

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

# ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

## XIV



Ed. J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez. A. González Blanco. R. González Fernández

## LA TRADICIÓN EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

1997



UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

# ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

## MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Serie dirigida por el Dr. D. Antonino González Blanco

### XIV

Ed.:

José M<sup>a</sup> Blázquez Martínez

Antonino González Blanco

Rafael González Fernández

## LA TRADICIÓN EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

1997



## ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía

### DIRECTOR:

Antonino González Blanco

### SECRETARIO:

Rafael González Fernández

### CONSEJO DE REDACCIÓN:

Elena Conde Guerri, Antonio Yelo Templado, Gonzalo Fernández Hernández, Santiago Fernández Ardanaz, Isabel Velázquez Soriano, Gisela Ripoll López, José Vilella Masana, M<sup>a</sup> Victoria Escribano Paño, Manuel Amante Sánchez, Gonzalo Matilla Séiquer, Juan Jordán Montes

© Universidad de Murcia

Servicio de Publicaciones

I.S.S.N.: 0214-7165

Depósito Legal: MU-416-1988

Fotocomposición e impresión: COMPOBELL, S.L. Murcia



## ÍNDICE

### LA TRADICIÓN EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

PRÓLOGO: La tradición un tema central en la vida de los hombres .....	11
<i>Antonino González Blanco</i>	
Primeras líneas sobre la tradición en el mundo griego .....	19
<i>Pedro Amorós</i>	
A) HISTORIA Y TRABAJOS CONCEPTUALES	
C. Martínez Maza y J. Alvar	
<i>Transferencias entre los misterios y el cristianismo: problemas y tendencias</i> .....	47
José Ramón Aja Sánchez	
<i>La crisis de Antioquía del año 354: un ejemplo de la pervivencia de la «Vis Publica» en la Antigüedad Tardía</i> .....	61
Pedro Martínez Caverio	
<i>Signos y prodigios. Continuidad e inflexión en el pensamiento de Orosio</i> .....	83
J.F. Jordán Montes	
<i>Las Curias en el reinado de Honorio (395-423 d.C.). Tradición y mutación</i> .....	97
Carmen Alfaro Giner	
<i>Entre la tradición clásica y la moral cristiana: la mujer en la obra de San Juan Crisóstomo</i>	135



María Gloria Guillén Pérez <i>Los inicios del Concilio de Éfeso (431) y la datación de la carta de Cirilo Alejandrino a Acacio Berense</i> .....	151
F.J. Carcelén Hernández <i>Aproximación a las concepciones militarista y antimilitarista del cristianismo primitivo</i>	161
Miguel Ribagorda <i>La pervivencia religiosa pagana en el siglo V: el ejemplo de Rutilio Namaciano</i> .....	179
M <sup>a</sup> Teresa Martín Rodríguez <i>Posibles adaptaciones de las Sátiras de Juvenal en autores cristianos tardoantiguos</i> .....	189
Santiago M. Castellanos <i>Tradición y evolución en los sistemas sociales tardoantiguos: el caso del Alto Ebro (siglos V-VI)</i> .....	199
Domingo Ramos-Lissón <i>El principio de la tradición en los concilios bracarenses del siglo VI</i> .....	209
Margarita Vallejo Girvés <i>Tradiciones y pervivencias paganas en el Imperio Bizantino: el posicionamiento de Justiniano</i> .....	217
Isabel Velázquez <i>Aedificiorum Venustas: la recepción de un término clásico en Isidoro de Sevilla (Etym., XIX 11)</i> .....	229
Miguel Cortés Arrese <i>Héroes clásicos y santos cristianos en el poema de «Digenis Akritas»</i> .....	249
Francisco Javier Fernández Nieto <i>La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες</i> .....	259
Rafael González Fernández <i>Las cartas de Gregorio Magno al defensor Juan. La aplicación del derecho de Justiniano en la Hispania Bizantina en el siglo VII</i> .....	287
Luis Rubio Hernansáez <i>Los astures y los inicios de la Monarquía Astur (Una aproximación)</i> .....	299



## B) EPIGRAFÍA

Cristóbal González Román y Francisco Salvador Ventura

*La documentación epigráfica de Hispania Meridional durante la Antigüedad Tardía:*

*Aproximación a su génesis y transmisión* ..... 323

## C) ARQUEOLOGÍA Y ARTE

Guadalupe López Monteagudo

*Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania: La representación de conceptos abstractos* ..... 335

Luz Neira Jiménez

*Representaciones de Nereidas. La pervivencia de algunas series tipológicas en los mosaicos romanos de la Antigüedad Tardía* ..... 363

María Pilar San Nicolás Pedraz

*Iconografía de Dióniso y los Indios en la Musivaria romana. Origen y pervivencia* ..... 403

Miguel Ángel Elvira

*Los orígenes iconográficos del dragón medieval* ..... 419

Ernst Kanitz

*Una iglesia cristiana sobre el solar del templo pagano de Artemis en Éfeso. Preámbulos y problemática* ..... 435

M. Paz García-Gelabert

*Relieves vegetales en Hispania durante la Antigüedad Tardía* ..... 457

J.M. Blázquez Martínez

*Retratos en los mosaicos hispanos y del Próximo Oriente en el Bajo Imperio (Siria, Jordania)* ..... 471

Rafael Vila Rodríguez

*Estudios compositivos de algunas basílicas paleocristianas de la España romana de los siglos IV-VI* ..... 489

I. Camiruga, M.A. de la Iglesia, E. Sainz y E. Subías

*La Tradición arquitectónica en el Hipogeo de Via Latina* ..... 501

Sally Garen

*Transformations and creativity in visigothic-period Iberia* ..... 511



Tine T. Kurent y Aleksander Vidmar	
<i>The continuity of the antique compositional principles in the architecture of Eufasian basilica</i> .....	525
Antonino González Blanco y Ramón López Domech	
<i>Tradición y continuidad en la Sierra de la Demanda: la Iglesia de Villavelayo</i> .....	539
Salvador Lara	
<i>El trazado vitrubiano y la evolución de los teatros romanos</i> .....	571
Lorenzo Abad Casal y Sonia Gutiérrez Lloret	
<i>Iyih (el Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete). Una Civitas en el Limes visigodo-bizantino</i> .	591
Pedro Mateos Cruz	
<i>El urbanismo emeritense en época paleocristiana (ss. V-VI)</i> .....	601
NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO	
Rafael González Fernández, Francisco Fernández Matallana y Marisol Crespo Ros	
<i>La cerámica tardía realizada a mano hallada en superficie en el Cerro de La Almagra (Mula, Murcia). Campaña de 1996</i> .....	619
Elena Conde Guerri	
<i>Fragmento del sarcófago paleocristiano, con iconografía petrina, encontrado en La Almagra</i> .....	643
Daniel Serrano Várez y Jesús Fernández Palmeiro	
<i>Alcantarilla en época romana</i> .....	659
Pilar Pascual Mayoral, José Luis Cinca Martínez y Antonino González Blanco	
<i>Molde para la fabricación de mangos de cazo con la representación Cibeles-Attis hallado en los Alfares de Varea (La Rioja)</i> .....	683
Gonzalo Matilla Séiquer	
<i>Un asentamiento bizantino en la zona de Qara Quzad</i> .....	693
RECENSIONES .....	699
LOS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA	
Antonino González Blanco	
<i>Franz Joseph Doelger, historiador de la religión, de la cultura y de la Iglesia</i> .....	707



## PRÓLOGO

### LA TRADICIÓN UN TEMA CENTRAL EN LA VIDA DE LOS HOMBRES

El hombre vive de hábitos. Su instrucción al llegar a este mundo consiste en hábitos, la enseñanza del lenguaje equivale a adquirir una serie de hábitos con los que interrelacionarnos con los demás. La forma de vestir y de actuar consiste en adecuarnos a unos hábitos que son usuales en nuestros círculos culturales. Por eso la tradición es el elemento clave en la configuración de grupos sociales, de culturas y de formas de vida. Y esto es perfectamente consciente en la vida de los grupos y en la de los individuos ya que nuestro comportamiento es habitual en un porcentaje que raya el cien por cien de nuestros movimientos. Y no sólo lo sabemos, también somos conscientes de la importancia que ello tiene en nuestra vida, por ello hemos constituido la pervivencia en tal sistema cultural en uno de los valores definitivos de nuestro existir: en religión, en moral, en trabajo, y en ocio y diversión a todos nos llama la atención lo que hemos vivido de pequeños y el sistema en el que hemos sido educados. Ha hecho falta llegar al sistema de comunicaciones que nos ha traído la segunda mitad del siglo XX para que hayamos podido captar la riqueza de otras formas de vida diferentes de la nuestra.

Y en tal punto, en la encrucijada de reflexionar sobre el sistema de valores al que agarrarnos, nos preguntamos por el valor de la permanencia en la TRADICIÓN recibida y por la posibilidad y riesgo de abandonar aquel barco para emprender aventuras en sistemas de transporte distintos.

La vivencia no es nueva. En realidad a pesar de la sensación de innovación en la que vivimos, no es tan fiero el león como lo pintan. Ha habido muchas ocasiones en la historia de nuestra cultura, en las que el tema se ha colocado en el ojo del huracán y ha sido objeto de notables discusiones<sup>1</sup>.

---

1 Ya lo anotó Gadamer «Tradition», *RGK VI*, 3ª ed., col. 966: «El concepto de Tradición se acentúa siempre que un revolucionario radicalismo pretende comenzar desde el principio. Piénsese en el impulso reformador y la reacción de Trento. Pero sobre todo en la Revolución Francesa que en nombre de la ilustración moderna no pretendió sólo cambiar determinados elementos concretos tradicionales, sino el concepto mismo de Tradición, (al que se opuso el culto de la razón) y que de rechazo creó el movimiento tradicionalista...».



Quizá el momento más dramático fue la reforma luterana del siglo XVI. Allí se discutió el tema de la tradición en todas sus dimensiones y el Concilio de Trento zanjó el asunto con un decreto<sup>2</sup>. La solución que los «sabios» se forjaron fue acudir a la sabiduría eterna de Dios y a su captación por el sentido común humano, es decir, al sistema de valores recibido y aceptado como bueno y suficiente para sobrevivir<sup>3</sup>.

Paul Hazard puso de relieve un momento trascendental en la historia de la conciencia europea, vivido a fines del siglo XVII, cuando se implantaron categorías mentales distintas a las que hasta entonces habían estado en vigor<sup>4</sup>.

La revolución francesa volvió a cuestionar el sistema tradicional recibido e imaginó establecer algo nuevo. Al margen de lo que consiguiera que no es éste el momento ni el lugar de precisarlo, lo que sí ocasionó fue una terrible discusión que, por polarización, dio origen a todo el grupo tradicionalista francés, cuyos nombres bien conocidos son DE MAISTRE, LAMARTINE, BONALD, BAUTAIN, BONNETY, LA MENNAIS<sup>5</sup>, etc.

A lo largo del siglo XX la discusión se encontró sobre todo por obra de las revisiones científicas y las filosóficas concomitantes o consiguientes<sup>6</sup>. A las tomas de posición racionalistas de la ciencia bíblica y de las antropologías igualitarias, respondió el mundo tradicionalista de la mano de figuras como Peguy<sup>7</sup> y otros.

Y el siglo XX asiste por todas partes a replanteamientos del tema, esperados unos<sup>8</sup> y difícilmente imaginables otros<sup>9</sup>.

No es llamativo que en los años sesenta se pudiera escribir: «Actualmente vemos que la Tradición cuenta entre las cosas admirables, pero nadie sabe todavía por qué. Contamos con

---

2 E. STAKEMEIER, «Das Konzil von Trent über die Tradition», *Catholica* 14, 1960, 34-48.

3 A. GONZÁLEZ BLANCO y E. CALATAYUD, «Las inscripciones de la fachada sur de la iglesia de Santiago en Calahorra», *Calakorikos* 1, 1996, pp. Ver también todo el tema de la *prisca sapientia* en la bibliografía citada allí y recordar toda la dosis de reflexión que aparece en los retablos del tiempo con su historia de la salvación puesta de relieve por todas partes.

4 P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid 1948.

5 L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle*, Paris 1955; N. HÖTZEL, «Traditionismus», *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 10, Freiburg im Br. 1965, cols. 299-301.

6 El pensamiento filosófico ha dedicado mucho esfuerzo al tema. Recordemos, entre otros títulos: K. MANN-HEIM, *Wissenssoziologie* («Das conservative Denken»; «Das Problem der Generationen»).

Theodor W. ADORNO, *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild* («Ueber Tradition»), *Gesammelte Schriften* Bd. 10,1, Ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977.

Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (*Gesammelte Schriften* Bd.VII), Stuttgart /Göttingen, 6ª ed., 1973.

J. MICHELET, *Le peuple*, ed. originale, publiée avec notes et variantes par Lucien Reftot, Paris 1946.

M. FREUND, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt a. M. 1972.

J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968.

Y para más amplios horizontes véase: SIEGFRIED WIEDENHOFER, «Tradition, Traditionalismus», en O. Brunner/W. Conze y R. Koselleck (Ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 1990, vol. 6, pp. 607-650.

7 H. TIEDEMANN-BARTELS, *Verwaltete Tradition. Die Kritik Chloes Péguys*, Freiburg-München, Verlag Karl Albert, 1986.

8 Por estar en conexión con problemas religiosos o antropológicos que no son de fácil definición y menos aún de única formulación. Así se explica el surgimiento del grupo de Leon Bloy, y otros de muy variado carácter, en Francia, o los nombres y grupos muy conocidos en España y en las demás latitudes del planeta Tierra.

9 Es interesantísimo ver la reviviscencia de grupos de «iniciados» alquimistas, herméticos, y grupúsculos más o menos sectarios reclamando una tradición previa ininterrumpida de siglos y aun de milenios.



publicaciones y propaganda sobre la Tradición científica, la Tradición hebreo-cristiana, la Tradición clásica, la Tradición humanista. La Tradición greco-romana se opone a la Tradición teutónica; la Tradición occidental a la oriental, la Tradición humanista a la de las ciencias empíricas...»<sup>10</sup>.

Al finalizar el milenio podemos contemplar cómo la situación no ha cambiado mucho. Es cierto que la metamorfosis de las costumbres sociales se ha movido en muy amplia medida, pero las posiciones no están decididas. Frente a posiciones de hecho, las doctrinas se siguen analizando, y del mismo modo que el Papa escribe una encíclica que se denomina VERITATIS SPLENDOR, la metodología científica de este momento se define como UN DIÁLOGO CON LA TRADICIÓN<sup>11</sup>. Y al presentar este libro confesamos que no hemos pretendido ser originales, sino más bien seguir la tradición. Precisamente en el mismo ámbito y epistemológicamente por razones que han de ser muy similares, el grupo que publica *Fühmittelalterliche Studien* convocó, celebró y publicó las actas de un congreso cuyo título y problemática es hermana gemela de la nuestra: *Tradition als historische Kraft*<sup>12</sup>, y no fue este el único precedente. Parece que fuera un nota común a todas las investigaciones tratar de profundizar en la comprensión a base de diálogo<sup>13</sup>. No hace falta recordar que la fuerza de la Tradición en el ámbito teológico se

10 G. Boas, «La Tradition», *Diogenes* 31, 1960, 75-88. El padre Y. Congar, de cuya obra *La Tradición y las tradiciones*, San Sebastián 1964, tomamos la cita, la comenta así: «Significará esto, para el hombre de un siglo en el que todo se analiza, en el que todo se trata técnicamente, la necesidad de vincularse a ciertas raíces, a una herencia, a un dato primitivo, la necesidad de hallar una especie de matriz de su humanidad, un medio ambiente, una seguridad? p. 10). Y que el tema era más profundo que un problema de necesidades lo muestra la publicación de J. Maritain, *Le paysan de la Garone*, París 1964, en el que el viejo maestro ponía los puntos sobre las íes en muchos puntos que alegremente se arrojaban por la borda.

11 Así lo ha hecho el mejor teórico de nuestros tiempos sobre el tema. Ver H.G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca 1977, con un segundo volumen de trabajos sobre estos problemas aparecido en 1992. Y su postura no ha sido superada ni seriamente contradicha.

12 N. KAMP y J. WOLLASCH, *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des Früheren Mittelalters, unter mitwirkung von M. BALZER, K.H. FRÜGER und L.VON PADBERG*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1982. Hay artículos como: la historia de una concepción; los godos como objeto de una etnografía histórica; etimología y campo de tumbas; las runas y la *interpretatio* cristiana; el elemento romano en la primitiva tradición benedictina; genealogías; normas para la elección y secuencia de abades; Rabano Mauro: estudio y tradición en el siglo IX; arconte como designación de un señor sudeslavo; memoria litúrgica y recuerdo histórico; la función del derecho en los Nibelungos, etc. Pero lo que mueve a todos los investigadores y organizadores es, como fin común, el análisis de las tradiciones y líneas de tradición en religión, derecho, cultura, arte y poesía, en normas éticas y parentescos étnicos, legitimación de autoridades y representación de poderosos, en las comunidades y en los rangos sociales; pero también la determinación de un rango histórico como factor de estabilización, de equilibrio o de cambio. Las ponencias buscan cada una por su parte el rango de un conocimiento histórico, genealógico o literario como un saber activo y decisivo de la propia historia y con ello facilitar su poder histórico en su mundo circundante, pero a la vez se esfuerzan por establecer los elementos dentro de una tradición y probar su fuerza operativa y seguirles su evolución y marcha, captando sus variaciones.

13 P.M. DUVAL y Ed. FRÉZOUS (Ed.), *Thèmes de Recherches sur les villes antiques d'Occident. Strasbourg 1-4 octobre 1971*, París, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977. —con varias comunicaciones centrales sobre el tema del urbanismo de la Antigüedad a la Edad Media—; *Transformation et conflits au IVe siècle ap. J.-C. Colloque organisé par la Fédération Internationale des Etudes Classiques, Bordeaux 7 au 12 septembre 1970*, Bonn, Rudolf Habelt: Antiquitas, Reihe I, 1978;

J. WERNER y E. EWIG (Eds.), *Von der Spätantike zum Frühen Mittelalter. Aktuelle Probleme in historischer und archäologischer Sicht*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1979 (Son las actas del coloquio tenido en Reichenau, a comienzos de 1976. De orientación sobre todo arqueológica);

*Convegno Internazionale: Passaggio da Mondo Antico al Medio Evo, da Teodosio a san Gregorio Magno (Roma 25-28 maggio 1977)*, Roma Academia Nazionale dei Lincei, 1980;



puede ver entre otros aspectos en la discusión de diversas cuestiones que Roma decide con el argumento de que «así lo hemos recibido», es decir siguiendo y empleando el mismo argumento<sup>14</sup>.

Y cuando padres y educadores se ven ante el espinoso problema de decidir qué enseñan a sus hijos, es cuando el problema se capta con la mayor agudeza y es cuando mejor se iluminan la debilidad de los argumentos que alegremente pensadores más o menos fundados aducen para defender una postura u otra. Por lo que será difícil que el tema de la tradición deje de ser relevante. Como muy bien ha escrito Gadamer<sup>15</sup>: «Tradición no es en primer lugar un concepto hermenéutico, que juega un papel en la Teología y en la ciencia, sino que es primeramente un elemento de la cultura humana. A él pertenece todo lo que como ritual, como costumbre y uso tomado de la vida de los padres, regula la vida de un grupo. Incluso allí donde leyes codificadas han fijado un orden estatal jurídico, la tradición constituye un indispensable complemento de tal ordenamiento (piénsese en el concepto griego de la «ley no escrita» y el papel que jugaba en Roma el «*mos maiorum*»). Tradición es lo que une la secuencia de las generaciones (véase Ziegler: «*Ueberlieferung*» als «*Ahmung*»)).»

Pero si el tema y el concepto de Tradición es tan central y tan relevante, es obvio preguntarse ¿qué es la Tradición? Y ahí es cuando la respuesta se complica. Para empezar no es el concepto en abstracto lo que suele interesar al hombre de la calle, y si no queremos entrar en la definición de «Tradición», sino estudiar su contenido en cada caso, no hay una sola tradición, sino muchas. Se impone hacer el estudio y precisar las notas de la Tradición en el campo que interesa. Pero

---

J.M. LEROUX (Ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Âge (IIIe-XIIIe s.)*. Actes du Colloque tenu du 9 au 12 mars 1981 à l'École Normale Supérieure de Paris, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1984 —por el tema es un libro importantísimo para la Tradición, aunque el tema no se toca explícitamente en el congreso—;

Cl. GIUFFRIDA y M. MAZZA (Ed.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda Antichità. Atti del Convegno tenuto a Catania Università degli Studi, 27 sett.-2 ott. 1982*, Roma, Società Editoriale Jouvence, 1985, (2 vols.) —con varios trabajos sobre la Tradición en aspectos variados—;

R. LAUER y P. SCHREINER (Ed.), *Kulturelle Traditionen in Bulgarien. Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission 18.-18 Juni 1987*, Abhandlungen der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1989;

*La Tradizione: Forme e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 7-9 maggio 1989*, Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum», 1990;

*Teoderico il Grande e i Goti d'Italia. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Milano 2-6 novembre 1992*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993 (2 vols.) —con varias ponencias sobre temas de Tradición—.

Y podrían añadirse todavía un gran número de otros simposios o congresos que sobre temas monográficos han tenido lugar con la intención más o menos explícita de captar problemas de tradición en el campo objeto de la reunión científica. Tal es el caso de los numerosos congresos sobre el tema del urbanismo en el mundo antiguo o en general: *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparée des institutions*. VII, La Ville, Paris 1983; W. ECK y H. GALSTERER (Eds.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches. Deutsches-Italienisches Kolloquium im italienischen Kulturinstitut Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1991*; etc.

14 Ello con más o menos razón. Recuérdense temas como: El sacerdocio de la mujer, el divorcio, el celibato sacerdotal, la discusión de diversos ritos y formas de religiosidad, etc.

15 H. G. GADAMER, «Tradition», RGG, vol. 6.



resulta que para estudiar el contenido de cada una, el concepto es un asunto imprescindible<sup>16</sup>. De ahí la compleja problemática.

Está claro que aparte del concepto de Tradición, en cada tema en el que se puede aludir a la tradición el contenido es diferente, según la materia. En rigor la tradición en un tema es la sucesión relacionada de los datos que forman el objeto material de esa temática. Cuando estudiamos algo, lo que hacemos es trazar la tradición del mismo y aportar nuestros puntos de vista para proyectarlos sobre esa tradición. Que existe un problema en este contenido es claro y es suficiente con mirar al autor a quien dedicamos el recuerdo en este volumen: F.J. DOELGER. Él se ocupó de estudiar los datos de la vida cristiana primitiva y lo que halló, cambió notablemente la imagen que del tema se tenía antes de él. Y sin embargo sus investigaciones no cambiaron la idea o imagen que la Iglesia tenía de su tradición. Su obra consistió en hacer más reflexivos los contenidos de la Tradición, pero sin ningún enemigo que combatir, simplemente por limpia y fecunda información y nueva lectura. Pero en la obra de este investigador se ven muy bien las posibilidades de enjuiciamiento del tema de la tradición. La información son los datos que se pueden revisar siempre, el juicio global ha de ser respetuoso con la imagen recibida si no se demuestra lo contrario; pero ¡ajo! que «demostrar» no es dar «opiniones». La tradición es un hecho histórico, la opinión es una manera de ver las cosas que para que se imponga habrá que demostrarla. Y ya se ha visto en el siglo XX lo difícil que es demostrar estas cosas. Y lo peligroso que resulta tomar por demostraciones lo que son meras posibilidades o meras modas.

Los alemanes tienen dos palabras diferentes que recogen bien las dos dimensiones del tema: *Ueberlieferung* y *Tradition*. *Ueberlieferung* es más bien «transmisión» de los datos de un tema. *Tradition* es lo que podría entenderse como más canónico, como lo que queda después del

---

16 Para entender el problema basta con asomarnos a los que tratan del mismo. H. Tiedemann-Bartels caracteriza así la Tradición: «La Tradición pertenece a aquellos conceptos de los que se debería privar a una mente profana. El contenido original 'El antiquísimo estatuto' del padre no se puede eliminar del concepto de Tradición así como tampoco se puede quitar del texto sagrado canonizado. La apelación a la Tradición, con todo, señala socialmente la crisis de su validez, una sacudida en el ritmo habitual de preservación y olvidos. Allí donde la Tradición, ya se trate de usos manuales concretos, ya de experiencias colectivas sancionadas religiosamente, marcha bien sin conflictos sociales, como ocurre en las «comunidades cerradas» o bien ontogénicamente, cuando obliga a acudir a los primeros estadios de la conciencia en los que descansa, no aparece el concepto de Tradición. Y sin embargo tal concepto se alimenta de los estratos de una memoria prerracional, e incluso es en ellos donde está fundada la autoridad de la Tradición. Esto lo expresa Max Scheler cuando hablando sobre la Tradición nos dice que «en ella la experiencia pasada no se nos da en modo alguno aislada, sino que su valor y sentido aparecen como actuales y no como en los recuerdos del pasado». Precisamente la «actualidad indiferenciada» es lo que se ve cuando se cita la Tradición como «valor y sentido». Y es así como desempeña las funciones políticas que en la historia le han sido asignadas. Con la invocación a la Tradición de la Sagrada Escritura en sus comentarios defendió la Iglesia en la Edad Media su manifiesto monopolio educativo primero contra los intereses de la oposición de la mística estatal, y más tarde contra la ciencia. En las banderas de la Tradición se han constituido las élites de la humanidad con positiva exclusión de los no ilustrados, que comenzaron como legos a plantear una reivindicación a la interpretación, si no del texto transmitido, sí al menos del mundo. La oposición feudal en torno al duque de Borgoña en el Antiguo Régimen —a la que pertenecieron Fénelon y Saint-Simon, y en cierta medida también Montesquieu— reconstruyó la tradición del Parlamento, cuando éstos de hecho habían sido abolidos por la arbitrariedad real. La filosofía de la restauración de De Maistre finalmente —que está en el comienzo del conservadurismo francés del siglo XIX—, que emprendió el atacar a Voltaire con Voltaire, hace ver perfectamente claro, que el concepto de tradición se debe al hacerse reflexivos determinados contenidos transmitidos y la organización estratégica de los mismos frente a un enemigo formado de manera parecida» (o.c. pp. 31-32). Ya se deja entender que con tal visión del tema todo planteamiento está terminado. La tradición es pura basura y lo único que hay que hacer con ella es arrojarla. Claro es que este libro se escribió antes de la caída del muro de Berlín. No estamos seguros de que la autora se hubiera atrevido a escribirlo después.



decantado de la transmisión. Pero lo que queda es problemático y proteico. Generalmente las discusiones suelen remansarse aquí. La moderna hermenéutica ha centrado la discusión con más acierto, creemos, al apuntar que la tradición no es algo ajeno a nosotros: es nuestro propio ser modificado por el decurso de la historia inmerso en un determinado entorno cultural. Somos el centro de operatividad de muchas tradiciones, de todas las tradiciones. Y si pretendemos conocer la historia habremos de hacer un corte sincrónico y captar en el plano resultante todas las diacronías cortadas. Y son muchas.

Recorramos con la mente la bibliografía que recogen las enciclopedias sobre el tema que nos ocupa<sup>17</sup> y comenzaremos a entender. La palabra TRADICIÓN tiene una importancia capital en la comprensión de todas las ciencias del espíritu. No hay quien se atreva a negar que la inteligencia de un problema depende de la comprensión de la tradición al respecto. La configuración de un sistema de pensamiento depende de los presupuestos con los que cuenta y de los que parte el ideólogo. Y estos presupuestos dependen de la historia de la investigación previa, es decir de la tradición historiográfica del asunto. En alemán se la designa *Ueberlieferungsgeschichte* (historia de la tradición=transmisión) y es una palabra hermosa aunque suene demasiado solemne. Y es que en toda transmisión se origina una TRADICIÓN cuyo valor es lo que habrá que precisar, pero de alguna manera es significativo e importante. Y en la teoría total de la ciencia es esencial.

En el ámbito de la ANTIGÜEDAD TARDÍA, que es el que aquí nos interesa, el problema tiene además una connotación que conviene no olvidar: en la antigüedad en general, la antigüedad era prueba de verdad y de calidad<sup>18</sup> por ello en el mundo helenístico se buscaban los «inventores» de un tema o de un artefacto y la antigüedad de los mismos era garantía de calidad y verdad.

Y una segunda nota importante: la Antigüedad Tardía ha sido teóricamente considerada como el fin de la Antigüedad Clásica. Ha sido un problema terrible el determinar su estructura cultural. La historia de su investigación ha sido una aventura apasionante. Pero una nota característica de esta evolución ha sido la dependencia del sistema cultural anterior, es decir, clásico y la elaboración metamórfica de la misma, dicho de otro modo, ha sido una época en la que la TRADICIÓN, entendida como la pervivencia de los elementos clásicos ha constituido una nota caracterizante de los tiempos nuevos. Pero simultáneamente aparecían nuevos elemen-

17 *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XV/1, cols. 125-1350;

A. EHRHARDT, «Traditio», *RE*, VI A,2, Stuttgart 1937, cols. 1875-1892. (Planteamiento jurídico y bibliografía para la época);

F. BÜCHSEL, «DIDOMI», *ThWNT* II, 172-175;

Varios, «Tradition», *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed., tomo VI, cols. 96-986;

J. HASENFUSS/F. MUSSNER/J. RATZINGER, «Tradition», *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Br., Herder, 1965, cols. 290-299;

*Brockhaus Enzyklopaedie*, vol. XVIII, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 17ª ed., 1973, pp. 794-796, (recoge bien los sentidos analógicos del vocablo, y tiene una buena bibliografía);

K. WENEGAST, PARADIDOMI, en *Theologisches Begrifflexikon zum NT*, en la traducción italiana *Dizionario dei concetti biblici del NT*, pp. 535-538;

A. SOLIGNAC, «Tradition» *Dictionnaire de spiritualité*, tome XV, cols. 1108-1125 (con amplia bibliografía);

SIEGFRIED WIEDENHOFER, «Tradition, Traditionalismus», en O. Brunner/W. Conze y R. Koselleck (Ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 1990, vol. 6, pp. 607-650.

18 A. LESKY, *Historia de la Literatura griega*, Madrid, 1968, pp. 700 ss.



tos configuradores que también tenían una tradición previa. El problema de captar cual ha sido la relación entre todos ellos y llegar a comprender en profundidad las fuerzas operativas que configuraron aquella apasionante época está aún lejos de llegar.

Se están elaborando tesis doctorales sobre temas arqueológicos<sup>19</sup>; se están estudiando abundantemente temas de tradiciones particulares en el pensamiento patrístico<sup>20</sup>; y se están celebrando reuniones científicas relativamente abundantes para estudiar diversos aspectos de la sociedad, de la cultura y de la historia de los siglos de la Antigüedad Tardía, como hemos indicado más arriba. Y en estos trabajos se toca el problema de la Tradición.

Podría pensarse que, tras tantos esfuerzos para precisar el objeto del que tratamos, su contenido estaría ya perfectamente formulado, pero si se leen los trabajos, vemos que el resultado deja mucho que desear y los temas siguen casi tan vírgenes como antes de realizarse tales investigaciones. Ello tiene mucho que ver con el modo de organizarse el trabajo y con la multiplicidad de intereses de los investigadores que carecen de tiempo para estudiar en profundidad este problema. Sin embargo no son reuniones estériles, ni mucho menos. Son gritos que claman por el interés del problema y son pequeñas aportaciones a una temática que esperamos que continúe suscitando interrogantes en las más variadas formas. Lo que se agita son problemas sumamente complejos y es necesario un diálogo ininterrumpido para afrontarlos con alguna garantía de éxito.

No podíamos esperar que nuestro congreso del año 1993 resolviera lo que los anteriores no habían logrado dejar plenamente claro. Los problemas de la evolución del mundo real, que nos surgen diariamente en los estudios arqueológicos; las cuestiones relacionadas con el significado de las palabras que en estos siglos cambian notablemente de contenido; las fuentes de inspiración de los autores que se atreven a escribir en tiempos tan turbados; las formas de vida que experimentan unas variaciones tan considerables y algunas de las cuales nacen sin que podamos asignarles genealogía en el estado actual de nuestros conocimientos, todo ello tiene aquí su pequeño hueco y su gran altavoz. Ni que decir tiene que hay grandes ausencias en la panorámica general de temáticas posibles y necesarias para una contemplación siquiera fuera sumaria del tema tan ambicioso que el título del volumen plantea. ¡Ojalá hubiéramos tenido algún ponente que hubiera tratado algún aspecto de la tradición dogmática de la Iglesia en los siglos IV-VI! ¡Ojalá alguno de nosotros se hubiera atrevido a tratar el tema de la tradición oral y su influencia en la literatura de estos siglos poco conocidos! Hubo aportaciones importantes, de las que algunas presentamos aquí; otras no, porque algunos autores no nos han entregado sus ponencias, a pesar de que hemos esperado mucho. Lo lamentamos sinceramente, el volumen hubiera sido más interesante.

Fueron tres días hermosos, a la sombra de las instituciones que nos patrocinaron, y por nuestra parte confesamos que fueron fecundos. Pudimos reflexionar sobre las cuestiones que se plantearon y sobre otras colaterales. Lo que agradecemos en su tanto a los que a ello nos ayudaron. A nuestro grupo de investigación y a los lectores de nuestra revista les va a servir de mucho contar entre sus números uno dedicado monográficamente al tema de la Tradición ya que ello será buena base para que se sigan planteando problemas que, como hemos visto, para estos siglos son significativos y se puede afirmar que centrales.

---

19 R. ZANOTO en Bolonia, bajo la dirección de la Profra. Farioli Campanatti.

20 P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, Sassari, 1981.



Nos resta agradecer expresamente a la Fundación Pastor de Estudios Clásicos, a la Universidad Complutense de Madrid, a la Residencia del C.S.I.C. y a la Universidad de Murcia, el apoyo que de todos ellos recibimos en su día y esperar que el tema nos siga ocupando fructíferamente a todos, ya que descifrar los problemas de la Antigüedad Tardía en buena medida es llegar a conocer más profundamente nuestro propio existir, tan marcado en todas sus dimensiones por las categorías creadas en aquellos siglos.

A. GONZÁLEZ BLANCO



## **PRIMERAS LÍNEAS SOBRE LA TRADICIÓN EN EL MUNDO GRIEGO**

PEDRO AMORÓS

### **RESUMEN**

La tradición como concepto en el que se plantean los problemas fundamentales de la memoria oral colectiva es una creación griega. Este ensayo es un análisis de los libros II y III de la República de Platón, en donde están dados todos los elementos para comprender el tema de la tradición en el mundo griego: el vínculo entre poesía y mitología, el carácter de la mentalidad oral, la actividad de poetas y mitólogos, la relación entre oralidad y escritura, y la fuerza de la tradición como elemento de continuidad en la cultura griega.

**Palabras clave:** Tradición, transmisión, hermenéutica, *mythos*, *pHEME*.

### **ABSTRACT**

Tradition as a concept where the main problems of the collective oral memory are considered is a Greek creation. The present essay is an analysis of books II and III of Plato's Republic, where all the elements to understand the topic of tradition in the Greek world are to be found: the link between poetry and mythology, the nature of the oral mentality, the activity of poets and storytellers, the relationship between orality and literacy, and the power of tradition as a continuity element in the Greek culture.

**Key words:** Tradition, transmission, hermeneutic, *mythos*, *pHEME*.



## I. INTRODUCCIÓN: LA TRADICIÓN COMO CONCEPTO Y COMO PROBLEMA DENTRO DE LA CULTURA GRIEGA

Estudiar la tradición es un tema bastante resbaladizo. Su análisis ha dado lugar a las más variadas representaciones: fenómeno social, conglomerado heredado, memoria viva, palabra sin autor, palabra preservada en la memoria oral; he aquí algunos de los diferentes matices que ha adquirido la tradición en función de las pretensiones del investigador. A la luz de esta riqueza y ambigüedad semántica, el primer aspecto que se nos presenta con nitidez es el siguiente: la palabra tradición es un concepto equívoco, ambiguo y de difícil definición<sup>1</sup>.

En cualquier caso, la premisa desde la cual se plantea este ensayo es que el tema de la tradición tiene como punto de referencia la cultura griega: la tradición como concepto en el que se plantean los problemas fundamentales de la memoria oral colectiva es una creación griega.

Para llegar a este tipo de conceptualización, los griegos tuvieron que seguir un camino bastante sinuoso en el que entraron en liza varios de los elementos principales que configuran cualquier cultura: oralidad y escritura, tradiciones y costumbres, pensamiento concreto y pensamiento abstracto, «ilustración» y cultura popular, todos estos elementos, y aún más, se ponen en juego desde el momento en que la alfabetización se extiende de forma lenta por Grecia, y sobre todo desde que la prosa entra en contacto con la poesía y con la experiencia poética dentro de la cultura griega. Centrémonos ahora en el concepto de tradición, aplicado esencialmente al mundo griego.

### I.1. Tradición, transmisión y sabiduría

Ya hemos adelantado que la tradición evoca todo lo relativo a la memoria colectiva, toda palabra que no tiene autor. Hace referencia a todo lo que se considera verdadero, a las costumbres y tradiciones, a todo lo que se transmite entre la boca y el oído, y que procede de los antiguos. La tradición es, por tanto, memoria viva e implica *transmisión*. Pero toda transmisión lleva consigo una variabilidad temporal. La memoria, digámoslo así, combina la variación con la repetición, por lo que la tradición se ve sometida a un efecto que algunos investigadores han denominado «ley de progresión oral»<sup>2</sup>.

En relación con la transmisión de la tradición, la crítica ha tendido a identificar la tradición con la poesía, convirtiéndose el poeta en el transmisor de la tradición oral. Ello significa, en todo caso, eludir otras prácticas de narración oral y otros agentes transmisores de la tradición<sup>3</sup>.

Otro aspecto interesante que también hay que tener en cuenta es cómo la tradición se transmite y se mantiene de forma diferente según sean los informantes y los transmisores de la

---

1 El último ensayo que he tenido la oportunidad de leer acerca del concepto de tradición trata precisamente la variedad de significaciones que adquiere la palabra tradición. Se trata del artículo de LENCLUD, G.: «Qu'est-ce que la tradition?», en DETIENNE, M. (ed.): *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, París, 1994, pp. 25-44. Debido a la ambigüedad que entraña la palabra, G. Lenclud considera el vocablo tradición como un «mot-problème». Por otra parte, es evidente que si tomamos el concepto de Tradición en mayúscula tendremos que referirnos a la ciencia de las religiones (Véase CONGAR, Y.: «Tradition», *Dictionnaire des religions*, París, 1984).

2 Esa es la expresión empleada por E. HAVELOCK en su libro *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994, p. 130, n. 19 [trad. castellana de *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963].

3 Este es el tema que plantea el ensayo de L. EDMUNDS, «Oral Story-Telling and Archaic Greek Hexameter Poetry», en el *V Coloquio Internacional de Filología griega*, Madrid, 2-5 de marzo de 1994.



tradición. La transmisión puede realizarse bien por medio de cantores más o menos profesionales, experimentados en fórmulas y recursos de reproducción, dentro de una esfera pública, colectiva, o bien mediante agentes transmisores no profesionales, en el seno de un cerrado círculo familiar.

Además de estar vinculada a los mecanismos de transmisión, la tradición está ligada al tema de la sabiduría: como palabra preservada y escuchada de los antiguos la tradición posee un principio de autoridad. Esta sabiduría emanada de la tradición está relacionada con el hecho de que es un depósito que se transmite a través del tiempo. Es, digamos, el desarrollo temporal el que concede a ese depósito su carácter de tradicionalidad. La idea de tradición está, por tanto, unida a las de ancianidad y continuidad<sup>4</sup>, y esta íntima conexión es la que permite concebir a los griegos una clave de sabiduría y verdad, un «mensaje escondido» en la tradición. En este respecto, más que un concepto de lenguaje, la tradición se presenta como una manifestación de ideas, creencias, valores, en suma, una visión del mundo.

Derivado del principio de autoridad se encuentra la afirmación según la cual la tradición es un terreno de creencias al que se alude por la incapacidad que tenemos los hombres para encontrar la verdad por nosotros mismos<sup>5</sup>. Sólo «los antiguos» saben la verdad. La tradición es, en cierta medida, un paso previo de conocimiento, pero esta especie de conocimiento es un «conocer» de oídas<sup>6</sup>, es la memoria del *logos*, de la palabra que va circulando de boca en boca.

A partir de estas consideraciones, un principio fundamental para entender la cultura griega se podría enunciar en los siguientes términos: la verdad es una posesión adquirida por los antiguos, y por lo tanto no se puede mentir desde la nada, tan sólo se va deformando en todo caso la verdad. A ello hay que unir el predominio que la palabra oral ejerce sobre la palabra escrita en la cultura griega. La tradición es un supuesto general de la existencia griega. Toda la cultura, en su integridad, sigue siendo la de los primeros días, sólo que recreada progresivamente<sup>7</sup>. Este supuesto previo es decisivo para comprender el tema de la tradición, porque hasta el más «racionalista» de los escritores griegos nunca deja de apelar a la memoria (*mneme*). La prosa de historiadores y filósofos, en este sentido, tiene sus propios mecanismos para referirse a la tradición. El denominado «intelectualismo» y la mentalidad abstracta que algunos autores atribuyen a la cultura griega a partir de Tucídides y Platón no logra, por consiguiente, sofocar la fuerza de la tradición dentro del mundo griego.

El vínculo entre tradición y sabiduría es, a la sazón, fundamental para entender la mentalidad griega. La tradición siempre aparece provista de autoridad, y es, precisamente, cuando se empieza a poner en tela de juicio esta autoridad cuando comienza a emerger el concepto de tradición como un concepto de lenguaje dentro del mundo griego. La tradición en este sentido es un problema de hermenéutica y lenguaje que adquiere consistencia y forma definitiva en la obra platónica.

---

4 «Una tradición parece tanto más activa e indispensable cuanto más antigua, y cuando se ha seguido de manera más ininterrumpida», afirma G. Lencud en su ensayo «Qu'est-ce que la tradition?», en DETIENNE, M. (ed.): *Transcrire les mythologies*, París, 1994, p. 29.

5 Cf. PLATÓN: *Fedro*, 274 C; *Fedón*, 85 C y 99 C-D.

6 Tucídides conoce de oídas —ἀκοῇ— a Minos. Este conocer por oídas es conocer por la tradición. «La historia nace como tradición y no se elabora a partir de fuentes», dice P. VEYNE en su libro *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Barcelona, Granica, 1987, p. 27 [trad. castellana de *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, 1983].

7 J. BURCKHARDT escribe un hermoso y fundamental capítulo dedicado al mito en su *Historia de la cultura griega* (Vol. I, Barcelona, Iberia, 1974).



## 1.2. Tradición, hermenéutica y lenguaje

La cuestión que hay que plantear ahora es cómo la tradición empieza a constituir un problema para la mentalidad griega y cómo a partir de ese momento surge la tradición como concepto de lenguaje. En este respecto, la clave para empezar a entender el tema de la tradición no se halla en los cosmólogos jonios, ni siquiera en los sofistas; hay que buscarla en la actividad de los *logógrafos*. Esta idea ya había sido intuita en el siglo XIX por J. Burckhardt. En su *Griechische Kulturgeschichte* se lee lo siguiente: «La tradición, primeramente en manos de los rapsodas y de los poetas teogónicos, pasó a manos de los logógrafos, aquellos recopiladores de leyendas locales y tribales, de los que Tucídides (I, 21) nos dice ya que escribieron más para regalo del oído que para honor a la verdad. También Estrabón (VIII, 3, 9): «Los escritores antiguos cuentan muchas cosas que no han ocurrido, pues se han nutrido de mentiras al describir los mitos». Lo dice a propósito de uno de los logógrafos más importantes, Hecateo de Mileto, quien, quinientos años antes de Estrabón, había escrito ya: «Los griegos conservan muchas y risibles noticias»<sup>8</sup>.

En estas líneas, Burckhardt habla claramente de ese momento en que la tradición se pone en manos de los *logógrafos*. Al respecto, se pueden recordar las palabras de Hecateo en el prólogo de su obra: «Hecateo de Mileto habla así (*mytheitai*). Escribo (*grapho*) estos relatos como me parecen verdaderos»<sup>9</sup>. Se observa en este preámbulo cómo Hecateo combina los verbos «decir» y «escribir», al mismo tiempo que pasa en su discurso de la tercera a la primera persona. Su actividad como *logógrafo* se encuentra a medio camino entre el contar y el escribir. A pesar de todo, Hecateo no puede sustraerse a la idea de escribir buscando el placer del que escucha. Hecateo sigue apelando a la memoria. No obstante, es capaz de reconocer que los relatos de los griegos son múltiples (*polloí*) y ridículos (*geloioi*)<sup>10</sup>. En Hecateo se descubre el *logos* como lenguaje de la tradición al tiempo que se advierte que la tradición encierra variados y risibles *logoi*.

A partir de este momento, la tradición se convierte en una palabra cuando menos sospechosa<sup>11</sup>, pero en la misma medida sigue siendo el elemento de referencia. Los «escritores» se van a mover a partir de entonces en una especie de equilibrio entre el respeto por la autoridad de la tradición y el distanciamiento crítico de ella. La escritura comienza a actuar y se empieza a escribir el discurso sobre la tradición. Este distanciamiento crítico de la tradición abre, pues, los caminos de la hermenéutica mediante un intercambio entre el pasado interpretado y el presente que interpreta. La hermenéutica instituye la tradición recuperando el pasado a través de una «lectura» o interpretación seleccionada.

Otro problema que plantea el tema de la tradición deriva de las únicas fuentes que poseemos, que son fuentes escritas. El problema se podría formular en los siguientes términos: ¿cómo descubrir las marcas de la oralidad en las fuentes escritas, es decir, cómo se reconoce formalmente la tradición?<sup>12</sup>. El problema es arduo y el único camino viable es el análisis semántico.

8 BURKHARDT, J.: *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1974, vol. I, pp. 28-29.

9 HECATEO: *FGrHist.*, I, F. 1a, Jacoby.

10 HECATEO: *FGrHist.*, I, F. 1a, Jacoby.

11 «La conjetura, *eikasis*, [dice P. VEYNE], toma el lugar de la confianza en la tradición» (VEYNE, P.: *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, ed. cit., p. 94).

12 Algunos historiadores expresan este problema con la fórmula *fabricación de la tradición*. En este sentido, la tradición «es observada bajo los rasgos de una facultad empírica de palabras pronunciadas o de acciones ejecutadas en un contexto particular» (LENCLUD, G.: «Qu'est-ce que la tradition?», en DETIENNE, M.: *Transcrire les mythologies*, París, 1994, p. 34). La palabra clave, lógicamente, es «contexto». No en vano estos historiadores hablan de contexto de enunciación.



Teniendo en cuenta esta premisa, la idea que sugiero es que desde el momento en que la investigación de tradiciones antiguas (...ἀναζητήσις τε τῶν πολλῶν, lo llama Platón en *Crítias* 110 A3) penetra en la cultura griega, la tradición se expresa mediante retazos y fragmentos que el narrador se encarga de recoger y repetir. El *yo* del escritor se afirma frente al discurso de los otros, a mitad de camino entre el distanciamiento y la autoridad de la tradición. Para decirlo de otro modo, la palabra de la tradición cambia en época arcaica desde que el *yo* del autor no asume determinado relato y se refiere a él en estilo indirecto. Se trata de recordar lo que «se dice»: «La musa canta que...», «se dice que...», «un *logos* dice»<sup>13</sup>. La tradición es, pues, un murmullo de voces que se transmite de boca en boca. De ahí la importancia del vocablo *pheme* en todo este proceso, ya que esta palabra vehicula todos los «se-dice» que configuran la tradición («dicen», *legousi*; «se-dice», *legetai*; «el relato», *logos*). Pero más allá del poder del rumor, de *pheme*, existe otro vocablo que indica el sentido en que es recibida la tradición. Se trata de *akoe*, palabra que muestra claramente la forma en que la transmisión se lleva a cabo de boca a oído<sup>14</sup>.

Para finalizar, a modo de resumen, podemos afirmar que el tema de la tradición en el mundo griego plantea tres cuestiones diferentes que, a la sazón, se encuentran relacionadas entre sí.

Una cuestión es la tradición como problema de hermenéutica. En este respecto, Platón adquiere una gran importancia dentro de la cultura griega, pues el filósofo interpreta la tradición y la conceptualiza. Otra cuestión bien diferente son las «marcas» de la oralidad, los «signos» de la tradición. En este sentido, la tradición se convierte en un discurso indirecto a partir de finales del siglo VI a.C., y se expresa mediante *fragmentos*. Una tercera cuestión es la fuerza de la tradición que siempre se mantiene viva en el marco de la cultura griega.

Para estas primeras líneas sobre la tradición en el mundo griego he elegido a Platón. La elección no es arbitraria: en la época de Platón se pasa de una sociedad que vive inmersa en la tradición a una sociedad que dispone del concepto de tradición, es decir, que tiene conciencia de tradición, y que se mueve en un juicio crítico sobre «lo heredado» y su recepción.

El análisis que sugiero se refiere a los libros II y III de la *República* porque ahí están dados todos los elementos para comprender el tema de la tradición en el mundo griego.

## II. TRADICIÓN, HERMENÉUTICA Y LENGUAJE: LOS LIBROS II Y III DE LA REPÚBLICA DE PLATÓN

La *República* de Platón es un libro atípico donde los haya. Su estructura interna no deja lugar a dudas: el tratado se inicia como un libro que reflexiona sobre la justicia y parece enfocado en principio hacia la teoría política. Sin embargo, pronto da un giro y el libro se orienta hacia la *paideia*<sup>15</sup>. De repente percibimos que todo lo que se ha dialogado hasta ese

13 VEYNE, P.: *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, ed. cit., pp. 51-52; también son importantes los comentarios de J.P. VERNANT en el prólogo a la nueva edición, de 1987, de su libro *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962 [trad. castellana: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992].

14 La cosa no termina aquí. Para ser completo, el lenguaje de la tradición ha de recoger las tradiciones y costumbres transmitidas de forma oral —*ethe* y *epitedeumata*— (HESÍODO, *Teogonía*, 66: *nomoi* y *ethe*) y que forman parte de la *paideia* griega. Son las leyes no escritas, *agrapha nomima*, a las que el pueblo suele denominar leyes tradicionales o de los antepasados (Cf. PLATÓN, *Leyes*, VII, 793 A —πατρίους νόμους—). Como se advierte, el campo de la tradición es amplio pues las tradiciones —*legomena*— son numerosas, y las producciones memoriales de la tradición variadas: proverbios, cuentos de viejas, genealogías, cosmogonías, epopeyas, arqueologías, costumbres, antiguos relatos en suma —*palaioi logoi*—.

15 Cf. *República*, II, 376 C-E.



momento funciona como preámbulo. El tema central de la obra está por llegar: Platón se dispone a educar a los hombres «como mitologizando en un mito», pero guiando el tiempo libre mediante el *logos*. Poesía y mitología pasan a ocupar el primer plano de una investigación que está a mitad de camino entre la exégesis y la hermenéutica, y que nos descubre el tema de la tradición en toda su extensión. He aquí, sin duda, la esencia de los libros II y III de la *República*.

En el fondo, el objetivo de Platón es la reforma de la *paideia* tradicional, de ahí que el tratado avance en la búsqueda de una continuidad entre la poesía y la filosofía. No hay que olvidar que en una sociedad como la griega, fundada sobre la tradición, las reformas corren a cargo de los filósofos y no de los historiadores<sup>16</sup>.

Pero la *República* no sólo es un libro atípico en cuanto a su estructura. Para el tema que nos ocupa, a saber, la tradición, es importante considerar la crítica que Platón realiza de la poesía, porque dicha crítica resulta cuando menos extraña para una mentalidad moderna acostumbrada a valorar la poesía desde un punto de vista estrictamente estético<sup>17</sup>. El lector siempre duda de la verdaderas intenciones de Platón y parece encontrarse no pocas veces en un callejón sin salida.

El análisis que propongo a partir de ahora se centra en los libros II y III de la *República* porque considero que en ellos reside la clave para entender no sólo la *República* sino también el camino de exégesis y hermenéutica de la tradición que ha iniciado Platón y que le lleva a conceptualizar la tradición misma. En este sentido, en estos dos libros están dados todos los fundamentos de la oralidad: composición, narración-comunicación y transmisión, es decir, tradición confiada a la memoria<sup>18</sup>.

## II.1. Las huellas de la tradición

En una sociedad que vive inmersa en la tradición, en donde la verdad tan sólo ha sido vista y alcanzada por los primeros, por «los antiguos», y en donde no existe otra posibilidad que aceptar lo que se dice y se transmite, resulta fundamental seguir el camino que marca la tradición como escalón previo a todo conocimiento. Al fin y al cabo, como bien nos recuerda Platón en el *Fedro*, si nosotros pudiésemos descubrir la verdad por nosotros mismos no seguiríamos ocupándonos de la *doxa*<sup>19</sup>. Es nuestra incapacidad para alcanzar la verdad la que nos obliga a considerar la tradición, esa mediación y lenguaje engarzado por la *doxa*<sup>20</sup>.

---

16 Arnaldo Momigliano lo explica con mucha claridad. Planteando el tema del cambio dentro de la historiografía antigua afirma lo siguiente: «Un rasgo interesante de esta historiografía del cambio es que deja libre al historiador para ser un tradicionalista en su corazón. O viceversa, el historiador era libre para recomendar el cambio. Mas debo admitir que no sé de ningún historiador griego o romano, de cuantos se nos han transmitido, que positivamente hayan recomendado el cambio... Los filósofos, más que los historiadores, recomendaban reformas» («La tradición y el historiador clásico» en *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 54) [el ensayo está publicado originalmente en *History and Theory*, XI, 3, 1972, pp. 279-293].

17 Véase el capítulo primero del importante libro de HAVELOCK, E.: *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994.

18 En un importante libro, *Poesía e pubblico nella Grecia antica*, Bari, 1984, B. GENTILI ha explicado que en toda cultura oral suelen concurrir tres condiciones simultáneamente o por separado: 1) oralidad de la composición; 2) oralidad de la comunicación; y 3) oralidad de la transmisión. (Véase el capítulo primero de la traducción castellana, *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona, Quaderns Crema, 1996).

19 Cf. *Fedro*, 274 C.

20 Según E. LLEDÓ, «estar en la tradición es, por consiguiente, tener la única posibilidad de experimentar, aunque sea de una manera subsidiaria e inercial la razón de un origen. Y por ello hay que preocuparse de las «opiniones de los hombres» (*El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 41).



Siguiendo esta línea de pensamiento, en el inicio del libro II de la *República*, los discursos de Glaucón y Adimanto acerca de la justicia tienen como objeto abrir el campo de la tradición. Platón enmarca dichos discursos en el terreno de la *doxa*, a saber, en el marco de la opinión de la mayoría (*polloi*) y en el marco de las tradiciones antiguas (*legomena*).

En concreto, en el prólogo de su exposición, Glaucón se expresa del siguiente modo:

«Retomaré el argumento de Trasímaco, y trataré primeramente de cómo dicen (φασιν) que es la justicia y de donde ha nacido; en segundo lugar, cómo todos los que la cultivan lo hacen contra su voluntad, como una necesidad, no como un bien; y en tercer lugar, mostraré también que es natural que así procedan, pues, según dicen (ὥς λέγουσιν) es mucho mejor la vida del injusto que la del justo»<sup>21</sup>.

Esta declaración de intenciones por parte de Glaucón es muy interesante para comprender el terreno en el cual se va a mover su discurso: toda la argumentación de Glaucón en torno a la justicia toma como punto de partida la opinión de la mayoría. La utilización del vocablo φασιν (358 C2) y de la construcción ὥς λέγουσιν (358 C6) opera en este sentido. Además, poco antes, Platón emplea el vocablo πολλοῖς (358 A4) para hacer significar que la alocución de Glaucón se sitúa en el terreno de la *doxa*, concretamente en el marco de la opinión de «los muchos», *polloi*<sup>22</sup>.

La exposición de Adimanto, por otra parte, se propone ir más lejos que la de su hermano Glaucón y se encauza directamente hacia las tradiciones (*legomena*). Aunque, en un principio, Adimanto parece referirse a las tradiciones poéticas exclusivamente, Platón nos hace ver inmediatamente que el discurso sobre las tradiciones incluye aquello «que se dice por poetas y privados» (ἰδίᾳ τε λεγόμενον καὶ ὑπὸ ποιητῶν, 363 E6-364 A1) acerca de la justicia y de la injusticia. Así, los relatos (λόγοι, 364 B2) que cuentan, tanto unos como otros, acerca de la virtud son los más asombrosos de todos<sup>23</sup>. Ahora bien, como testigos de estos relatos, *logoí*, emplea a los poetas<sup>24</sup>. Concretamente, Platón utiliza los *logoí* de Hesíodo y Homero, y, además, menciona los *bibloi* de Museo y Orfeo<sup>25</sup>. Todas estas narraciones quedan definidas en el texto platónico como tradiciones acerca de la virtud y del vicio, y la estimación que les conceden dioses y hombres. Y Platón emplea la palabra λεγόμενα (365 A5) para hacer referencia a ellas.

Aún más importante es lo que, a continuación, dice Adimanto con respecto a esas tradiciones:

«¿Cómo pensaremos que, una vez escuchadas (ἀκουούσας), afectarán las almas de los jóvenes (νέων ψυχὰς) bien dotados y capaces de volar por encima de todas estas tradiciones (λεγόμενα) y de deducir de ellas de qué modo se ha de ser y por dónde hay que encaminar la vida para pasarla lo mejor posible?»<sup>26</sup>.

21 *República*, II, 358 B7-C6.

22 Toda la terminología utilizada por Glaucón en su discurso no deja lugar a dudas sobre el terreno en que se mueve: φασιν, 358 E3, 359 D1 y 362 C6; μυθολογοῦσιν, 359 D6; ὥς δόξειεν, 360 B4.

23 Cf. *República*, II, 364 B.

24 *República*, II, 364 C5-6: τοῖς λόγοις μάρτυρας ποιητὰς ἐπάγονται.

25 La mención de unos documentos —*bibloi*— bien puede hacer referencia a fragmentos de la sabiduría de Museo y Orfeo, empleados por sacerdotes y adivinos, posiblemente como referencia para los sacrificios. La anotación es interesante por cuanto significa el empleo de *bibloi* por parte de una minoría. En época de Platón ya circulaban los fragmentos de la tradición de Museo y Orfeo.

26 *República*, II, 365 A6-B1.



Varias consideraciones de alcance se pueden extraer de este fragmento platónico:

1.— Platón utiliza nuevamente la palabra λεγόμενα (365 A7) para referirse a las tradiciones<sup>27</sup>.

2.— El filósofo griego se sitúa en el plano de la oralidad al observar que estas tradiciones son escuchadas (ἀκουούσας, 365 A6) por los jóvenes. Nos encontramos ante fragmentos de los poetas que no son leídos sino escuchados.

3.— Todo ello está en relación con la función documental y pedagógica que ejercen los poetas en la cultura griega, pues contribuyen a cultivar el alma de los jóvenes.

La conclusión que extrae Adimanto de su exposición es de extraordinaria importancia para el desarrollo posterior de la *República*. Adimanto se expresa así:

«No obstante, si deseamos ser felices, se ha ir por este camino, según las huellas de las tradiciones transmiten» (ἀλλ' ὅμως, εἰ μέλλομεν εὐδαιμονήσῃν, ταύτη ἰτέον, ὥς τὰ ἔχνη τῶν λόγων φέρει)<sup>28</sup>.

Platón nos está señalando el sentido que tiene el estudio de la tradición como camino previo de conocimiento y felicidad. Fijémonos en sus palabras: «según las huellas de las tradiciones transmiten» (ὥς τὰ ἔχνη τῶν λόγων φέρει, 365 D2). La clave de este pequeño fragmento está en la traducción e interpretación de la palabra *logoi* y del verbo φέρω. El vocablo *logoi* hace referencia a las tradiciones. Dicha palabra ya ha sido empleada por Adimanto, en 364 B2, justo en el momento en que se inicia su análisis sobre los *logoi* más asombrosos de poetas y privados acerca de la virtud y de los dioses. Por su parte, he traducido el verbo φέρω por «transmitir», una de las acepciones menos utilizadas por los traductores. He tenido en cuenta que dicho verbo implica «llevar algo dentro de sí», algo que en este caso llevan las tradiciones y que se transmite. Finalmente, la palabra ἔχνη significa huella, señal, rastro, y el verbo ἔχνεύω tiene el sentido de «rastrear». El objetivo de Platón está claro: rastrear las tradiciones. Este pasaje así entendido es fundamental porque nos habla de la importancia de la tradición dentro de la obra platónica<sup>29</sup>.

En conclusión, los discursos de Glaucón y Adimanto, que toman como punto de referencia la opinión de la mayoría (*polloi*) y las tradiciones (*legomena*) respectivamente<sup>30</sup>, sirven como preámbulo al análisis de la tradición que se avecina en los libros II y III de la *República*.

## II.2. Poesía y mitología. La actividad de «mitologizar»

En el libro II de la *República*, Platón propone una investigación que da un giro al tratado<sup>31</sup>. La *paideia* pasa a ocupar el centro de la *República* platónica en la misma medida en que Platón

27 La palabra λεγόμενα aparece de nuevo, por tercera vez consecutiva, en 365 B5, para señalar el contenido de las tradiciones poéticas.

28 *República*, II, 365 D1-2.

29 No es raro que en su edición de la *República*, Pabón y Fernández Galiano hayan traducido este pasaje del siguiente modo: «En este caso, si aspiramos a ser felices no tenemos más remedio que seguir el camino que nos marcan las huellas de la tradición» (PABÓN, J.M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M.: *Platón: República*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, tomo I, pp. 69-70).

30 Al final de su exposición, Adimanto reconoce que, en el tema tratado, se ha considerado tanto la palabra de los muchos como de los eminentes (ὥς ὁ τῶν πολλῶν τε καὶ ἄρκων λεγόμενος λόγος, 366 B6-7). Es significativa la distinción que elabora Adimanto entre la palabra de la mayoría y la «palabra escogida», «palabra tradicionante», *legomenos logos*.



trata las relaciones entre poesía y mitología. Platón, a la sazón, nos presenta el terreno de la mitología no sólo como un campo de relatos transmitidos y modelados sino como un lugar de investigación y hermenéutica mediante el *logos*.

Sócrates expresa de un modo contundente los perfiles de la investigación con las siguientes palabras: «como mitologizando en un mito y guiando el tiempo libre con el *logos* eduquemos a los hombres» (ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογούντες τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας, 376 D9-10). A pesar de las dificultades que entraña la interpretación de este texto, Platón emplea las justas palabras: el vocablo *logos* expresa el sentido de investigación e interpretación que se propone Platón con respecto a las tradiciones antiguas, y que toma como modelo la poesía y los poetas. El carácter de investigación viene reforzado en el texto platónico por el empleo del término *scholē*. La palabra «mitologizar», en cambio, tiene el sentido de narración y composición de relatos<sup>32</sup>.

Ahora bien, el punto de partida de la hermenéutica platónica en la *República* es la *paideia* tradicional. Esto es lógico si se tiene en cuenta que la *paideia* de los griegos es un *descubrimiento* que procede de los antiguos, y en todo caso sería difícil *descubrir* otra<sup>33</sup>. La incapacidad para alcanzar la verdad por nosotros mismos obliga a considerar la tradición. Platón no discute, en este sentido, la autoridad de la *paideia* tradicional, sabe que la sabiduría es un patrimonio de los «primeros», de aquellos que contemplaron la verdad. La interpretación platónica se mueve, pues, entre el respeto por la autoridad de la tradición y el intento de ofrecer una nueva «lectura» de la *paideia*.

En todo caso, la hermenéutica platónica se inicia en la cultura *mousike* ya que ella incluye los mitos que se relatan a los niños y a los jóvenes, y dichos mitos contribuyen de forma decisiva al modelado de las almas<sup>34</sup>. En esta interpretación de los mitos, que emplea como modelo los relatos de los principales poetas, están dados todos los elementos que permiten relacionar oralidad, mitología y tradición.

Veamos cómo se dirige Sócrates a Adimanto en el preámbulo de esta exégesis de los mitos:

«¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente que los niños (παῖδας) escuchen mitos modelados (μύθους πλασθέντας ἀκούειν) por el primero que llega, y que en sus almas reciban (λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς) opiniones (δόξας) opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a mayores?»<sup>35</sup>

31 Cf. 376 C-D.

32 G. REALE realiza una interpretación sugerente de este fragmento. La idea de Reale es que, en dos pasajes de la *República* (II, 376 D9-E4; VI, 501 E2-5), Platón define su propio discurso como un *μυθολογεῖν*, en el sentido más amplio de narrar o contar, entendiendo que su discurso escrito no está conducido con un procedimiento de carácter estrictamente dialéctico. G. Reale, partiendo de la supremacía de la oralidad en la enseñanza platónica, llega a identificar discurso escrito, «mitologizar» y juego. De este modo, una mayor seriedad queda aplicada a lo que él denomina oralidad dialéctica (REALE, G.: *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, 1994, 13ª ed., pp. 82-86 (la 1ª ed. es de 1984). La idea que propongo, por el contrario, es que Platón explica la oralidad con la palabra «mitologizar». Ahora bien, no se trata de una oralidad dialéctica sino poética.

33 La expresión platónica es la siguiente: ἡ χαλεπὸν εὖρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἡρτημένης; (*República*, II, 376 E2-3). Este fragmento tiene una gran relación con otros que he mencionado arriba: *Fedro*, 274 C; *Fedón*, 85 C y 99 C-D.

34 Cf. *República*, II, 377 A-B.

35 *República*, II, 377 B5-9.



E inmediatamente, Sócrates continúa del siguiente modo:

«Primeramente, pues, según parece, debemos vigilar a los forjadores de mitos (μυθοποιούς) y admitirlos cuandos sean hermosos y rechazarlos cuando no; y persuadiremos a las ayas y a las madres (τροφούς τε καὶ μητέρας) para que cuenten (λέγειν) a los niños los [mitos] admitidos, moldeando sus almas (πλάττειν τὰς ψυχὰς) por medio de los mitos mejor que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que ahora cuentan (λέγουσι) se ha de rechazar la mayoría»<sup>36</sup>.

En estos dos fragmentos, que constituyen el prólogo de la hermenéutica platónica, están desarrollados los elementos necesarios para pensar en una interpretación oral de la mitología griega. Desarrollemos ahora estos elementos que se ponen en juego:

(1) Platón se mueve claramente en el plano de la oralidad y de la tradición al afirmar que los niños en su más tierna infancia escuchan mitos modelados. Nos encontramos, por tanto, ante la actividad de «escuchar» (ἀκούειν, 377 B6)<sup>37</sup>. En este sentido, los niños, como afirma Platón más adelante, deben «escuchar los más bellos *mythologemas* con respecto a la virtud»<sup>38</sup>. El efecto contrario se produce con otro tipo de mitos que no se deben escuchar y con respecto a los cuales es mejor, literalmente, «guardar silencio» (σιγᾶσθαι, 378 A4).

En principio, podría pensarse que esta oralidad de la mitología apunta exclusivamente a la infancia, pero, más adelante, en el transcurso de su exégesis, Platón ofrece alusiones sobre la forma en que los mitos se cuentan y se escuchan por parte de jóvenes y mayores en general<sup>39</sup>.

(2) El problema que plantean los mitos es que generan opiniones (δόξας, 377 B8) que los muchachos reciben en sus almas. Estas opiniones exigen, por tanto, un cuidado especial, porque de ellas puede brotar el conocimiento. A través de la δόξα puede surgir el saber.

La tradición, que es lenguaje mediatizado por la δόξα, contribuye a modelar, de este modo, las almas de los niños. La idea de Platón es que las opiniones recibidas (δόξαις, 378 D8) a determinada edad son «difíciles de borrar» y «constantes» (δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα, 378 D8-E1). La causa es bien sencilla: la tradición opera en la memoria y el lenguaje transmitido oralmente permanece de forma indeleble en el alma de los griegos, o lo que es lo mismo, en la memoria. La idea que sugiero es una posible identificación entre alma y memoria en toda la interpretación de los mitos que lleva a cabo Platón en los libros II y III de la *República*.

(3) Platón habla de mitos modelados (μύθους πλασθέντας, 377 B6) y de forjadores de mitos (μυθοποιούς, 377 B11), pero al mismo tiempo también menciona la actividad de contar o narrar (λέγειν, 377 C3). La distinción que opera aquí es aquella que se establece entre

36 *República*, II, 377 B11-C5.

37 Esta actividad es continuamente repetida en el texto platónico: ἀκούειν, 377B6; 378 A5; 380 A2; 380 B8; ἀκούσαι, 378 A6; ἀκούοντι, 378 B2.

38 *República*, II, 378 E2-3: κάλλιστα μυυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.

39 En 377 B, Platón utiliza la palabra joven (νέω) para referirse a esa edad en que el alma es más fácilmente modelada por los mitos. Más claramente aún, en 380 A1-2, el filósofo griego habla de determinadas palabras de la tradición que no deben escuchar los jóvenes (οὐδ'...ἀκούειν τοὺς νέους). En 377 D5-6, Platón habla de los falsos mitos que se han contado y aún se cuentan a los hombres (ἀνθρώποις).



narración y composición de relatos<sup>40</sup>. Para hacer referencia a la actividad de componer o modelar relatos, Platón utiliza preferentemente el verbo ποιέω, pero también los verbos πλάττω y συντίθημι<sup>41</sup>. Por su parte, el verbo λέγω nos remite directamente a la actividad de contar relatos.

En principio, Platón parece aplicar la acción de componer o modelar mitos a los poetas<sup>42</sup>, mientras que las ayas y ancianas (τροφούς τε καὶ μητέρας, 377 C2-3) se encargan de narrar los relatos. En este juego de la narración de mitos también participan los ancianos y las ancianas<sup>43</sup>. Pero el tema no es tan sencillo como parece. Para entender la hermenéutica platónica y la forma en que se expresa la relación entre poesía y mitología, hay que tener en cuenta que Platón propone un análisis que toma como modelo los «mitos mayores» dentro de la poesía. El objetivo del filósofo es indagar los mitos mayores porque el sello que imprimen es el mismo que los mitos menores, pero más fácilmente detectable<sup>44</sup>. Estos mitos mayores son lo que cuentan esencialmente Homero, Hesíodo y otros poetas, «pues son ellos quienes han compuesto (συντιθέντες) los mitos falsos que se han contado y aún se cuentan (ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι) a los hombres»<sup>45</sup>. Por tanto, hemos de pensar que la actividad de los poetas mezcla indistintamente la narración y la composición de relatos, y que Platón establece una distinción entre mitos mayores y mitos menores. Esta distinción puede funcionar en el mismo sentido que aquella que Platón realiza entre lenguaje público de la ciudad, a saber, la poesía, y lenguaje privado, es decir, la prosa<sup>46</sup>.

La palabra clave en todo este engranaje es el que se mezcla la actividad de narración y composición de relatos tradicionales es μυθολογεῖν. En principio, Platón aplica la actividad de «mitologizar» a los poetas, pues son ellos quienes modelan los relatos transmitidos. Los poetas deben conocer las pautas según las cuales se debe «mitologizar»<sup>47</sup>. No obstante, de modo conclusivo, Sócrates habla del siguiente modo en un pasaje importante:

«En cuanto a que la divinidad, que es buena, llega a ser causa de males para alguien, debemos oponernos por todos los medios a que se diga (λέγειν) o se escuche (ἀκούειν) en esta misma *polis*, si pretendemos que esté regida por la *eunomia*; ni el hombre más joven ni el más anciano *mitologizarán*, esté en verso o en prosa (μήτ'

40 La distinción entre narración (λέγειν) y composición (ποιεῖν) de relatos es clara en dos pasajes: 380 C6-8 y 383 A2-3.

41 Véase BRISSON, L.: *Platon, les mots et les mythes*, París, 1982, pp. 50-59.

42 La actividad de los poetas es modelar relatos —λογοποιεῖν— según queda claro en 378 D3.

43 Cf. *República*, II, 378 C-D.

44 Cf. *República*, II, 377 C-D. El método que Platón se propone en su investigación es el mismo que ya ha empleado al tratar el tema de la justicia: se trata en todo caso de observar cómo es la justicia en las *poleis* para pasar luego a investigar la justicia en cada hombre, «examinando la semejanza de lo más grande en la idea de lo más pequeño» (Cf. *República*, II, 368 C-369 A).

45 Cf. *República*, II, 377 D5-6.

46 En 363 E-364 A, Platón menciona los discursos de poetas y privados en el momento en que Adimanto inicia su exposición basándose en las tradiciones antiguas (*legomena*). En 366 E, Adimanto advierte que nadie ha tratado de demostrar ni en poesía ni en prosa que la justicia es el supremo bien.

47 Cf. *República*, II, 378 E-379 A.

48 *República*, II, 380 B6-C3.



ἐν μέτρῳ μήτε ἄνευ μέτρου μυθολογοῦντα), puesto que no serían tradiciones (λεγόμενα) piadosas, y ni son convenientes para nosotros ni armónicas entre sí»<sup>48</sup>.

Estas palabras de Sócrates permiten pensar que la actividad de «mitologizar» no es exclusiva de los poetas y su público sino que se establece sobre todo entre jóvenes y ancianos, y que es una actividad cuyo contenido son las tradiciones (*legomena*) y que concierne al «decir» y al «escuchar» (λέγειν, ἀκούειν); por lo tanto es una actividad esencialmente oral que afecta tanto a la narración como a la composición de relatos.

### II.3. Tradición y mentalidad oral

Desde que a partir de los años sesenta de esta centuria se ha planteado de forma minuciosa el carácter oral de la cultura griega siempre ha existido una tendencia a identificar la tradición con la experiencia poética y con lo que algunos críticos denominan «mentalidad homérica»<sup>49</sup>. El origen de esta identificación se halla en la interpretación que ofrece Platón de la poesía y la mitología en la *República*. Veamos ahora cómo se manifiesta esta mentalidad oral en el texto platónico y tomemos como punto de partida el inicio del libro III de la *República*.

Platón cierra con el libro II de la *República* su análisis de los modelos o pautas que deben seguir aquellos que cuentan y componen relatos con respecto a los dioses. Este análisis ha servido a Platón para mostrar las relaciones existentes entre poesía y mitología, y para explicar en qué consiste la actividad de «mitologizar». En el comienzo del libro III, el filósofo reflexiona sobre los relatos referidos al Hades y el inicio de su análisis no puede ser más concluyente:

«Borremos de la memoria...todas las cosas de esta índole» (Ἐξαλείψομεν ἅρα...πάντα τὰ τοιαῦτα)».<sup>50</sup>

En este fragmento, Platón se refiere a determinadas palabras (ἔπος, 386 C3) de Homero y otros poetas. Lo verdaderamente importante en la afirmación platónica es la idea de que hay que olvidar y eliminar de la memoria (porque es allí donde residen) determinadas palabras poéticas. La tradición funciona y opera en la memoria. El verbo ἔξαλείφω es fundamental en toda esta argumentación. La tradición literaria nos juega una mala pasada cuando traducimos este verbo por «borrar» simplemente, con lo cual no se capta el verdadero sentido de las palabras de Platón. Así, la idea que se halla implícita en el texto es que hay que eliminar determinadas palabras que se encuentran grabadas en la *memoria* de los griegos. El mismo sentido tiene la utilización del verbo διαγράφω en 387 B2. Platón hace referencia a la eliminación de algunos versos. Nuevamente, la tradición letrada confunde a los comentaristas de Platón, que suelen traducir este verbo con el sentido de «tachar». Sin embargo, el filósofo griego se está refiriendo de nuevo a «borrar» o «eliminar», pero de la memoria. Ello viene confirmado, a continuación, por el empleo del verbo «escuchar» (ἀκούειν, 387 B3). El problema de algunos versos es que, precisamente, son excesivamente poéticos y agradables al oído<sup>51</sup>. Hay que eliminarlos, por tanto, de la memoria. Platón está poniendo en solfa, de este modo, determinada actividad y

49 El más claro ejemplo es el libro de HAVELOCK, E.: *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963 [trad. castellana *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994].

50 *República*, III, 386 C3-4.



experiencia que se realiza a través de la boca y del oído. No se trata, en cualquier caso, de eliminar determinadas lecturas.

Siguiendo en la misma línea, también hay que suprimir palabras terroríficas y temibles que se encuentran en los relatos tradicionales. Y Platón utiliza el verbo ἀφαίρῃω para confirmar esa actividad<sup>52</sup>; este verbo puede significar «suprimir», pero también «ser desposeído o despojado» de algo. Se podría decir en este caso que los futuros guardianes deben ser desposeídos de palabras poéticas que funcionan en la memoria.

Finalmente, Platón también habla de eliminar las quejas y lamentos de los héroes en los mitos, y el verbo utilizado en el texto platónico en esta ocasión es ἐξαίρῃω<sup>53</sup>. Este verbo tiene el sentido general de «eliminar», pero también significa «echar fuera». El objetivo inherente en las palabras de Platón es, pues, el de «alejar» este tipo de relatos de las mentes y los oídos de los jóvenes.

La idea que trato de presentar en toda esta argumentación es que si se quiere comprender el texto platónico debemos tener en cuenta que la hermenéutica platónica se refiere a unos relatos que son escuchados y no a unos textos que son leídos.

Siguiendo en la misma línea de argumentación, el siguiente punto que voy a tratar es la forma en que la experiencia poética y la mentalidad oral quedan reflejadas en el texto de Platón. El filósofo emplea, así, por primera vez, el vocablo *mimesis* para referirse a la actividad poética. El más grande de los dioses, llega a decir Sócrates, «no debe ser representado de forma tan distorsionada» (μήτοι... ἄνομοίως μιμήσασθαι, 388 C2-3). Así tenemos, pues, que la poesía es, a los ojos de Platón, una especie de *mimesis*, de representación<sup>54</sup>. Ahora bien, los aspectos que definen esa *mimesis*, esa experiencia poética y su relación con la tradición oral son los siguientes:

(1) La actividad poética implica, en principio, composición y narración de relatos. Esta dos funciones están íntimamente relacionadas, de ahí que aparezcan juntas en el texto platónico como si se tratase de dos actividades que se desarrollan al mismo tiempo: «se ha de contar y componer... (λεκτέον τε καὶ ποιητέον, 387 C9). Esta dos funciones están en manos de los transmisores de la tradición.

(2) Uno de los rasgos que define la experiencia poética es la aceptación por parte del oyente del relato transmitido. La tradición se acepta y no se pone en duda. Platón emplea, en este caso, otro adjetivo verbal, ἀποδεκτέον (389 A7; 389 B1), para explicar que determinados relatos, por contra, no deben ser aceptados.

(3) La mentalidad oral lleva consigo una doble función que corresponde al receptor u oyente: «se ha de contemplar y se ha de escuchar (θεατέον τε καὶ ἀκουστέον), diciendo y obrando por parte de varones famosos... la perseverancia» (390 D1-3). Platón relaciona estas dos actividades, contemplar y escuchar porque, precisamente, formaban parte del mismo momento dentro de la actividad poética y oral. La recepción de un relato implica por parte del oyente una especie de ensimismamiento y de estado de contemplación.

51 Cf. *República*, III, 387B.

52 La forma verbal empleada por Platón es ἀφαίρετέα (387 C7).

53 La forma verbal empleada por Platón es ἐξαίρῃσμεν en 387 D1 y en 387 D4, y ἐξαίροῦμεν en 387 E9.

54 Sobre la relación entre poesía y *mimesis* dentro de la *República* de Platón es interesante el capítulo segundo del libro de HAVELOCK, E.: *Preface to Platon*, Cambridge, Mass., 1963.



(4) Contemplar y escuchar un relato representa tolerar y aceptar aquello que se cuenta. Aquí, Platón introduce un nuevo adjetivo verbal en forma de premisa: ἑατέον (390 D7), tolerar. En virtud de esto, existen algunas historias que no se deben aceptar.

(5) La experiencia poética viene generalmente acompañada del canto. En este respecto, Platón emplea el adjetivo verbal ᾄστέον (390 E2) para explicar que no se han de cantar determinados versos a los varones.

(6) Otro aspecto que define la experiencia poética y la mentalidad oral es la alabanza, la conmemoración. Ello se desprende de las siguientes palabras de Sócrates: «no se ha de alabar a Fénix...», en donde el filósofo griego hace uso de una nueva forma verbal relacionada con la actividad poética: ἐπαινετέον (390 E4).

(7) La transmisión de la tradición es un acto de comunicación que implica persuasión y creencia por parte del oyente. La tradición es un terreno de creencias. La cuestión es que Platón introduce otro adjetivo verbal, πειστέον (391 B5), que hace referencia al acto de persuadir, un aspecto clave en la experiencia poética.

Conclusión: La hermenéutica platónica nos conduce al hecho de que determinados relatos tradicionales no son piadosos ni verdaderos y, además, son «perjudiciales para quienes los escuchan» (Καὶ μὴν τοῖς γε ἀκούουσιν βλαβερά, 391 E4). La actividad poética queda, con estas palabras, encerrada claramente en el marco de la oralidad.

En relación a dichos relatos, Platón piensa, finalmente, que «se ha de poner fin a semejantes mitos» (παυστέον τοὺς τοιούτους μύθους, 391 E12). Platón emplea nuevamente un adjetivo verbal, παυστέον, del verbo παύω, que significa tanto «suprimir», «poner fin», como «desposeer». Si aplicamos este último sentido a la afirmación platónica nos encontramos ante el hecho de que el objetivo del filósofo griego es liberar algo que domina como una posesión el alma y la memoria de los griegos. La tradición implica una especie de posesión. Toda esta argumentación debe ser relacionada con ese «borrar de la memoria» del que Platón habla a principios del libro III.

En resumidas cuentas, a través del empleo de una serie de adjetivos verbales (λεκτέον y ποιητέον, «contar y componer»; ἀποδεκτέον, «aceptar»; θεατέον y ἀκουστέον, «contemplar» y «escuchar»; ἑατέον, «tolerar»; ᾄστέον, «cantar»; ἐπαινετέον, «alabar»; πειστέον, «persuadir»), el texto platónico muestra la relación existente entre mentalidad oral y tradición.

#### II.4. La transmisión de la tradición: poetas y mitólogos

La tradición no se encuentra exclusivamente en manos de los poetas. Existen otras prácticas de narración de carácter oral y otros agentes encargados de transmitir la tradición al margen de la actividad que desarrollan los poetas. El texto platónico se hace eco de ello mediante una serie de vocablos: λογοποιοί, μυθολόγος y λέγοντες.

El término λογοποιός aparece del siguiente modo en la discusión sobre la tradición: tras haberse ocupado de los relatos referidos a los dioses, los demonios, los héroes y el Hades, Sócrates afirma lo siguiente en relación a los discursos que se refieren a los hombres:

«...Poetas y prosistas hablan mal acerca de los hombres en lo más importante (ποιητὰ καὶ λογοποιοὶ κακῶς λέγουσιν περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα)»<sup>55</sup>.

55 República, III, 392 A13-B1.



Esta distinción que elabora Platón entre poetas y «narradores en prosa» es importante para comprender la forma en que Platón aborda el tema de la tradición. Centrémonos ahora en el vocablo λογοποιός. En un hermoso libro, *Atthis*, fundamental para entender las relaciones entre memoria, tradición e historia en el siglo V a.C. en Grecia, F. Jacoby ha explicado cómo el término λογοποιός, procedente de la tradición jónica, es reemplazado por el ático λογογράφος en la «historia» de Tucídides. Jacoby observa que Heródoto define como λογοποιός tanto a Hecateo (II, 143, 1 ; V, 36, 2) como a Esopo (II, 134, 3). En cambio, Tucídides llama a su propia actividad ξυγγραφεῖν (I, 1, 1) y γράφειν (V, 26, 1). Así mismo, podría haber formado el vocablo ξυγγραφεύς, pero prefiere la palabra λογογράφος porque con ella retiene el convencional λόγος al tiempo que innova con la segunda parte de la palabra. Tucídides, pues, combina tradición e innovación<sup>56</sup>.

La idea que pretendo sugerir es que en Platón la voluntad de tradición es todavía mayor al volver a emplear el vocablo λογοποιός. Platón sitúa a poetas y «narradores en prosa» en el marco de la mentalidad oral<sup>57</sup>. Esta idea está confirmada cuando, en el mismo contexto, Platón se refiere a la actividad que desarrollan tanto unos como otros: cantar y «mitologizar» (ᾶδεν τε καὶ μυθολογεῖν, 392 B5-6).

Esta distinción entre poetas y «prosistas» como narradores de la tradición nos conduce hacia otro problema relacionado con la transmisión de la tradición, y es la posible distinción entre poetas y *mitólogos*. El tema está planteado justamente en el momento en que Platón inicia su análisis de la λέξις, es decir, de la forma narrativa. Las palabras de Sócrates son las siguientes:

«¿Acaso no sucede que todo cuanto se dice por poetas y mitólogos (ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται) es una narración (διήγησις) de cosas que han pasado, de cosas que pasan y cosas que pasarán?»<sup>58</sup>.

En principio, el problema que plantea este texto a historiadores y críticos en general es que tienden a identificar la figura del poeta y del *mitólogo* como si se tratase de un mismo tipo de narrador oral. La identificación que opera aquí es aquella que se establece entre poesía y mitología, y la ecuación se plantea en los siguientes términos: todo poeta es un *mitólogo*<sup>59</sup>.

56 Sobre toda esta argumentación, véase JACOBY, F.: *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, p. 81 y 300, n. 28; también es importante, para el tema de la transmisión de la tradición, el capítulo que Jacoby dedica a los λόγοι ἄνδρες (pp. 215-225).

57 En la introducción a su obra, Tucídides sitúa en un mismo plano de interés hacia los tiempos antiguos tanto a poetas como a *logógrafos*: acerca de los asuntos de antigüedades, «los poetas han hecho himnos engrandeciéndolos... y los *logógrafos* los escribieron con el objeto de seducir a los oyentes...» (I, 21). En su discurso, Tucídides relega a poetas y *logógrafos* al terreno del mito. Véase AMORÓS, P.: «Lengua e historia en Platón. Oralidad y escritura, *mythologein* y *mythologia* en el *Timeo* y en el *Critias*», en *Lengua e historia. Homenaje A. Yelo*, (Antig. crist., XII) 1995, pp. 125-142, esp. 139-142.

58 *República*, III, 392 D2-3.

59 Esta identificación es sugerida por los historiadores a partir de afirmaciones platónicas repartidas por el texto. Así, en 394 B-C, Platón afirma «que hay un tipo de poesía y mitología...», y a continuación señala los diversos géneros narrativos que engloba la poesía. Con ello, Platón está simplemente integrando la poesía en el marco de la mitología, pero no identifica ambas. Igualmente, en 398 A-B, señala que la *polis* necesita «un poeta y *mitólogo* más austero y menos agradable», pero con ello no está necesariamente identificando la figura del poeta con la del *mitólogo*.



Ahora bien, si damos la vuelta al argumento podemos sugerir la siguiente pregunta: ¿acaso todos los mitólogos son poetas?<sup>60</sup> Y siguiendo en la misma línea: ¿no es posible que Platón esté integrando la poesía en el marco de la mitología? La idea que sugiero en este sentido es que, al igual que posteriormente en el *Critias* Platón integra la investigación de tiempos antiguos en la mitología, el objetivo del filósofo en esta ocasión es situar la poesía en el interior de la mitología a través de un proceso de reflexión y hermenéutica. Esto nos lleva a pensar que, en la obra platónica, el concepto de *mitólogo* es más globalizador que el de poeta, que con la palabra *mitólogo* Platón está refiriéndose a un tipo de narrador de historias de carácter oral que no tiene porque coincidir con el poeta. Este es el sentido que tienen afirmaciones platónicas tales como: «todos los poetas y todos los que cuentan algo...» (πάντες οἱ ποιηταὶ καὶ οἱ τι λέγοντες, 397 C8). En este párrafo, el vocablo λέγοντες, al igual que anteriormente μυθολόγος, tiene un sentido globalizador. Aquello que quiero hacer constar, por tanto, es que, a pesar de que el análisis platónico toma como modelo los poetas, Platón siempre deja entrever la posibilidad de que la tradición es un campo abierto a otro tipo de agentes transmisores de la oralidad.

## II.5. Oralidad y escritura: ἀκοή y ὄψις. *Mousike* y *grammata*. *Mousike* y *filosofía*

Fiel a su idea de seguir los pasos de la *paideia* tradicional, Platón llega a afirmar que la gimnasia y la *mousike* son dos artes concedidas por algún dios a los hombres para el «fogoso» y para el «filósofo»<sup>61</sup>. El objetivo de Platón, a la sazón, es presentar la *mousike*, bien encauzada, como un camino de preparación para la filosofía. Platón establece, así, una continuidad entre *mousike* y filosofía, de tal modo que la oralidad poética se convierte en la experiencia más apropiada para afrontar la oralidad dialéctica.

Para llegar a establecer esta continuidad, Platón empieza por definir con precisión el carácter y objeto de *mousike*: la educación musical debe impregnar el alma (o la memoria diría yo) de hermosos caracteres. Los consejos platónicos a los poetas funcionan en este sentido. El poeta, como un artesano más, es un modelador de imágenes (εἰκόνα) que moldea el carácter (ἦθος) de la juventud<sup>62</sup>. Se trata de evitar, entonces, que los jóvenes «crezcan entre imágenes del vicio como entre hierba mala»<sup>63</sup>. La obra de los poetas, como la de los artesanos, debe atender a la sencillez (εὐηθεία, 400 E1), tratando que los jóvenes vivan en un lugar sano «donde de las obras hermosas se atiende al ojo o al oído (πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν, 401 C7-8).

---

60 La respuesta no plantearía problemas a Aristóteles, quien consideraba como mitólogo a Heródoto en *La generación de los animales*, III, 5, 756 B, 5-10. También, en el mismo sentido, ¿acaso es posible pensar que la actividad de Odiseo como relator de historias en el palacio de Alcinoos ante los feacios no sea propiamente la de un aedo sino la de un mitólogo y fabulista? En la *Odisea* se dice que Odiseo cuenta sus aventuras como si se tratase de un aedo entendido (μῦθον δ' ὡς ὅτ' αἰδὼς ἐπισταμένους κατέλεξας, XI, 368). Fijémonos en las palabras: «como un aedo», ὡς...αἰδὼς. Pero realmente no es un aedo. Además, al final de su narración, se hace saber a Odiseo que no debe contar las cosas ya relatadas, es decir, la historia de Calipso (...εἰρημενα μυθολογεῖν, 450-453). Es evidente, pues, que no se ha de «mitologizar» aquello que ya ha sido mencionado. Tal como se describe en la *Odisea*, la actividad de Odiseo es la de un mitólogo, y no la de un aedo que acompaña su representación con el sonido de una canción y el tañido de una lira.

61 Cf. *República*, III, 411 E.

62 Cf. *República*, III, 401 B.

63 *República*, III, 401 B8-C1.



Platón se refiere aquí a los dos órganos sensoriales a los que atiende la obra de poetas y artesanos —ojo y oído— entendiendo que la producción de los poetas afecta al oído (ᾠκοή) y la de los artesanos en general al ojo (ὄψις). Este sentido en el que la poesía apunta hacia el oído, que en este fragmento aparece sugerido, está totalmente desarrollado hacia el final de la *República* cuando Platón afirma que la pintura es una *mimesis* que se dirige a la vista (ὄψις), y la poesía es *mimesis* dirigida al oído (ᾠκοή)<sup>64</sup>.

La cultura *mousike*, dentro de la cual se integran la poesía y los relatos tradicionales en general, configura por tanto la tradición ya que toda ella se transmite por la boca y el oído. El terreno de *mousike* es la tradición, y ello queda todavía más claro si cabe en la curiosa comparación que realiza Platón entre la educación musical (μουσικὴ τροφή, 401 D6) y la educación de las letras (γρομμμάτων, 402 A7). Platón establece diferencias entre ambas porque efectivamente se trata de dos cosas diferentes. Considera que la educación musical, gracias al ritmo y a la armonía, penetra en el interior del alma (o de la memoria) de forma vigorosa, y convierte al hombre en un *kalos kagathos* si es educado correctamente<sup>65</sup>. He aquí la gran importancia y la preponderancia de *mousike*. Sin embargo, la educación de las letras, *grammata*, bien conducida, tan sólo lleva a los hombres a convertirse en *grammatikoi*, hombres que saben leer y escribir<sup>66</sup>. Platón habla como si la educación de las letras fuese un terreno excluido y al margen de *mousike*. De hecho, en todo su análisis de la *paideia* de los jóvenes ésta es la primera vez que se mencionan las «letras», *grammata*. Esto se debe sin duda al hecho de que la «cultura musical» no apunta a las letras sino a la memoria.

No sabemos si Platón está «combatiendo en retaguardia»<sup>67</sup> al defender la oralidad de la cultura *mousike*, pero sí está claro que Platón refleja una situación concreta en la Atenas de la primera mitad del siglo IV a.C., en donde se plantea una continua dialéctica entre cultura oral y cultura escrita, sus funciones respectivas y su importancia.

En cualquier caso, la cultura *mousike* tal como es sugerida en el discurso platónico apunta hacia la filosofía. Así, en 411 C, Platón relaciona por primera vez en la *República*, al menos que yo sepa, la «música» y la «filosofía». Platón habla de aquellos que se abandonan a la gimnasia, del hombre que «no enlaza —percibe— la música y la filosofía»<sup>68</sup>, que «no comunica con la Musa de ninguna manera»<sup>69</sup>, que «no gusta ni de la enseñanza ni de la investigación ni participa de *logos* ni de otra *mousike*»<sup>70</sup>. Estas palabras de Platón sorprenden porque identifican aspectos

64 Cf. *República*, X, 603 B.

65 Cf. *República*, III, 401 D-402 A.

66 Cf. *República*, III, 402 A-B.

67 Esta es la expresión que emplea TURNER, Eric G. en su importante ensayo: «Los libros en la Atenas de los siglos V y IV a.C.», en CAVALLLO, G. (ed.): *Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 25-49 [trad. castellana de *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1975; el ensayo original de TURNER, E.G. fue publicado en 1952: *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Londres]. La idea de Turner es que Platón, «aun siendo un lector impenitente, está sosteniendo una batalla de retaguardia contra el efecto inhibitor que tiene la palabra escrita sobre el pensamiento: Platón se da cuenta de que ha pasado el tiempo en que podía anular el daño provocado por un libro demostrando públicamente la ignorancia culpable del autor. En los treinta primeros años del siglo IV los libros se han establecido firmemente y su tiranía continúa aún» (p. 44).

68 *República*, III, 411 C5: μουσικῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας μὴ ἀπτηται.

69 *República*, III, 411 C9-D1: μηδὲ κοινωνῇ Μούσης μηδαμῇ.

70 *República*, III, 411 D2-3: ἅτε οὔτε μαθήματος γευόμενον οὐδενὸς οὔτε ζητήματος, οὔτε λόγου μετέσχον οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς.



de la *mousike* y de la filosofía, hasta tal punto que aquel hombre que se abandona definitivamente a la gimnasia se convierte en un enemigo del *logos* y de la Musa al mismo tiempo, y no recurre jamás a las palabras para persuadir<sup>71</sup>.

Siguiendo en su énfasis en relacionar la «música» y la «filosofía», Platón observa que dos artes, la gimnasia y la *mousike* han sido concedidas por alguna divinidad para el «fugoso» y el «filósofo»<sup>72</sup>. La idea de Platón es vincular la gimnasia al «fugoso» y la *mousike* al «filósofo», al amante del saber, de modo que se puede decir que no hay ruptura entre *mousike* y filosofía. El planteamiento no es, pues, analizar la forma en que la filosofía sustituye a la poesía en el marco de la *paideia* [hay que partir de la idea de que la palabra *mousike* se refiere a la poesía], sino el sentido en que la palabra del «filósofo» continúa la palabra del «músico o poeta».

## II.6. *Mythos* (oralidad de la composición y narración) y *pheme* (oralidad de la transmisión)

El punto más elevado de toda la hermenéutica platónica de los mitos tradicionales se alcanza en el final del libro III de la *República*, en el momento en que el filósofo griego se decide a contar un mito para dar firmeza a su discurso sobre la tradición y corroborar las funciones que cada hombre debe realizar en la *polis* modelada mediante el *logos*<sup>73</sup>. Platón se dispone a utilizar un recurso, una invención (*μηχανή*, 414 B8), consciente de que un mito es una palabra que expresa origen y está llena de saber. El objetivo es persuadir a los gobernantes o, en cualquier caso, al resto de la *polis*, mediante una «mentira noble»<sup>74</sup>.

Esta invención, esta «mentira noble» que va a contar Sócrates queda definida como un mito en dos ocasiones<sup>75</sup>. En el preámbulo del relato, Sócrates se dirige a Adimanto en los siguientes términos:

«No se trata de nada nuevo, dije, sino de algo fenicio, ocurrido muchas veces ya antes, según dicen los poetas y han persuadido; pero entre nosotros no ha sucedido ni creo que suceda, pues se necesita de mucho poder de persuasión para llegar a convencer»<sup>76</sup>.

En este prefacio al mito, Sócrates expone algunos de los rasgos del relato:

1.— No es una narración nueva, *kainos*. En este sentido, la utilización de la palabra *Φοινικικόν* (414 C4) puede sugerir que se trata de un relato de origen fenicio, o bien tan sólo de un caso fenicio.

71 *República*, III, 411 D7-8: Μισόλογος δὴ οἶμαι ὁ τοιοῦτος γίνεται καὶ ἄμουσος, καὶ πειθοὶ μὲν διὰ λόγων οὐδὲν ἔτι χρῆται.

72 *República*, III, 411 E4-6: δύο τέχνα θεὸν ἔγωγ' ἂν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικὴν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον.

73 Esta es la expresión utilizada por Platón en dos ocasiones: εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, 369 A5-6; τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν, 369 C9.

74 Platón habla en este contexto por referencia a dos fragmentos de la *República*: en 382 C-D, se refiere a la mentira expresada en palabras, aquella que es un fármaco útil para los hombres —no para los dioses— en determinadas ocasiones (frente a los enemigos; para evitar una locura de los amigos; y cuando en asuntos de mitología se desconocen los hechos antiguos); en 398 B, la mentira es un remedio útil y válido tan sólo para los gobernantes.

75 μύθου, 415 A2; μῦθον, 415 C7.

76 *República*, III, 414 C4-7: Μηδὲν καινόν, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ Φοινικικόν τι, πρότερον μὲν ἤδη πολλαχοῦ γεγονός, ὥς φασιν οἱ ποιηταὶ καὶ πεπείκασιν, ἐφ' ἡμῶν δὲ οὐ γεγονός οὐδ' οἶδα εἰ γινόμενον ἂν, πείσαι δὲ συχνῆς πειθοῦς.



2.— Este relato ha sido empleado por la tradición poética (ὥς φασιν οἱ ποιηταί, dice el texto, 414 C5), que se ha caracterizado por su capacidad de persuasión (πεπείκασιν, 414 C5-6).

3.— El relato resulta difícilmente creíble en el presente y requiere un gran poder de persuasión para que llegue a suceder. «Entre nosotros no ha sucedido» (οὐ γεγονός, 414 C6), llega a afirmar Sócrates. En el pasado, sin embargo, ha ocurrido «muchas veces» (πολλαχού γεγονός 414 C5). Un relato, pues, sucede, tiene vida en el momento en que es contado y creído por el oyente en un acto de persuasión por parte del narrador. Para que un relato tome carta de naturaleza en la *polis* será necesario, como luego veremos, que el rumor haga su camino.

El mito propiamente dicho se inicia de una forma un tanto truncada, y tiene todos los rasgos de una invención platónica combinada con elementos de la tradición. Se trata de persuadir a los gobernantes, militares, y la *polis* entera en la creencia siguiente: «...que nosotros hemos criado y educado a los mismos como algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad habían estado bajo tierra, modelándose y creciendo tanto ellos mismos como sus armas y demás enseres fabricados; y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse por el territorio en el cual viven, como por una madre y nodriza, y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hijos de la misma tierra»<sup>77</sup>.

El relato se interrumpe en este punto, y tras un comentario de Glaucón, Sócrates afirma lo siguiente: «...escucha ahora lo restante del mito» (ἄκουε καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου, 415 A1-2). He aquí el relato: «Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad —diremos mitologizando (μυθολογοῦντες) a los mismos—. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los auxiliares, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o un hijo de oro de un padre de plata y de modo semejante entre los demás. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de los hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. Y si de éstos, a su vez, nace alguno con mezcla de oro o plata, tras apreciar su valor, lo pulirán como guardián o como auxiliar, respectivamente, pues, según un oráculo, la ciudad perecerá cuando lo custodie un guardián de hierro o de bronce»<sup>78</sup>. Hasta aquí el relato, posiblemente inspirado en Hesíodo<sup>79</sup>.

El problema, para Platón, es persuadir (πειθεῖν, 415 C7) de este mito (μῦθον, 415 C7) a los ciudadanos. Para Glaucón no hay procedimiento posible. Habrá que esperar a los hijos de los ciudadanos a quienes se dirige dicho mito, y a futuras generaciones para hacer creíble el relato. El tiempo de la transmisión de la palabra, de la tradición, es posterior, así, al de la composición y narración de un relato.

Con todo, lo más interesante de este mito de invención platónica es el final: ¿cómo se transmite un mito y adquiere «carta de naturaleza» en la *polis*? Este es el momento de la

<sup>77</sup> República, III, 414 D4-E6.

<sup>78</sup> República, III, 415 A2-C6.

<sup>79</sup> Cf. República, VIII, 546 E-547 A.



transmisión de la palabra, de *pheme*. Platón concluye de este modo: «la tradición guía —trae en la memoria—» (ἡ φήμη ὁγύγη, 415 D6). Estas palabras son definitivas porque expresan el sentido en que actúa el rumor y la tradición tomando un relato —mito—, que ha sido narrado (μυθολογοῦντες, 415 A3) y escuchado (ἄκουε, 415 A1), y llevándolo a la memoria colectiva<sup>80</sup>. El mito queda atrás. Lo importante es contarlo y dejar luego que *pheme* actúe, para que el relato pueda ser aprehendido por generaciones siguientes, que contarán y repetirán el mito como si fuera propiamente suyo.

### III. PLANTEAMIENTOS Y SUGERENCIAS

A modo de conclusión voy a señalar algunos de los aspectos más interesantes del texto platónico, que pueden ser el germen de futuros estudios:

(1) En los libros II y III de la *República*, Platón ofrece una hermenéutica, una lectura de la tradición diferente al método alegórico, a la *hyponoia* empleada por los sofistas. La hermenéutica platónica toma como modelo los «mitos mayores», es decir, los mitos contados por Hesíodo, Homero y otros poetas. Sin embargo, el campo de la mitología y de la tradición es mucho más amplio. En este sentido, la identificación entre mito, poesía y tradición debe ser desestimada. Un primer paso sería indagar concienzudamente sobre el vocablo μυθολογία y tratar de definir de forma clara la relación entre esta palabra y la tradición tal como se expresa en el texto platónico.

(2) La transmisión de la tradición no está exclusivamente a cargo de los poetas. Existen otros agentes transmisores de la tradición: ayas, madres y ancianos. Ahora bien, un aspecto interesante sería el estudio del sentido en que Platón habla de componer y contar relatos. Al respecto, el vocablo μυθολογεῖν puede ofrecer buenas perspectivas. Siguiendo el mismo hilo conductor, una de las sugerencias posibles puede ser analizar los perfiles de las palabras μυθολόγος y λογοποιός. No olvidemos que Platón vuelve a emplear el jónico λογοποιός allí donde Tucídides emplea el ático λογογράφος.

(3) La poesía es el lenguaje público de la *polis* todavía en época platónica. Sin embargo, Platón suele distinguir entre lenguaje público y lenguaje privado. Un aspecto digno de estudio es la relación existente entre lenguaje privado, prosa y tradición dentro de la obra platónica.

(4) Determinados pasajes de la *República* dejan entrever la posibilidad de que, al plantear el tema de la tradición, Platón establezca una identificación entre alma (ψυχή) y memoria (μνήμη). Es como si Platón pretendiera establecer una continuidad entre ambos conceptos. La importancia de la memoria para una sociedad inmersa en la tradición tiene su continuidad en la expresión platónica: el modelado de las almas. La memoria como lugar donde opera la tradición tiene su equivalente en el alma, como espacio en donde se imprime la memoria y el conocimiento. He aquí que el alma y la memoria son los lugares donde se almacenan las palabras. No conozco, en este respecto, ningún estudio que relacione ambos conceptos.

(5) Una idea frecuentemente extendida entre los estudiosos desde los años sesenta de esta centuria es la de revolución cultural y literaria en época platónica. En este sentido, está claro que Platón defiende la continuidad de la tradición cultural griega representada por *mousike* como

---

<sup>80</sup> He juzgado oportuno, en este sentido, tener en cuenta una de las acepciones que tiene el verbo ἄγω, «traer en la memoria».



paso previo a la filosofía, es decir, la continuidad entre oralidad poética y oralidad dialéctica. La dificultad estriba en conjugar la idea de revolución cultural y literaria dentro del mundo griego, y la idea de continuidad cultural defendida dentro de la obra platónica. Al respecto, quizá una vía posible sea analizar la forma en que Platón combina el radicalismo conceptual con el respeto por la tradición.

(6) La hermenéutica o interpretación de la tradición permite a Platón la clarificación de conceptos: *mythos* es la palabra transmitida, y *pheme* es la palabra que manifiesta el hecho de la transmisión. En todo momento, la palabra que se transmite es escuchada. Esta asimilación oral de la tradición se expresa con el vocablo *akoe*. Un estudio de la relación entre estos tres conceptos puede ser definitiva para comprender el tema de la tradición.

(7) Una teoría general del mito, y del sentido que tiene el vocablo *mythos* en Platón podría expresarse en los siguientes términos: la palabra *mythos* significa en Platón, por una parte, relato modelado, construido, de invención platónica, aunque mantenga elementos de la tradición (es el caso del mito que cierra el libro III de la *República*), y que no implica transmisión. Precisamente éste es el objetivo que se pretende al ser narrado el mito; por otra parte, *mythos* expresa en sí mismo una tradición. En este sentido, el mito no se narra porque ya es conocido y está asimilado en la memoria de los griegos.

Estas sugerencias no pretenden ser exhaustivas ni agotan el campo de la tradición. Tan sólo funcionan como un punto de referencia para el planteamiento de problemas.

• A modo de sugerencia final, pasaré revista a un texto del gran historiador alemán J.G. Droysen. En su famosa disertación, *Historik*, Droysen examina de forma muy hermosa la forma en que la tradición opera en la juventud de los pueblos. Aquello que ha sido transmitido, que ha sido adquirido por la costumbre nos domina hasta que interviene la reflexión. En ese momento, crucial en cualquier cultura, «lo primero habrá de ser poner en tela de juicio lo que hasta entonces habíamos tenido y creído, para adquirirlo de nuevo y seguramente mediante el examen y la fundamentación»<sup>81</sup>. Al leer estas palabras de Droysen me viene a la memoria el sentido de la obra platónica, y la forma en que Platón se apropia de la tradición después de haberla puesto en tela de juicio.

Y en el centro de todo este análisis, Droysen recuerda las palabras de Goethe: «lo que has aprendido de tus padres, adquiérelolo para poseerlo»<sup>82</sup>. Estas hermosas y enigmáticas palabras sin duda alguna habrían sido del agrado de Platón.

#### IV. BIBLIOGRAFÍA SELECTA

(Principalmente de trabajos recientes)

- P. Amorós, «Lengua e historia en Platón: oralidad y escritura, *mythologein* y *mythologia* en el *Timeo* y en el *Critias*», *Lengua e Historia. Homenaje A. Yelo*, (Antig. crist. XII), 1995, 125-142.  
J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981.  
P. Boyer, *Tradition as Truth and Communication: a Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, 1990.

81 DROYSEN, J.G.: *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la Historia*, Barcelona, Alfa, 1983, p. 45 [trad. castellana de *Historik-Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, ed. R. Oldenburg Verlag, Munich y Viena, 1977].

82 DROYSEN, J.G.: *Histórica*, ed. cit., p. 44.



- L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976.
- L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, París, 1982.
- J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 4 vols., Berlín-Stuttgart, 1898-1902 (trad. castellana, *Historia de la cultura griega*, 5 vols., Barcelona, Iberia, 1974).
- A. Burns, «Athenian Literacy in the Fifth Century B. C.», *JHI*, XLII, 1981, 371-387.
- J. Burnet, *Platonis opera. Tomo IV: Republic*, Oxford, ed. 1992.
- C. Calame, *Le récit en Grèce ancienne. Enonciations et représentations de poètes*, París, 1986.
- C. Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Ginebra, 1988.
- G. Cambiano, L. Canfora y D. Lanza (ed.), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Vol. I: La produzione e la circolazione del testo. Tomo I: La polis*, Roma, 1992.
- L. Canfora, «Della logografia ionica alla storiografia attica», en R. Bianchi Bandinelli (ed.), *Storia e civiltà dei Greci*, II, 3, Milán, 1978, 351-419.
- M. Cantilena, «Oralisti di ieri e di oggi», *Q. U. C. C.*, N. S., XIII, 42, 1983, 165-186.
- A. Capizzi, «Il nesso mythos-logos in Platone», *Discorsi*, IX, 1989, 309-325.
- G. R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, Turín, 1982.
- J. Cascajero, «Escritura, oralidad e ideología. Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la historia antigua», *Gerión*, XI, 1993, 95-144.
- G. Cavallo (ed.), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1975 (trad. castellana, *Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, Alianza, 1995).
- G. Cerri, «Il passaggio dalla cultura orale alla cultura di comunicazione scritta nell'età di Platone», *Q. U. C. C.*, VIII, 1969, 119-133.
- «Platone inventore di miti: persuadere narrando», *AION* (filol.), IX-X, 1987-1988.
- *Platone sociologo della comunicazione*, Milán, 1991.
- G. Cerri (ed.), *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell'antichità e nel medioevo*, Roma, 1986.
- Y. Congar, «Tradition», *Dictionnaire des religions*, París, 1984.
- L.M. Chauvet, «La notion de tradition», *La Maison-Dieu*, n° 178, 7-46.
- J.A. Davidson, «Literature and Literacy in Ancient Greece, I», *Phoenix*, XVI, 3, 1962, 141-156.
- «Literature and Literacy in Ancient Greece, II: Caging the Muses», *Phoenix*, XVI, 4, 1962, 219-233.
- J. Derrida, «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, París, 1972, 71-197.
- M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, París, 1981. (Trad. castellana, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985).
- «L'écriture inventive: entre la voix d'Orphée et l'intelligence de Palamède», *Critique*, 475, 1986, 1225-1234.
- *L'écriture d'Orphée*, París, 1989 (trad. castellana, *La escritura de Orfeo*, Barcelona, Península, 1990).
- M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1988.
- *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture et historicité*, París, 1994.
- J.G. Droysen, *Historik-Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Munich y Viena, ed. Verlag, 1977 (trad. castellana, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la Historia*, Barcelona, Alfa, 1983).
- L. Edmunds, «Oral Story-Telling and Archaic Greek Hexameter Poetry», *V Coloquio internacional de Filología Griega*, Madrid 2-5 marzo, 1994.



- L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore-Londres, 1990.
- C. Eggers Lan, *Platón: República*, Madrid, Gredos, 1988.
- G.F. Else, «Imitation in the Fifth Century», *CPh*, LIII, 1958, 73-90.
- H. Erbse, «Platon und die Schriftlichkeit», *A&A*, XI, 1962, 7-20.
- M. Erler, «Platons Schriftkritik im historischen Kontext», *AU*, XXVIII, 4, 27-41.
- M. Fantuzzi, «Oralità, scrittura, auralità. Gli studi sulle tecniche della comunicazione nella Grecia antica», *L&S*, XV, 1980, 593-612.
- G.R.F. Ferrari, «Orality and Literacy in the Origin of Philosophy», *AncPhil*, IV, 2, 1984, 194-205.
- M.I. Finley, «Myth, Memory and History», *H&T*, IV, 1965, 281-305.
- «Censura nell'antichità classica», *Belfagor*, XXXII, 1977, 605-622.
- «The Ancient Historian and his Sources», en E. Gabba (ed.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, I, Como, 1983, 201-214.
- R. Finnegan, *Literacy and Orality*, Oxford-Nueva York, 1988.
- J.M. Foley, *Oral-Formulaic Theory and Research: an Introduction and Annotated Bibliography*, Nueva York-Londres, 1985.
- P. Friedländer, *Platon. Band I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlín, ed. De Gruyter, 1964 (trad. castellana, *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Madrid, Tecnos, 1989).
- K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Nápoles, 1984.
- D. Gallop, «Plato and the alphabet», *PhR*, LXXII, 1963, 364-376.
- B. Gentili, «Cultura dell'improvviso. Poesia orale colta nel Settecento italiano e poesia greca dell'età arcaica e classica», *Q.U.C.C.*, N. S. , 6, 35, 1980, 17-59.
- *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari, 1984 (trad. castellana, *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona, Cuaderns Crema, 1996).
- B. Gentili y G. Paioni (ed.), *Oralità: cultura, letteratura, discorso*, Roma, 1985.
- B. Gentili y G. Cerri, *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari, 1983.
- L. Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961.
- S. Gozzoli, «Una teoria antica sull'origine della storiografia greca», *SCO*, XIX-XX, 1970-1971, 158-211.
- F. Graf, *Griechische Mythologie*, Munich-Zurich, 1985.
- J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977 (trad. castellana, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985).
- J. Goody y I. Watt, «The Consequences of Literacy», en J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968, 27-68 (trad. castellana, *Escritura en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa, 1996).
- W.Ch. Greene, «The Spoken and the Written Word», *HSPH*, LX, 1951, 23-59.
- N. Gulley, «Homer, Plato and the Two Cultures», *CR*, XIV, 1964, 31-33.
- M. Halbwachs, *La mémoire collective*, París, 1950.
- F.D. Harvey, «Literacy in the Athenian Democracy», *REG*, LXXIX, 1966, 585-635.
- E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963 (trad. castellana, *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994).
- *Origins of Western Literacy*, Toronto, 1976.
- *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, 1982.



- «The Orality of Socrates and the Literacy of Plato», en E. Kelly (ed.), *New Essays on Socrates*, Washington, 1984, 67-93.
- *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven-Londres 1986 (trad. castellana, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, Paidós, 1996).
- E. Havelock y J.P. Hershbelt (ed.), *Communication Arts in the Ancient World*, Nueva York, 1978.
- E. Heitsch, *Platon und die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Maguncia, 1987.
- E. Hobsbawm y T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.
- K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, 1985.
- F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín, 1923-1958.
- *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949.
- W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vols., Berlín, 1934-1947 (trad. castellana, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, FCE, 1985).
- L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961.
- W. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Filadelfia, 1983.
- F.G. Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford, 1951.
- G.S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962 (trad. castellana, *Los poemas de Homero*, Barcelona, Paidós, 1985).
- *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge, 1976.
- B.M.W. Knox, «Silent Reading in Antiquity», *GRBS*, XIX, 1968, 432-445.
- «Books and Readers in the Greek world», en P. Easterling y B. M. W. Knox (ed.), *Cambridge History of Classical Literature*, Vol. I, Cambridge, 1985, cap. I, I.
- J. Labarbe, «De l'oral à l'écrit dans la Grèce archaïque», *BAB*, LXVII, 1981, 30-66.
- G. Lanata, *Poetica preplatonica. Testimonanze et frammenti*, Florencia, 1963.
- G. Lenclud, «Qu'est-ce que la tradition?», en M. Detienne (ed.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, 1994, 25-44.
- T.M. Lentz, *Orality and Literacy in Hellenic Greece*, Carbondale-Edwardsville, 1989.
- O. Longo, «Scrivere in Tuciddide: comunicazione e ideologia», en E. Livrea y G.A. Privitera (ed.), *Studi in onore di A. Ardigizone*, I, Roma, 1978, 519-554.
- *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica*, Nápoles, 1981.
- P. Loraux, «L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire», en M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1992, 420-455.
- A. Lord, *A Singer of Tales*, Cambridge, Mass., 1960.
- E. Lledó, *La memoria del Logos*, Madrid, 1984.
- *El silencio de la escritura*, Madrid, 1991.
- *El surco del tiempo*, Barcelona, 1992.
- M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto, 1962 (trad. castellana, *La Galaxia Gutenberg*, Madrid, Aguilar, 1969).
- D.G. Miller, *Improvisation, Typology, Culture and «The New Orthodoxy»*. *How «Oral» is Homer?*, Lanham-Nueva York-Londres, 1982.
- A. Momigliano, «Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale», *AAT*, XCVI, 1961-1962, 186-197.
- «Tradition and the Classical Historian», *H&T*, XI, 1972, 279-293.



- «The Historians of the Classical World and their Audiences: Some Suggestions», *ASNPser.*, CXI, 8, 1, 1978, 59-75.
- I. Morris, «The Use and Abuse of Homer», *ClAnt*, V, 1986, 81-128.
- G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca y Londres, 1990.
- G.F. Nieddu, «Alfabetismo e diffusione sociale della scrittura nella Grecia arcaica e classica: pregiudizi recenti e realtà documentaria», *S&C*, VI, 1982, 233-261.
- «Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica: note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica», *S&C*, VIII, 1984, 213-261.
- «La metafora della memoria come scrittura e l'immagine dell'anima come deltos», *QS*, X, 19, 1984, 213-219.
- J. A. Notopoulos, «Mnemosyne in Oral Literature», *TAPhS*, LXIX, 1938, 465-493.
- W. Ong, *Orality and Literacy. The technologizing of the Word*, Londres-Nueva York, 1982 (trad. castellana, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Buenos Aires, FCE, 1993).
- M. Ostwald, «Was there a Concept of ἄγραφος νόμος in Classical Greece?», en *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos (Phronesis, Suppl. 1)*, Assen, 1973, 70-104.
- J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, *Platón: La República*, 3 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969.
- M. Parry, *The Making of the Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, (ed. A. Parry), Oxford, 1971.
- G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, 1994.
- M.D. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, París, 1986.
- K. Robb, *The Progress of Literacy in Ancient Greece*, Los Angeles, 1971.
- *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Nueva York-Oxford, 1994.
- K. Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Illinois, 1983.
- W. Rösler, «Alte und Neue Mündlichkeit. Über kulturellen Wandel im antiken Griechenland und heute», *AU*, XXVIII, 4, 4-26.
- J.J. Rousseau, «Essai sur l'origine des langues: où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale», en *Oeuvres de J. J. Rousseau* (21 vols., 1820-1823), París, vol. 13, *Ecrits sur la musique*, 143-221 (trad. castellana, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Torrejón de Ardoz, 1980).
- F. Sartori, «Libri e librai nel mondo antico», *A&R*, XIII, 1968, 1-17.
- G. Schepens, *L'autopsie dans la méthode des historiens grecs du V siècle avant J. C.*, Bruselas, 1980.
- A. Schnapp-Gourbeillon, «Naissance de l'écriture et fonction poétique en Grèce archaïque: quelques points de repère», *Annales (E.S.C.)*, XXXVII, 1982, 713-723.
- Ch. Segal, «The Myth was saved: Reflections on Homer and the Mythology of Plato's *Republic*», *Hermes*, CVI, 2, 1978, 315-336.
- E. Shils, *Tradition*, Londres y Boston, 1981.
- M. Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.C.*, París, 1982.
- B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlín, 1924.



- *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Gotinga, 1978.
- J. Svenbro, *La parole et le marbre: aux origines de la poésie grecque*, Lund, 1976.
- *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988.
- Th.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín, 1985 (trad. italiana, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milán, 1992).
- *Come leggere Platone*, Milán, 1991.
- H. Tarrant, «Orality and Plato's Narrative Dialogues», en I. Worthington (ed.), *Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, 1996, 129-147.
- J. Tate, «Imitation in Plato's *Republic*», *CQ*, XXII, 1928, 16-23.
- «Plato and Imitation», *CQ*, XXVI, 1932, 161-169.
- R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, 1989.
- *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1992.
- E.G. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B. C.*, Londres, 1952.
- A. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, (*Er, Revista de Filosofía*), Sevilla, 1993.
- J. Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, 1961.
- *Oral Tradition as History*, Londres y Nairobi, 1985.
- M. Vegetti, «Dans l'ombre de Thoth. Dynamique de l'écriture chez Platon», en M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1992, 387-419.
- M. Vegetti (ed.), *Oralità, scrittura, spettacolo*, Turín, 1983.
- J.P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, ed., París, 1987 (trad. castellana, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992).
- P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, 1983 (trad. castellana, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Barcelona, Granica, 1987).
- G.B. Vico, *La scienza nuova terza*, Nápoles, 1744 (trad. castellana, *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995).
- R.W. Wallace, «Frammentarietà e trasformazione: evoluzioni nei modi della comunicazione nella cultura ateniese fra V e IV sec.», *Q.U.C.C.*, N. S. 46, 1, 1994, 7-20.
- R. Weil, «Lire dans Thucydide», en J. Binger (ed.), *Le monde grec. Hommages à Cl. Preaux*, Bruselas, 1975, 162-168.
- H.D. Westlake, «LEGETAI in Thucydides», *Mnemosyne*, XXX, 4, 345-362.
- R. Whitaker y E. Sienaeert (ed.), *Oral Tradition and Literacy: Changing Visions of the World*, Durban, 1986.
- I. Worthington (ed.), *Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, 1996.
- F.A. Yates, *The Art of Memory*, Londres, 1966.
- P. Zunithor, *Introduction à la poésie orale*, París, 1983.



## **TRANSFERENCIAS ENTRE LOS MISTERIOS Y EL CRISTIANISMO: PROBLEMAS Y TENDENCIAS<sup>1</sup>**

C. MARTÍNEZ MAZA y J. ALVAR

### **RESUMEN**

El artículo estudia desde un punto de vista crítico los ritos místéricos paganos y qué hay de verdad en su posible relación con el cristianismo.

**Palabras clave:** ritos místéricos, cristianismo.

### **ABSTRACT**

This paper studies mysterious pagan rituals from a critical point of view and examines their possible relationship with Christianity.

**Key words:** mysterious pagan rituals, Christianity.

A la hora de abordar el análisis de las transferencias entre cultos místéricos y Cristianismo, la principal dificultad estriba en que el carácter de los factores que han de tenerse en consideración es fundamentalmente ideológico. Con frecuencia, la propia naturaleza de tales factores justifica la ausencia de un correlato tangible que pudiera servir de vía de penetración a dichos sistemas ideológicos y a las posibles influencias que ocasionó su contacto. A ello hay que añadir la escasez de fuentes documentales que consiguientemente proporcionan una información vaga

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Área de Historia Antigua. Universidad de Huelva.

1 Este trabajo ha sido realizado en el contexto del proyecto de investigación «Los cultos místéricos en la parte occidental del Imperio Romano» (PB 90 238) financiado por la DGICYT.



e inconexa. De manera que la reconstrucción, no ya sólo del proceso de transferencias, sino de los diversos niveles estructurales que conforman los misterios como sistemas religiosos queda supeditada, en numerosas ocasiones, al arbitrio del investigador cuyas interpretaciones no pueden sustraerse del contexto ideológico en el que se desenvuelve su tarea.

De este modo, el estudio del conjunto de componentes místéricos adquiridos por el Cristianismo —o viceversa—, el establecimiento del prestatario y del receptor de la transferencia, e incluso la existencia misma de tales influencias, experimenta una evolución subordinada a la preeminencia de determinado sistema explicativo asumido por la concepción historiográfica coetánea. Y así, como veremos más adelante, la interacción entre el Cristianismo y los misterios, y su reflejo en los préstamos supuestamente detectados en los distintos niveles ideológicos, concitó no casualmente, la atención de las más destacadas escuelas teológicas que veían en la admisión de tales préstamos no sólo la negación de la originalidad del Cristianismo sino, sobre todo, el reconocimiento tácito de una herencia pagana inconciliable con la ortodoxia católica. De ahí su denodado empeño en rechazar tales préstamos y en recuperar precedentes judíos que demostraran la previa y antigua existencia de los elementos supuestamente copiados.

De manera significativa, el primer trabajo que abordó el estudio de las transferencias entre el Cristianismo y los cultos místéricos fue obra de un pastor calvinista<sup>2</sup> que, al explicar el sistema sacramental de la iglesia católica como una derivación de determinadas prácticas rituales místicas, justificaba su rechazo.

Una ulterior aproximación al problema de la existencia de préstamos no se produciría hasta comienzos de este siglo, cuando la escuela de la Historia de las religiones encontró particularmente atractivo asimilar el Cristianismo al sistema explicativo aplicado a las religiones místicas<sup>3</sup>. Dietreich y Reitzenstein, los dos máximos representantes de esta corriente interpretativa, defendían que las relaciones de interdependencia se podían deducir de la existencia de un concepto común cual es el renacimiento, y aducían, como argumento adicional, los préstamos rituales como la manifestación cotidiana de la dependencia cristiana de los misterios en niveles ideológicos superiores. Y así la muerte y resurrección de Cristo como salvación reproducía la salvación de los sectarios de los misterios a través de la muerte y resurrección de los distintos dioses místéricos, (por ejemplo, Reitzenstein, defendía como fuente original de la doctrina cristiana de la redención, los cultos iranos). La teoría de los llamados «dying and rising gods», término acuñado por Frazer, fue a partir de entonces generalmente aceptada y desarrollada como prueba de la supeditación cristiana a los misterios<sup>4</sup>. En este sentido la obra de Reitzenstein *Die hellenistischen Mysterien nach ihren Grundgedanken und Nirkunge*, publicada en 1910, señala la inflexión de esta corriente interpretativa hacia nuevos planteamientos. La evolución se constata a partir de la asunción de un nuevo elemento común a los cultos místéricos que justificaba los actos litúrgicos: las ceremonias iniciáticas como mecanismo de acceso a la divinidad. La formulación y desarrollo de esta hipótesis fue propuesta por Bousset en una obra publicada en Göttingen en 1921, *Kyrios Christos*. En ella sostiene el autor que la proyección ritual del culto a los «dying and rising gods» a través de prácticas iniciáticas constituyó un factor decisivo en la configuración de la doctrina cristiana del sacramento y la resurrección.

2 CASAUBONUS, I.: *Exercitationes de rebus sacris*, Ginebra, 1655.

3 CULLMANN, O.: «Origines du christianisme», *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, París, 1968, p. 173.

4 FRAZER, J.G.: *The Golden Bough*, Nueva York, 1922. La figura de Cristo como reelaboración de Mitra se analiza en J.M. Robertson, *Pagan Christ*, Londres, 1903.



De manera más radical la obra de A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*<sup>5</sup> reproducía paradigmáticamente la teoría de los «dying and rising gods». Para Loisy la esencia de los misterios y el cristianismo era esta posibilidad de salvación e inmortalidad a través de un dios salvador. El renacimiento del cristiano descrito por San Pablo encontraba para este autor su referente más inmediato en los misterios de Deméter-Kore, Isis-Osiris, Adonis, Mitra y Atis.

De modo sorprendente, esta interpretación que parecía impugnar el carácter innovador del Cristianismo fue aceptada y reelaborada por una línea de investigación católica liderada por Odon Cassel<sup>6</sup> en la que se defendía el carácter premonitorio de los misterios. Para Cassel, estos cultos así como el Cristianismo, poseían una forma ritual idéntica que se correspondía con un similar significado: conforme a las creencias místicas el *kyrios* alcanzaría entre sufrimientos humanos una nueva epifanía y su apoteosis quedaría señalada por su gloriosa resurrección a una nueva vida.

No obstante, ya desde comienzos de siglo se percibieron algunos errores metodológicos en los procedimientos empleados por los seguidores de las religiones comparadas, errores motivados por la tendencia, en el análisis de ambos sistemas religiosos, a subrayar las similitudes y a atenuar las diferencias. Por otro lado, los puntos de supuesta conexión eran muy confusos. C. Clemen denunciaba por ejemplo la invalidez de un método que carecía de pruebas para defender esta hipótesis<sup>7</sup>.

Una última escuela cuyos principales exponentes fueron F. Dölger y K. Prümm<sup>8</sup>, planteó asimismo la necesidad de estudiar una innegable influencia cristiana en los misterios. La existencia de tales préstamos quedaría confirmada por el propio desarrollo de dichos cultos a lo largo del siglo IV en el que se constituyen en sistemas bien diferentes a los primitivos ritos agrarios. Además, se insistía, sin desdeñar las cuestiones de orden teológico, en el análisis histórico de ambas entidades religiosas para diferenciar los rasgos que podrían calificarse propiamente como cristianos de los elementos adquiridos, no ya de los misterios a través de un préstamo directo, sino del ambiente religioso en el que se desarrollan ambos. Con este fin, se distinguen en la historia del Cristianismo tres etapas y sólo en la última fase correspondiente a los siglos IV y V, en los que los *corpora* litúrgicos y doctrinales son progresivamente completados, se admite una relación directa con los misterios.

Este breve repaso a las distintas corrientes historiográficas que emprendieron el estudio de la cuestión, revela que la existencia de posibles influencias entre los cultos místicos y el Cristianismo, aparece asumida *a priori* y que el problema fundamental estriba en descubrir al auténtico prestatario, y determinar el grado de dependencia de un sistema religioso respecto al otro. De manera evidente, la contemporaneidad de ambos, los hizo partícipes de un mismo contexto cultural, de modo que la reproducción de determinadas categorías religiosas o préstamos lingüísticos no parece un fenómeno insólito. Especialmente si se considera que tanto los misterios como la fe cristiana participaron de un mismo entorno religioso en el que la salvación ultramun-

5 París, 1919.

6 La escuela de Sta. Maria Loach. La formulación de estas teorías se efectúa en su obra, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935.

7 *Primitive Christianity and its non-Jewish sources*, Edimburgo, 1913; *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Gießen, 1913 donde calificaba la admisión —sin pruebas justificatorias— de la dependencia cristiana respecto a los misterios como una actitud intelectualmente deshonestas.

8 PRÜMM, K.: (*Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma, 1954, pp. 313 ss.



dana que ambos proporcionaban a sus fieles, suponía un elemento constitutivo de la atmósfera religiosa coetánea<sup>9</sup>. Así pues, parece probable la existencia de tales transferencias. Pero la legitimidad del procedimiento utilizado para demostrar tal asección no puede sino suscitar sospechas pues se argumenta a partir de un empleo sesgado y tendencioso de la información como pretendemos explicar en las siguientes páginas.

En efecto, ya hemos mencionado que la parquedad de las fuentes documentales constituye un obstáculo insalvable, no ya sólo en la reconstrucción de las relaciones entre el Cristianismo y los misterios sino en el establecimiento del conjunto de creencias, valores y rituales que integraban los distintos misterios. La escasez documental se manifiesta en el reducido número de epígrafes conservados, en los dispersos restos arqueológicos, y en la ausencia —salvo excepciones— de una «literatura» misteriosa ante el silencio exigido a los fieles como obligación ritual para impedir la profanación. Pero la limitación no es sólo de índole cuantitativa sino fundamentalmente cualitativa y se refleja, en primer lugar, en la pobreza informativa del material epigráfico y la descontextualización de los restos arqueológicos, y en segundo lugar, en la inexistencia de *corpora* teológicos o doctrinales que permitan acceder a los distintos niveles religiosos de modo similar a las grandes obras apologeticas o dogmáticas cristianas que, al mismo tiempo que rebatían los ataques y falsas inculpaciones contra los cristianos, exponían el orden de la liturgia, significado de los sacramentos, etc. Nada de ello existe en los cultos misteriosos y sólo paulatinamente se reconstruyen sus prácticas rituales y su ordenamiento mítico, a partir de la interpretación de las manifestaciones iconográficas, y se rescatan pequeñas obras tal vez destinadas a la instrucción catecúmena<sup>10</sup>.

La carencia de datos queda reemplazada por componentes cristianos y la realidad misteriosa, reelaborada de este modo, se identifica como originaria del préstamo. A este error metodológico, hay que añadir otro procedimiento igualmente incorrecto: una vez aceptado apriorísticamente que el contacto entre ambos sistemas religiosos dio lugar a una serie de transferencias en los diversos niveles estructurales, se aíslan los más variados componentes religiosos escogiendo, mediante un criterio selectivo, aquellos elementos susceptibles de ser formalmente similares, y se presentan en paralelo forzoso con componentes del sistema antagónico semejantes, de manera que el préstamo aparece como una realidad incuestionable<sup>11</sup>. El Cristianismo, por ejemplo,

---

9 Como veremos más adelante. Cf. NOCK, A.D.: «The Development of Paganism in the Roman Empire», *Cambridge Ancient History*, vol. 12, 1939, p. 445; PIÑERO, A.: «El marco religioso del cristianismo primitivo» en *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, (PIÑERO, A. ed.) Madrid, 1991, pp. 66-67; RAHNER, H.: *Mythes grecs et mystère chrétien*, p. 57.

10 En 1903 A. Dietreich publicó un gran códice mágico (Papiro 574 de la Bibliothèque Nationale de París) del siglo IV d.C., cuyas líneas 475-834 corresponden a lo que él denominó *Eine Mithrasliturgie*, para el ritual mitraico destinado a la ascensión e immortalización del alma. F. Cumont y R. Reitzenstein se manifestaron contrarios o escépticos con respecto al origen mitraico y su criterio prevaleció hasta que M. W. Meyer editó y tradujo el texto (*The «Mithras Liturgy»* Missoula, 1976) pero su esfuerzo no tuvo mayor éxito. En la actualidad es R. Turcan quien muestra su desconfianza. De nuevo un estudio sobre ciertos papiros de Oxirrincos permitió a W. M. Brashear (*A Mithraic Catechism from Egypt*, Viena, 1992) descubrir lo que ha considerado un catecismo mitraico que, naturalmente ha encontrado la inmediata oposición de determinados especialistas. Al menos persiste la duda.

11 Se recurre en ocasiones a paralelos absurdos: RANDALL, J.H.: *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis*, N. York, 1970, p. 105 afirma que el mitraismo «introduced the festival of the winter solstice, Christmas; it had its myths of the Magi, the Sepherds and the Divine Star», o se defiende la asimilación del pino, árbol mítico en el culto cibélico, y la muerte de Atis en su base con la cruz y la muerte de Cristo, por ejemplo COOK, A.B.: *Zeus. A comparative study in Ancient Religion*, Cambridge, 1925, p. 303.



llegó a convertirse en manos de los comparatistas de principios del siglo XX, en una amalgama de elementos mitraicos como el banquete ritual mitraico, antecedente de la eucaristía<sup>12</sup>, metróacos, (el taurobolio como antecesor del bautismo), o isíacos (la pasión y muerte de Osiris se identifica como origen de la pasión y muerte de Cristo, o se aducen las aretologías de Isis como referente inmediato de las letanías a la Virgen<sup>13</sup>). Del mismo modo se constata el procedimiento inverso: y así las inscripciones del complejo mitraico de Santa Prisca fueron interpretadas como dependientes del credo cristiano.

Sean forzadas o no las coincidencias entre los componentes culturales de los misterios y el Cristianismo, las analogías que han sido tradicionalmente empleadas como punto de partida en el análisis de la posible interacción religiosa, se agrupan en analogías de orden lingüístico y analogías en el sistema de rituales.

En cuanto a la similitud de vocabulario, la utilización de expresiones lingüísticas ajenas a la literatura cristiana fue utilizada, en primera instancia, como prueba irrefutable de su dependencia respecto a los misterios. La obra de San Pablo proporcionaba abundantes ejemplos de terminología mística aplicada a las distintas ceremonias y creencias cristianas y fue reiteradamente traída a colación por la escuela de las religiones comparadas como indicio inexcusable de la existencia de tales préstamos en un período relativamente temprano<sup>14</sup>. Y así R. Reitzenstein en sendas obras, *Poimandres*<sup>15</sup> y *Die hellenistischen Mysterienreligionen ihre Grundgedanken und Wirkungen*<sup>16</sup> exponía el empleo cristiano de términos como pneuma, gnosis, etc., como muestra de la influencia mística y A. Dietreich en *Eine Mithrasliturgie* encontraba en la literatura paulina estrechos paralelos mitraicos<sup>17</sup>.

Sus argumentaciones pueden ser fácilmente refutadas mediante un minucioso análisis del vocabulario común a ambas religiones. Examinando el conjunto de expresiones cristianas tomadas de la terminología mística se distinguen:

— aquellas que no pertenecen de modo exclusivo a los misterios sino al ambiente religioso helénico en general. Por ejemplo términos como *sphragis* o *photismos* igualmente empleados en un contexto mucho más general<sup>18</sup>.

12 LOISY, A.: «Les origines de la cène eucharistique», *Congrès d'histoire du christianisme*, París, 1928, p. 95.

13 Se han establecido otros paralelos entre el culto mariano y el de Astarté (ROSH, M.: «Astarté-Maria», *theologische studien und Kritiken*, Gotha, 1888, p. 265; el de la diosa madre de Creta (EVANS, A.: *The Palace of Minos III*, Londres, 1928, p. 227). Asimismo K. Prümm, (*Die Christlich Glaus und die altheidnische Welt*) vol. I, analiza estos cultos como posible origen del culto a la Virgen para finalmente concluir naturaleza específicamente cristiana.

14 El empleo de terminología mística por San Pablo se explicaba por su estrecho contacto con las comunidades paganas de Asia Menor donde estos cultos gozaron de gran vitalidad. Véase WILLOUGHBY, H.R.: «The new-birth experience in Pauline Christianity and contemporary religions: a genetic study in pauline mysticism», *Abstracts of theses*, Chicago, 1926, p. 458. En este sentido, las obras paulinas han sido objeto de un minucioso examen en busca de referentes místicos por ejemplo en la obra de Randall, *Hellenistic Ways*, pp. 155-156 en la que sostiene idéntico precedente para las obras de Ignacio de Antioquía. En general la escuela de la historia de las religiones se ocupó de las relaciones entre San Pablo y los misterios. A modo de resumen de las opiniones más destacadas dentro de esta corriente interpretativa véase: SIMON, M.: «The Religionsgeschichtliche Schule, fifty years later», *Religious Studies*, 11, 1975, pp. 130-145; WIENS, D.H.: «Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environments», *ANRW*, 23.2, 1980, pp. 1248-1284.

15 Leipzig, 1904.

16 Leipzig, 1920.

17 Más moderados son: GARDNER, P.: *The Religious Experience of St. Paul*, Londres, 1911; LAKE, K.: *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres, 1911 y KENNEDY, H.A.A.: *St. Paul and the Mystery Religion*, Londres, 1913.

18 VAN DER LEEUW, G.: «Hellenistic Mysteries and Christian sacraments», *Mnemosyne*, 4.5, 1952, pp. 203.



— otros préstamos son examinados con un criterio semántico para concluir que no se aplican dentro del Cristianismo a realidades que se correspondan, al menos formalmente, con las expresadas por tales términos en los misterios. Por ejemplo *μυσταγωγία* aplicada al bautismo o la eucaristía. Incluso un mismo vocablo puede ser aplicado a distintos campos semánticos lo que muestra su volubilidad en función de las necesidades expresivas de los distintos autores cristianos. *Τελετή* es empleado por Eusebio en *De laudibus Constantini* de manera laxa frente a Orígenes que en *Contra Celso* lo aplica al bautismo o Juan Crisóstomo para quienes haría alusión a la eucaristía.

— Como argumento adicional tradicionalmente esgrimido para rebatir la dependencia lingüística del Cristianismo, cabe señalar la búsqueda de antecedentes en el Judaísmo, pero esta última propuesta carece de validez pues sólo parecen existir precedentes testamentarios para la palabra *μυστήριον*<sup>19</sup>.

En líneas generales podemos concluir que la constatación de expresiones lingüísticas ajenas al entorno cristiano no puede servir como demostración del préstamo religioso. En un momento en el que se reelabora todo el aparato simbólico cristiano, y, ante la carencia de un vocabulario con el que definir las nuevas concepciones teológicas, doctrinales, litúrgicas, etc., el Cristianismo se apropió de la terminología que circulaba en el ambiente religioso contemporáneo<sup>20</sup>. El empleo de un formulario típicamente místico no sólo se explica por estas necesidades expresivas sino también por una finalidad didáctica. Y así el Cristianismo encontró un eficaz vehículo de comunicación en las expresiones e imágenes verbales de los misterios que podían ser comprendidas entre los devotos de los misterios y entre los paganos en general<sup>21</sup>. Ilustra de manera significativa estas palabras, el célebre capítulo doce de Clemente de Alejandría en su *Protéptico*, en el que se dirige al lector griego para mostrarle la verdad, exhortándolo mediante un lenguaje que ya conoce<sup>22</sup>.

Por otro lado, los paralelos en el ámbito de los rituales abrieron una temprana vía de penetración al estudio de las transferencias entre religión cristiana y misterios, explotada quizá con excesiva ligereza. Sin pretender reproducir un catálogo de expresiones rituales, sirva a modo de ejemplo la presentación del banquete mitraico, del bautismo metráico o las abluciones rituales ísacas como precedentes de la eucaristía<sup>23</sup>, y el bautismo<sup>24</sup> respectivamente. El proble-

19 Que normalmente se utiliza en singular y con un significado (secreto, oculto) muy similar al que posee en la Septuaginta (únicos testimonios de esta palabra en el Antiguo Testamento: Tob. 12, 7, 11; Jdt, 2, 2; Mac 13, 21). Por tal motivo se denomina la aparición de Cristo como el misterio revelado; NOCK, A.D.: «Mysterion», *Harvard Studies in Classical Philology*, 60, 1951, pp. 201-205.

20 NOCK: «The Development ...» p. 444; WILSON, R.M.: *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, Londres, 1959, p. 258; REGAN, F.A.: *Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity*, Washington, 1961, p. 75.

21 RAHNER: *Les Mythes...*, pp. 39-40.

22 CLEM. AL.: *Protr.* 12, 119, 1.

23 Los paralelos se fundan en las severas inculpaciones lanzadas por Tertuliano en *praescr.*, 40, 4. ANGUS, S.: *The Religious Quest of the Graeco-Roman world. A study in the Historical Background of Early Christianity*, Londres, 1929, p. 85; HALLIDAY, W.R.: *The Pagan Background of Early Christianity*, Londres, 1925, pp. 312-313; HYDE, W.W.: *Paganism to Christianity in the Roman Empire*, Philadelphia, 1946, p. 66.

24 COOK: *Zeus...*, pp. 303-305; PETAZZONI, R.: «Les mystères grecs et les religions a mystères de l'antiquité. Recherches recentes et problemes nouveaux», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 2, 1954-55, pp. 309; WITT, R.E.: «Isis-Hellas», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 191, 1965, pp. 64-65; HINNELL, J.R.: «Christianity and the Mystery Cults», *Theology*, 1968, p. 20.



ma estriba en que, como ya hemos señalado anteriormente, ante la carencia informativa, el acercamiento a los misterios y la reconstrucción de la naturaleza y significado de sus rituales se efectúa a partir de prácticas cristianas similares. A modo de ejemplo y como mera aproximación al problema, baste mencionar el debate en torno a la existencia de sacramentos en los misterios o más exactamente, sobre el carácter sacramental de determinados ritos místicos<sup>25</sup>. Dicho carácter ha sido sostenido a partir de los ataques de Tertuliano al banquete mitraico que concibe como parodia demoníaca de la eucaristía cristiana<sup>26</sup>. El análisis del banquete mitraico se ve dificultado por la ausencia de documentación que nos revele su antigüedad, de modo que resulta difícil determinar si constituyó desde los primeros tiempos de la religión irania un componente ritual característico o si su aparición fue posterior. Pero el problema estriba en el desconocimiento del significado real del banquete, si difiere sustancialmente de otras comidas rituales del mundo grecorromano o si existe una comunión en la que los fieles participan de la divinidad por la ingestión del alimento sacro como parece sugerir la afirmación de Tertuliano. La carencia informativa incita de nuevo a reconstruir el contenido ritual a través de su más inmediato paralelo: la comunión cristiana. Y en virtud de esta comparación se establecen diferencias, similitudes y se acentúan unas u otras en virtud del criterio siempre subjetivo del investigador, cuyo afán se limita con frecuencia a precisar únicamente el origen del préstamo. En cualquier caso, el banquete mitraico como el conjunto ritual en el que se integra experimentaría una evolución cuya finalidad sería la óptima adaptación del sistema religioso a la cambiante realidad histórica. Por este motivo, mantiene similitudes con otras comidas sacras de la tradición pagana pero también comparte cierto parecido con la comunión cristiana.

Si la dependencia cristiana respecto a los misterios, debe ser analizada con cautela, el procedimiento inverso<sup>27</sup>, esto es, la adopción de aspectos cristianos por parte de los misterios debe ser analizado en su justa dimensión. Tanto en este caso como en el anterior, nos encontramos de nuevo ante un problema de método, motivado en gran medida por la carencia de información. Y así, con excesiva frecuencia, se esgrimen los cambios en las prácticas rituales místicas en el último período del paganismo tardío como prueba evidente de la influencia cristiana, cuando quizá, la evolución de tales manifestaciones culturales se explique como mera adaptación a las nuevas condiciones históricas e ideológicas. En este sentido, ambos sistemas pudieron modificar sus prácticas culturales en aras de una integración óptima en el contexto cultural en el que se desenvolvían sin que ello implique una variación del significado simbólico y real de tales manifestaciones rituales<sup>28</sup>, ni su recíproca interdependencia.

25 ANGUS en *The Religious Quest...*, p. 76 otorga a los cultos místicos el calificativo de «Sacramental religion». El carácter sacramental como componente definitorio de los misterios aparece en toda su obra negando incluso la existencia de valores éticos. En contra de esta opinión véase ALVAR, J.: «De la ensoñación iniciática a la vida cotidiana», *Modelos ideales y prácticas de vida*, (FALQUE, E. y GASCÓ, F. edd.), Sevilla, 1993, pp. 129-140. No obstante, la negación la dependencia cristiana con respecto a los misterios en el ámbito de los rituales se efectúa destacando las diferencias de significado y asumiendo paradójicamente la existencia de un sistema sacramental pagano. Así NOCK, en «The Development...», p. 445.

26 Tert., *praescr.*, 40, 4; Por idéntica razón Justino ataca severamente este rito en *Apol.*, I, 66.

27 Defendido por diversos autores. Así F. Cumont, acepta la influencia cristiana en los misterios, menciona la reelaboración de las fiestas metróacas del mes de abril por oposición a la celebración cristiana de la Pascua, CUMONT, F.: *Lux Perpetua*, París, 1949, p. XI. Son de la misma opinión, ANDREWS, P.: «Pagan Mysteries and Christian Sacraments», *Studies*, 47, 1958, pp. 58-59.

28 Así opina RUCH, C.: «L'eucharistie et les mystères païens», 4 *settimana internazionale di Etnologia religiosa*, Milán, 1925, París, 1926, pp. 326-327.



Si la influencia mística en el cristianismo difícilmente puede ser confirmada en el orden ritual, el nivel más permeable del sistema religioso a los préstamos, más ardua aún resulta la tarea de definir las transferencias en el ámbito de las creencias<sup>29</sup>. La teoría de los «dying and rising gods», parecía, sin embargo proporcionar, en la comparación de Cristo con las divinidades místicas, un adecuado marco de referencia que de nuevo dio lugar a excesos interpretativos, provocados por el desinterés hacia las diferencias y la marcada acentuación de las similitudes. En los intentos de descalificación de este procedimiento analógico se llega, por parte de algunos teólogos a una enmarañada definición en la que se precisan las diferencias a partir de conceptos místicos<sup>30</sup>. En nuestra opinión no es un procedimiento metodológico correcto recurrir a la dependencia genética para explicar los elementos compartidos por ambos sistemas religiosos en el ámbito de las creencias. En primer lugar porque el préstamo en este nivel religioso es muy complejo y previamente se hubieran registrado modificaciones en el sistema de rituales para adecuar las acciones colectivas sacralizadas, esto es, los rituales, a las nuevas concepciones míticas. E incluso en el caso de que sean perceptibles variaciones en el conjunto de rituales, éstas no conllevarían una obligada reforma del nivel de creencias al que en última instancia están supeditadas.

En segundo lugar, y como hemos apuntado a lo largo de estas páginas, tanto los misterios como el Cristianismo supieron captar las necesidades ideológicas y la tensión soteriológica del entorno religioso de las comunidades en las que se desarrollaron, de manera que formularon respuestas paralelas a un mismo estímulo.

En efecto, en el ámbito de las creencias, se constatan algunos rasgos comunes a los misterios y que parecen guardar cierta similitud con el sistema de creencias propio del cristianismo. Dentro de este campo, son dos las cuestiones elementales que es necesario plantear en el estudio sobre las transferencias entre misterios y Cristianismo: la posibilidad de resurrección, por una parte y la de redención para los iniciados a los misterios, por otra. La discusión adolece desde su origen de un planteamiento inadecuado pues se pretende reconstruir el carácter sotérico de estos cultos a partir del carácter y función del culto cristiano. La definición, pues, del carácter salutarífico de estas divinidades debe abordarse con suma cautela.

Parece aceptarse, aunque no sin ciertas reservas, que uno de los elementos definitorios de los misterios es su carácter sotérico, esto es, la promesa de salvación, que implicaría la capacidad de las divinidades místicas de doblegar el destino. Y así, la literatura isíaca ofrece ricos ejemplos del triunfo de esta diosa sobre el *fatum*, como la aretalogía de Kyme, himno isíaco en el que la diosa se declara vencedora de la *heimarmene* ('Εγὼ ἱμαρμένον νικῶ/Ἐμοῦ τὸ ἐἱμαρμένον ἀκούεν...<sup>31</sup>) o los significativos pasajes del libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo, entre los cuales destaca el siguiente (11.6.6-7):

29 ALVAR, J.: «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso», *Formas de difusión de las religiones antiguas*. Segundo encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera, (ALVAR, J., BLÁNQUEZ, C. y WAGNER, C.G. edd. diciembre, 1990), Madrid, 1993, pp. 23 y ss.

30 Sirvan a modo de ejemplo las palabras de RAHNER, *Mythes grecs...*, p. 47: «el Cristianismo, como misterio, difiere de los misterios helenísticos por ser un misterio de revelación, de exigencia moral y de redención por medio de la gracia».

31 vv. 55-56 de la aretalogía de Kyme. PEEK, *Der Isishymnus von Andros*, Berlín, 1930; MÜLLER, D.: *Aegypten und die priechischen Isis-Aretalogien*, Berlín, 1961, p. 74; GRIFFITHS, J.: *Apuleius of madauros. The Isis Book (Metamorphoses, Book XI)*, EPRO, 39, Leiden, 1975, p. 243. La victoria sobre el destino constituye un motivo recurrente en los textos cristianos, ya sea para atacar la sumisión de los dioses paganos al *fatum*, ya sea para destacar el nacimiento de Cristo: San Pablo, Col. 2, 15 y Eph. 1, 21. Taciano, *Discurso a los griegos*, IX, 5; Clem. Al. *ex Theod.*, 74, 1; *ibid.* 76, 1.



«Tu vida será feliz y gloriosa bajo mi amparo, y cuando, llegando al término de tu existencia, bajes a los infiernos, también allí, en el hemisferio subterráneo, como me estás viendo ahora, volverás a verme brillante entre las tinieblas del Aqueronte y soberana en las profundas moradas del Estigio; y tú, aposentado ya en los Campos Elisios, serás asiduo devoto de mi divinidad protectora. Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino (*fato tuo*)» (trad. L. Rubio, BCG, 1983).

La diosa promete a sus fieles la promesa de una eterna y feliz existencia ultramundana prolongando su vida más allá de los límites fijados por el Hado, de manera que aúna las dos formas de salvación, la física y la espiritual.

Otro fragmento de la obra de Apuleyo (11.21.6-7) parece confirmar la convivencia *post mortem* de los iniciados, al menos isíacos, con sus dioses:

«La diosa tiene en su mano tanto las llaves del infierno como la garantía de la salvación; la misma entrega de los iniciados simboliza una muerte voluntariamente aceptada y una concesión gratuita de la divinidad para seguir viviendo. Si, al llegar los mortales al término de la existencia y traspasar el umbral que separa la luz de las tinieblas, hay alguno a quien se pueda confiar tranquilamente los augustos secretos de la religión, entonces la diosa suele tomarlo a su servicio; su providencialo hace renacer en cierto modo y lo coloca otra vez ante un horizonte con nuevas posibilidades de salvación» (trad. L. Rubio, BCG, 1983).

No obstante, el significado real del mensaje salutífero parece ser discutible: el problema estriba en determinar si tenía una proyección en la vida ultramundana o afectaba a los fieles únicamente en el decurso de su vida iniciática. En el caso de Isis, o al menos de la Isis de Apuleyo, parece evidente que la salvación prometida no sólo se obtiene en vida a través del cabal cumplimiento de los rituales iniciáticos sino que afecta a la vida de ultratumba tal y como se percibe del texto anteriormente mencionado<sup>32</sup>.

En principio no es correcto proyectar en otras divinidades estas cualidades propias del isismo. Bien es cierto que en el mitraísmo o la religión metróaca no existen testimonios análogos al Libro XI de las *Metamorfosis*; No obstante, entre la escasa documentación conservada sí podemos recurrir a dos ejemplos que podrían avalar una interpretación, para el mitraísmo y los cultos frigios, similar a la formulada para el culto isíaco.

En el caso de Mitra, podría considerarse como indicio de la salvación ultraterrena, la observación que Juliano expone en la conclusión de su *Banquete de los Césares* sobre el carácter psicopompo de Mitra; en este caso ha sido Turcan quien más crítico se ha manifestado

32 Cf. BLEEKER, C.J.: «Isis as Saviour Goddess», *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of salvation presented to E. O. James*, (BRANDON, S.G.F. ed.), Manchester, 1963, p. 11. Sobre el sentido de *salus* en los misterios isíacos, cf. GWYN GRIFFITHS, J.: «The Concept of Divine Judgement in the mystery religions», *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, (BIANCHI, U. y VERMASEREN, J.M. edd.), *Atti del Colloquio Internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, (Roma, 1970), Leiden, 1982, *EPRO* 92, p. 202.



al respecto<sup>33</sup>, pues, según este autor, aquí Mitra no sería Mitra, sino el Sol sincrético venerado por el emperador<sup>34</sup>. Ante estas objeciones baste señalar que que el sistema de creencias se modifica constantemente en aras de una mejor adaptación a la realidad histórica en la que se desenvuelve. Por este motivo el Más Allá del Mitraísmo el conjunto de elementos rituales se fueron transformando con el paso del tiempo.

Por otro lado esa disyuntiva entre la salvación terrena y la eterna existencia ultramundana no aparece reflejada en las fuentes literarias y así un fragmento atribuido a Plutarco (*De anim.* apud Stob. 1.52.49) expone con acierto la similitud entre la muerte y la experiencia iniciática<sup>35</sup> por lo que es legítimo pensar que la salvación tiene lugar tanto en uno como en el otro momento:

«Así, en lo que se refiere a su total cambio y transformación, decimos que el alma que se encuentra en este punto ha muerto. En cambio, allá permanece en la ignorancia hasta que ya se encuentra en el momento de la muerte. Entonces experimenta una sensación como la de los que se están iniciando en los grandes misterios. Por ello se asemejan, tanto en la palabra como en la acción, morir (*teleutan*) e iniciarse (*teleisthai*): primero, vagabundeos inciertos y cansinos, caminatas sobresaltadas y sin rumbo fijo; después, antes de su final, todo lo terrible, miedo, temblor, sudor y espanto. Pero, a partir de este momento, irrumpe una luz maravillosa y la acogen lugares puros y praderas con voces, danzas y los sonidos sagrados y las imágenes santas más venerables. En aquellos parajes, el que ya ha alcanzado la perfección por haberse iniciado, libre y dueño de sí mismo, paseándose coronado, celebra los ritos sacros y convive con hombres santos y puros, mientras observa desde allí a la multitud de los seres vivientes no iniciada e impura, que patea en medio del barro y se golpea a sí misma en las tinieblas, y que con miedo a la muerte se aferra a sus desgracias por desconfianza en los bienes de este otro lado».

En el caso del culto mitraico, la existencia de una salvación ultramundana podría tener su confirmación documental en un grafito encontrado en uno de los mitreos más impresionantes que se han conservado en Roma: el mitreo de Santa Prisca en el Aventino. Allí, junto a unos frescos en los que aparentemente se representan actos relacionados con la iniciación o con el tránsito de un grado iniciático a otro, se distinguen entre otros un grafito en el que podría leerse:

«et nos servasti eternali sanguine fuso»<sup>36</sup>.

33 Cf. TURCAN, R.: «Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne», *Soteriologia...*, EPRO 92, 173-191.

34 TURCAN, R.: *Mithra Platonius. Recherches sur l'hellenisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975, EPRO, 47, p. 112.

35 VERNIÈRE, Y.: «Initiation et eschatologie chez Plutarque», *Les rites d'initiation. Homo Religiosus* 13, Lovaina, 1986, 335-352, sostiene que hay una reproducción en el tránsito iniciático de lo que se contempla como vida de ultratumba.

36 VERMASEREN, M.J.: «Les inscriptions sacrées du Mithréum de Sainte-Prisque sur l'Aventin», *Religions de salut. Annales du Centre d'Étude des Religions*, 2, Bruselas, 1962, p. 71; VERMASEREN, M.J. y VAN ESSEN, C.C.: *The Excavation in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, 1965, 217. Un estudio pormenorizado de las inscripciones y sus posibles paralelos en el Nuevo Testamento es obra de BETZ, H.D.: «The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and The New Testament», *Novum Testamentum*, 10, 1968, pp. 62-80, y p. 77 para el comentario de este grafito.



A pesar de las diferentes lecturas propuestas, la expresión conserva en todas ellas su condición de formulación ritual vinculada a la salvación. La disensión surge en torno a su carácter, esto es, si se refiere a una salvación constatada una vez y válida durante toda su vida iniciática<sup>37</sup>, o si afecta a su existencia en el Más Allá. Además su parecido con el de algunas expresiones de la liturgia cristiana<sup>38</sup> supone una dificultad añadida pues esta analogía favorece las interpretaciones de índole más compleja en las que los misterios se perciben como sistemas dependientes del cristianismo.

Y por lo que respecta a los misterios frigios, tampoco existen datos concluyentes que nos permitan afirmar la existencia de una esperanza de salvación eterna. No obstante, a partir de Cumont y Bidez<sup>39</sup> se ha traído a colación una noticia de Fírmico Materno (*De err.*, 22.1) según la cual existía un ritual en el que se enterraba, de noche, la estatua de un dios; los fieles se lamentaban y después se ungían las gargantas mientras el sacerdote murmuraba una oración. Entonces transcribe Fírmico Materno dos versos en griego que dicen:

«Alegraos, mistas (iniciados), de que el dios se haya salvado, pues de nuestros sufrimientos surgirá nuestra salvación».

Esa salvación no puede ser más que el triunfo sobre el Destino y la promesa de una vida en el Más Allá; parece claro, pues, que nos encontramos ante una formulación misteriosa, pero resulta difícil identificar el culto concreto al que se adscribe aunque generalmente se incluye entre las celebraciones rituales del festival atideo de los *Hilaria*<sup>40</sup>.

Precisamente por las dificultades que presenta ese texto no es empleado por Turcan que, sin embargo, gracias al apoyo que proporciona el análisis de ciertas representaciones iconográficas y de los textos de Juliano y Salustio, puede afirmar que Cibeles y Atis proporcionan el triunfo de las almas sobre la muerte, y con ello la promesa de una existencia feliz en convivencia con la divinidad<sup>41</sup>. Que las contaminaciones entre el cristianismo y los misterios son intensas en el s. IV<sup>42</sup> está fuera de duda, pero no es ajeno al contenido de los misterios ese período de contacto, al cual, tal vez, deba el propio Juliano (*Or.* 5.169 c-d) la afirmación de que las almas de los

37 TURCAN, «Salut mithriaque», EPRO 92, p. 176. En favor del carácter salvífico de Mitra se pronuncia LINCOLN, B.: «Mithra(s) as Sun and Savior», *Soteriologia...*, EPRO 92, pp. 505 ss.

38 Las referencias al carácter redentor de la sangre de Cristo son numerosas en el Nuevo Testamento: Rom. 3, 25; Col. 1, 20; Eph. 1, 7 y 2, 13; etc. Incluso las fórmulas cristianas presentan construcciones muy similares a la ofrecida por el grafito mitraico: Col. 1, 13: ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτοῦς y 2 Cor. 1, 10: οὗς ἐκ τηλικούτων θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς.

39 BIDEZ, J. y CUMONT, F.: *Les mages hellénisés*, II, París, 1938, pp. 285 ss.

40 La disputa se entabla entre Atis y Osiris, sin que haya suficientes razones para inclinarse en uno u otro sentido. Cf. el ponderado comentario de TURCAN, R. en su edición del texto: Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, París, 1982, pp. 316 ss. PEPIN, J.: «Réactions du christianisme latin à la sotériologie métrouque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, S. Augustin», *Soteriologia...*, EPRO 92, p. 258.

41 TURCAN, R.: *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1989, pp. 73-74.

42 Con frecuencia se ha esgrimido como prueba de tales influencias la controvertida expresión *in aeternum renatus* de un epígrafe de Roma (*CIL* VI, 510 fechado el año 376), que, por otra parte, ha sido igualmente presentada en la defensa del carácter salvífico de los misterios frigios. Cf. O'CALLAGHAN, D.: «Christianity and The Mystery Cults», *Irish Theological Quarterly*, 32, 1965, p. 244.



seguidores de Atis se reúnen —si han seguido los dictámenes divinos— con el Uno. Parece difícil que esa unión pueda realizarse en un espacio ajeno al Más Allá<sup>43</sup>.

Pero el triunfo sobre el destino y la conquista de una salvación ultramundana ha sido posible en última instancia por el sufrimiento divino. Así pues, el culto místico requiere una divinidad que haya experimentado una existencia de carácter humano, una vivencia histórica personal, que sirva de modelo de comportamiento a sus seguidores.

La naturaleza redentora de las divinidades místicas, al igual que su carácter sotérico, parece asimismo cuestionable. En el sistema de creencias cristiano, Loisy, llegó a considerar como préstamo místico la salvación ultramundana y la cohabitación con el dios, ambas obtenidas en virtud de la acción redentora de la divinidad. La respuesta de los teólogos<sup>44</sup> fue contundente y se defendió como rasgo específicamente cristiano el carácter redentor de la llegada de Cristo cuya muerte tuvo una finalidad expiatoria inexistente en los ciclos míticos de los misterios. Sin negar las evidentes diferencias entre ambos sistemas, se podría asimismo argumentar en favor de una redención como elemento esencial en el orden religioso místico. Y ello no implica ni la dependencia de un sistema frente al otro (pues como ya hemos dicho ambos pudieron resolver de manera similar las inquietudes perceptibles en el imaginario colectivo de la época), ni que el carácter redentor místico responda a los mismos patrones que definen la redención cristiana. Como mera aproximación al problema podríamos señalar que en los ciclos míticos de los distintos misterios, los dioses —tras sufrir como humanos mortales—, muestran el camino de la felicidad eterna a sus fieles. El grafito de Santa Prisca y el ya mencionado pasaje de Fírmico son reflejos del carácter redentor del sufrimiento divino.

A modo de conclusión de los comentarios y observaciones expuestos, baste recordar que la aproximación al problema de las transferencias aparece restringido ya desde su origen por la escasez de información. La precariedad documental dificulta, el nivel de lectura meramente formal y consiguientemente impide una correcta interpretación del significado de las distintas experiencias religiosas. Algunos investigadores han sucumbido a la tentación de ser más precisos que lo que permite el estado actual de conocimientos y proceden a la reconstrucción del sistema religioso místico a partir de los modelos y el simbolismo cristiano y una vez establecidos los términos de la comparación, en numerosas ocasiones moldeados bajo la misma pauta, las analogías se nos antojan incuestionables. Sin embargo un análisis pormenorizado de cada uno de los elementos cotejados revela que en algunos casos las influencias o paralelos establecidos entre los misterios y el cristianismo son más que reflejo de la realidad, producto moderno de una mezcla de elementos de muy diverso orden procedentes de fuentes muy distintas. En otras ocasiones, si bien puede existir una similitud formal, ésta no refleja sino una respuesta semejante ante un mismo estímulo religioso. El sistema de creencias cristiano se había desarrollado en el seno de comunidades judías, pero fue en época paulina cuando el cristianismo se expande por el mundo grecorromano y participa de su atmósfera religiosa, por lo que debió adaptar las estructuras judaicas al helenismo. De este modo, el cristianismo paulino asume, en un período relativamente breve, el lenguaje y las categorías ideológicas propias de la religiosidad helenística. En cambio, la introducción de los cultos orientales en el sistema ideológico del

---

43 En una posición distanciada con respecto a las tendencias minimalistas dominantes: COSI, M.: «Salvatore e salvezza nei misteri di Attis», *Aevum*, 50, 1976, 42-71.

44 Cf. RAHNER, *Mythes grecs...*, p. 47 y ss.; BOUYER, L.: pp. 134-138.



mundo helénico se remonta a una fecha bastante antigua por lo que su adaptación es cronológicamente anterior a la experimentada por el cristianismo. Este proceso de evolución implicaba transformaciones en el conjunto de creencias místicas para adecuar las nuevas prácticas religiosas a la cambiante realidad social y al sistema supraestructural vigente en la polis, hasta el punto que los misterios, tal y como han llegado hasta nosotros, asumen una fisonomía típicamente helénica. Por este motivo su adaptación a las nuevas necesidades ideológicas y las modificaciones que conlleva no resultan tan ostensibles como las respuestas del cristianismo a la realidad cultural.

## **LA CRISIS DE ANTIOQUÍA DEL AÑO 354: UN EJEMPLO DE LA PERVIVENCIA DE LA «VIS PUBLICA» EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA**

JOSÉ RAMÓN AJA SÁNCHEZ

### **RESUMEN**

Análisis de la crisis de Antioquía del año 354 como resultado de la violencia popular en la parte oriental del Imperio. Se plantea que siguen existiendo ciertos focos de perturbación ciudadana y que eran capaces de movilizar a las gentes con escasos o nulos recursos en relación al abastecimiento de alimentos en las grandes ciudades y la función «parainstitucional» que seguía desempeñando la *vox populi* en la vida política del Bajo Imperio. En el presente trabajo se analiza la *vis publica* en el marco concreto de Antioquía y se demuestra que no siempre fue fruto de circunstancias materiales concretas como hambre, cargas fiscales, opresión social o económica, etc., sino que en ocasiones se trata de una especie de violencia mediante la cual los pobres (*plebei* y *humiliores* en su conjunto) ejercitan sus derechos naturales contra los gobernantes cuando consideraban que éstos no habían velado por las necesidades básicas de la población.

**Palabras clave:** Crisis, Antioquía, Bajo Imperio, violencia popular, *plebei*, *humiliores*.

### **ABSTRACT**

Analysis of the crisis at Antiochia in the year 354, as a result of popular violence in the Eastern area of the Empire. It is shown that there are still some foci of civic disturbance, that

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cantabria. 39005 Santander.



these could mobilize people with low or nonexistent resources in relation to food supply in big cities. The «parainstitutional» function still performed by the *vox populi* in the political of the Later Roman Empire is also shown. This study analyses the *vis publica*, restricted to the context of Antiochia, and shows that it was not always due to specific material circumstances such as famine, taxes, social or economic oppression, etc., but that it was sometimes a kind of violence by means of which poor people in general (*plebeii* and *humiliores*) exerted their natural rights against rulers when they considered they had not protected the basic needs of the population.

**Key words:** Crisis, Antiochia, Later Roman Empire, popular violence, *plebeii*, *humiliores*.

Cuando uno observa con cierto detenimiento las carencias de diversa índole a las que tuvieron que hacer frente las capas sociales bajas de la sociedad tardorromana, se puede uno asombrar —eso sí, con una pizca de ingenuidad— de lo poco que éstas habían progresado con respecto a épocas anteriores; también de las escasas soluciones que se habían aportado para mejorar su situación social, económica, jurídica, o en fin, de las pocas «lecciones aprendidas del pasado» que se pueden observar en la historia social del Bajo Imperio<sup>1</sup>.

Ciertamente muchos ámbitos de la vida romana se transformaron en el siglo IV. El cambio político, cultural y religioso que supuso la *Spätantike* habría de modificar antes o después aspectos substanciales de la vida y de la cultura de las gentes que habitaron las orillas del Mediterráneo durante este período<sup>2</sup>. En las ciudades del Bajo Imperio —de tamaño, categoría y vitalidad muy variables— los cambios que se operaron a todos los niveles acabaron configurando un nuevo paisaje urbano (incluyendo el arquitectónico), también unas nuevas funciones y, cómo no, unos nuevos modos de convivencia<sup>3</sup>. No obstante, también siguieron existiendo en todas ellas ciertos focos de perturbación ciudadana que eran tan viejos como la misma Roma, dándonos la impresión de ser irresolubles en el marco histórico del mundo antiguo<sup>4</sup>.

1 Desde esta perspectiva, véanse las ilustrativas síntesis que de la situación social precedente han hecho MAZZA, M.: «Sul proletariato urbano in epoca imperiale», *Sicilorum* 27, 1974, pp. 237-78, y más recientemente WHITTAKER, C.R.: «Il povero», en *L'uomo romano* (A. Giardina ed.), Roma-Bari, 1989, pp. 301-33 (trad. esp. Madrid, 1991); compárense luego con la abundante evidencia que sobre la situación social, económica y jurídica de las capas bajas de la sociedad tardorromana han aportado, por ejemplo, PATLAGEAN, E.: *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (4-7 siècles)*, Mouton, 1977, y MACMULLEN, R.: *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge, 1963; íd., *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, 1966.

2 Para un enfoque de esta clase véanse los dos magníficos trabajos de BROWN, P.: *The World of Late Antiquity*, Londres, 1971 (trad. esp. Madrid, 1989); ídem, *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1978.

3 Sobre los cambios que a todos los niveles se operaron en el ámbito urbano a partir del s. III véase —entre otras lecturas recomendables— las de JONES, A.H.M.: «The Cities of the Roman Empire. Political, Administrative and Judicial Functions», *RSJ.B* 6, 1954, pp. 135-73; LIEBESCHUETZ, J.H.G.W.: «Government and Administration in the Late Empire (to A.D. 476)», en *The Roman World* (ed. J. Wacher), vol. I, London, 1987, pp. 455-69; KOLB, F.: *Die Stadt im Altertum*, Munich, 1984, pp. 204-263 (trad. esp. Madrid, 1992); y sobre todo las diversas colaboraciones que configuran el libro editado por RICH, J. (ed.): *The City in Late Antiquity*, London, 1992. Véase también n. siguiente.

4 Sobre estos problemas de la vida urbana tardía cf. MILLAR, F.: «Empire and City, Augustus to Julian: obligations, excuses and status», *JRS* 73, 1983, pp. 76-96; SARADI-MENDELOVICI, H.: «The Demise of the Ancient City and the emergence of the medieval City in the Eastern Roman Empire», *Class. View* 7, 1988, pp. 365-401; THEBERT, Y.: «Permanences et mutations des espaces urbains dans les villes d'Afrique du Nord: de la cité antique à la cité médiévale», *CTun* 34, 1986, pp. 31-46; WHITTOW, M.: «Ruling the Late Roman and Early Byzantine City: A Continuous History», *P&P* 129, 1990, pp. 3-29; PLÁCIDO, D.: «La civitas cristiana: nuevo marco de integración y marginalidad» en *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados* (LOMAS, F.J.-DEVÍS, F. eds.), Cádiz, 1992, pp. 121-33.

Esto fue así al menos en dos ámbitos que todavía eran capaces de movilizar a las gentes con menos recursos en el Bajo Imperio: por un lado, *el abastecimiento de alimentos en las grandes ciudades*, y por otro, *la función para-institucional que seguía desempeñando la 'vox populi' en la vida política del Bajo Imperio*. En cuanto a lo primero, determinadas situaciones de índole económica (como la dificultad de abastecer en un momento dado a la población de una ciudad, la consiguiente falta de alimentos o, en definitiva, la simple amenaza de una situación de hambre), seguían, efectivamente, siendo capaces de provocar no pocos actos de insurrección popular en las ciudades tardorromanas<sup>5</sup>.

En cuanto a lo segundo, hay que decir de entrada que la manipulación o instrumentalización que seguía padeciendo la opinión pública romana por parte de las autoridades y representantes del Estado (de los propios emperadores incluso) y de la Iglesia, seguía manifestándose como un elemento muy perturbador de la vida urbana<sup>6</sup>. Ello ha de mostrar que la violencia popular no siempre fue producto de circunstancias materiales concretas (hambre, cargas fiscales, opresión social y económica...), sino también del peculiar papel político que los *plebei*, o los *humiliores* en su conjunto, conservaban de hecho (aunque no *de iure*) en la *Pars Orientis* del Imperio<sup>7</sup>.

Estos dos ámbitos o focos de perturbación del orden público ciudadano propiciaron precisamente que se conservara entre el pueblo el concepto (y el uso) de la vieja *vis publica*, una clase de violencia mediante la cual los pobres no hacían sino ejercitar sus derechos naturales contra los gobernantes, justamente cuando consideraban que éstos habían fallado en alguno de sus deberes esenciales para con ellos (como sin duda era velar por las necesidades básicas de la población)<sup>8</sup>.

Estos dos ámbitos de perturbación popular, estrechamente relacionados entre sí, se encuentran presentes (entremezclados y actuando con distinto grado de intensidad) en una de las crisis

5 A los estudios ya clásicos del tema (PALANQUE, J.R.: «Famines à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> siècle», *REA* 33, 1931, pp. 346-56, y P. DE JONGE, «A Curious place in Ammianus Marcellinus dealing with scarcity of corn and corn-prices», *Mnemosyne* 4, 1948, pp. 73-80 y 238-45), añádanse los de CARRIÉ, J.M.: «Les distributions alimentaires dans les cités de l'Empire romain tardif», *MEFR* 87, 1975, pp. 1073-78; SIRKS, *Food for Rome: the legal structure of the transportation and processing of supplies for the imperial distribution in Rome and Constantinople*, 1991; y sobre todo DURLIAT, J.: *De la ville antique à la ville Byzantine. Le problème des subsistances*, Roma, 1990, que es esencial para comprender todos y cada uno de los aspectos implicados en el tema. Sobre los problemas de orden público que todavía solía provocar la amenaza de hambre en el período tardorromano, cf. KOHNS, H.P.: *Versorgungskrisen und Hungerrevolten im Spätantiken Rom*, Bonn, 1961; KNEPPE, A.: *Untersuchungen zur städtischen Plebs des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, Bonn, 1979; y AJA SÁNCHEZ, J.R.: *Naturaleza e importancia del tumulto urbano durante el período de la dinastía de Constantino*, Madrid, 1986.

6 Sobre este particular cf. GREGORY, T.E.: *Vox populi: popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century A.D.*, Columbus, 1979. Recuérdese, por ejemplo, que el llamado tumulto «de las estatuas imperiales» acaecido en Antioquía en el año 387 fue obra de una 'claque' teatral que consiguió arrastrar a la población a un acto de rebeldía contra el poder político (BROWNING, R.: «The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of Theatrical Clagues in the Later Roman Empire», *JRS* 42, 1952, pp. 13-20).

7 En efecto, el conocido libro de COLIN, J.: *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruxelles-Berchem, 1965, ya demostró cómo esta práctica de «ofr» al pueblo en algunos recintos y en determinadas ocasiones, se convirtió en una norma cuasi-institucional en la *pars Orientis* del Imperio. Tanto las autoridades como el pueblo se acostumbraron a este derecho, y la inercia de la tradición hizo que se conservara hasta épocas tardías.

8 Sobre este concepto de 'justicia natural' y su existencia en Roma, véanse las reflexiones que hacen entre otros MURGA, J.L.: *Rebeldes a la República*, Barcelona, 1979, pp. 22-30; VEYNE, P.: «Le folklore à Rome et les droits de la conscience publique sur la conduite individuelle», *Latomus* 42, 1983, pp. 3-30; WHITTAKER, C.R.: «Il povero», pp. 329-30.



más importantes que padeció la ciudad siria de Antioquía en el siglo IV, la cual abarcó la casi totalidad del año 354<sup>9</sup>. Cada uno de estos dos ámbitos nos hacen comprender correctamente la gravedad e importancia que tuvo esta crisis, sus verdaderas causas, en fin, los elementos que la configuraron. Veámoslo.

## 1. PRIMER ACTO DE LA CRISIS: EL TUMULTO CONTRA EL «CONSULARIS SYRIAE»

Este suceso, que en efecto marcaría el inicio de la crisis, nos es conocido por las alusiones que de él hicieron el historiador Amiano Marcelino, el orador Libanio y el emperador Juliano<sup>10</sup>. El relato del primero<sup>11</sup> es la base de información principal para comprender el contexto histórico en el que se produjo el conflicto que tan graves y violentas consecuencias habría de tener<sup>12</sup>; el relato de Libanio nos ofrece la descripción más detallada del tumulto mismo<sup>13</sup>; finalmente, el emperador hizo sobre esta revuelta una breve pero interesante alusión en uno de sus discursos<sup>14</sup>. Los tres escritores conocían muy bien Antioquía, el escenario de la revuelta: el emperador Juliano por razón y deberes de su cargo; Amiano Marcelino y Libanio por haber nacido y residido allí —caso del segundo— durante una gran parte de su vida; como es bien sabido, este último es incluso la principal fuente de información para conocer la historia tardorromana de la capital siria, probablemente su etapa mejor conocida<sup>15</sup>.

9 En efecto, a lo largo del año 354 tuvieron lugar en Antioquía dos graves tumultos que produjeron el linchamiento de tres altos funcionarios imperiales, además del arresto y posterior ejecución de Galo, el que fuera por entonces César del emperador Constancio II en la *pars Orientis* y presunto instigador de las muertes de aquéllos. Como veremos más abajo, estos hechos fueron los momentos cruciales de lo que para nosotros fue la verdadera crisis del año 354 (que no estuvo por tanto circunscrita a uno solo de estos hechos, como parecen entender otros autores). Por lo demás, durante el s. IV, Antioquía sufrió al menos otros dos tumultos (el registrado en el año 372 bajo Valente, y el del 387 bajo Teodosio), durante los cuales, no obstante, no se llegaría a los extremos arriba citados, aunque sí se cometieron actos muy graves de otra naturaleza.

10 Cf. también la mención que hace a los sucesos Gregorio Nazianceno (*Vit. Bas.*, I.57), si bien con un valor documental distinto a los anteriores.

11 Cf. Am. Marc., XIV.7.2 y 5.6, y XV.13.2.

12 Así fue valorado por uno de los principales autores que han estudiado el tumulto y las fuentes del mismo, esto es, PETIT, P.: *Libanios et la vie municipale à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris, 1955.

13 Cf. Lib., *Or.*, I.96-7 y 103; y también XIX.47.

14 Cf. Jul., *Misopogon*, 42.370c. El tumulto del 354 ya fue estudiado con algún detenimiento por PETIT: *op. cit.*, pp. 107-9 y 235-8; más tarde MATTHEWS, J. (*The Roman Empire of Ammianus*, Baltimore, 1989, pp. 407-9) lo ha interpretado como la consecuencia desastrosa del conflicto que enfrentó a la élite curial de Antioquía con el César Galo. El interés que recientemente ha manifestado DURLIAT (*op. cit.*, pp. 360-5) por el tumulto sólo se centra en la delimitación de las responsabilidades y las causas que provocaron esta crisis de hambre en la ciudad, contexto éste que también ha interesado a GIARDINA, A. («Aristocrazie terriere e piccola mercatura. Sui rapporti tra potere politico e formazione dei prezzi nel tardo impero romano», *Quaderni urbinati di cultura classica* 7, 1981, pp. 135-7).

15 Situada a orillas del Orontes y al pie del Monte Silpio, Antioquía no sólo fue famosa y conocida en el mundo antiguo por su belleza y su excelente clima, por sus grandes riquezas y por la cortesía de sus habitantes, sino también —y sobre todo— por su incuestionable importancia como centro administrativo, militar y religioso en el engranaje del Imperio tardío, todo lo cual contribuyó a que fuera considerada «la metrópoli de Asia» durante este período (cf. Lib., *Or.*, XI.130; igualmente Zósimo, I.27.2). Una completa y todavía útil historia general de la ciudad podrá encontrarse en DOWNEY, G.: *A History of Antioch in Syria: from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 1974; para el período bajo-imperial se consultarán sobre todo las magníficas monografías de PETIT, P.: *Libanios et la vie municipale à Antioch au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris, 1955, y LIEBESCHUETZ, J.H.W.G.: *Antioch. City and Imperial administration in Later Roman Empire*, Oxford, 1972. Para el análisis de los hechos que aquí nos ocupan, interesa conocer que buena parte de la importancia que tuvo Antioquía en el s. IV se debió, como dice PETIT (*op. cit.*,

Por lo que se refiere al historiador Amiano Marcelino, la primera y más extensa mención de las dos que hiciera sobre este suceso se encuentra en el capítulo XIV.7 de sus *Res Gestae*, el cual lleva el significativo título «*Galli Caesaris immanitas et saevitia*», lo que constituye toda una declaración de intenciones por parte del autor. Efectivamente, conviene señalar que Amiano traza en este capítulo una imagen particularmente desfavorable de Galo (el César de Constancio II en el año 351 y hermano del futuro emperador Juliano), uno de los principales protagonistas del suceso que nos ocupa<sup>16</sup>; esta imagen, según el mismo autor, era compartida por todas las gentes de bien<sup>17</sup>. Esta opinión, no exenta de una gran subjetividad y de un buen número de elementos tópicos, moralizantes y puramente literarios —como ya supieron ver Thompson y Blockley—, contrastaba con la de otros escritores antiguos<sup>18</sup>.

Para apoyar esta opinión, Amiano expuso en este capítulo una serie de casos concretos —aparentemente entresacados de la biografía de Galo— con los que pretendía mostrar al lector el carácter cruel e inmoderado que a su juicio poseía el César, su naturaleza timorata y simple, así como la maldad e injusticia con las que en general actuaba<sup>19</sup>. Precisamente habría de ser la revuelta popular ocurrida en Antioquía en el año 354 —en la que efectivamente Galo tuvo una destacada intervención— uno de estos casos seleccionados por el historiador antioqueno.

En este contexto literario y con semejante predisposición hacia Galo, Amiano nos explica que encontrándose el César en Antioquía a punto de partir hacia Hierápolis —donde se estaba preparando la enésima expedición contra Persia<sup>20</sup>—, se vio envuelto en una complicada situación. Había al parecer entre la población un generalizado temor de que una situación de hambre inminente se cernía sobre la ciudad *per multas difficilisque causas*, circunstancia que había impulsado a la población a pedir vehementemente al César que tomase las medidas oportunas para atajar semejante amenaza. Galo, que según Amiano no tomó las medidas que en circunstancias parecidas suelen tomar los buenos gobernantes, esto es, hacer valer su extenso poder y traer de inmediato a la ciudad víveres procedentes de las provincias vecinas<sup>21</sup>, adoptó tan sólo

p. 179), al hecho de haberse convertido en una especie de «gran Cuartel General» de las operaciones militares en territorio persa. Por esta razón fue residencia imperial en multitud de ocasiones, además de haber sido la capital de la provincia de Siria y de la diócesis de Oriente; sólo la excepcional y coyuntural situación estratégica de Constantinopla —que originaría el frente de guerra contra los godos— le impidió obtener también la condición de capital imperial.

16 Sobre la figura del César Galo véase BALDUCCI, C.A.: «Gallo», *Riv. de Filol. e de instruz. class.* 18, 1940, pp. 264-71; MOONEY, R.N.: «Gallus Caesar's last journey», *CPh* 53, 1958, pp. 175-7; BLOCKLEY, R.C.: «Constantius Gallus and Julian as Caesars of Constantius II», *Latomus* 31, 1972, pp. 433-68; y TRÄNKLE, H.: «Der Caesar Gallus bei Ammian», *Museum Helveticum* 33, 1976, pp. 162-79.

17 «*Latius iam disseminata licentia onerosus bonis omnibus Caesar, nullum post haec adhibens modum, Orientis latera cuncta vexabat, nec honoratis parcens nec urbium primatibus nec plebeis*», dice Am. Marc., XIV.7.1, anunciando así, en efecto, de qué va a tratar el capítulo.

18 Cf. THOMPSON, E.A.: *The historical work of Ammianus Marcellinus*, Groningen, 1969, pp. 56-71; BLOCKLEY, R.C.: *Ammianus Marcellinus: a Study of his Historiography and Political Thought*, Bruxelles, 1975, pp. 18-29. Ambos autores han señalado, efectivamente, cómo la opinión de Amiano respecto a Galo contrastaba con las de Filostorgio, Zósimo, el propio Juliano, y algunos cristianos ortodoxos (véase THOMPSON, *op. cit.*, p. 56).

19 Cf. Am. Marc., XIV.7.3 y 4, donde narra el «cruel placer» que experimentaba el César en los espectáculos sangrientos del circo y el anfiteatro; luego, su debilidad con respecto a su esposa; y también su injusta y cruel actitud para con los curiales de Antioquía (en XIV.7.2); así mismo su venganza sobre Domiciano (XIV.9 y ss.).

20 Cf. Am. Marc., XIV.7.5. Hierápolis, una de las bases de aprovisionamiento militar (en la *Euphratensis*), distaba unos 190 kms. de Antioquía.

21 Am. Marc., XIV.7.5. Efectivamente, tal era la práctica habitual en las crisis más graves, como pone de manifiesto DURLIAT, *op. cit.*, pp. 361-4, el cual delimita en su estudio todas las competencias que en materia de abastecimientos tenían los implicados en el gobierno y la administración de la ciudad.



—según él— una muy reprochable actitud: asegurar a la muchedumbre que un subordinado suyo, Teófilo, el *consularis Syriae*, era el responsable único del problema, el único capaz de resolverlo («*sed consularium Syriae Theophilum, prope adstantem, ultima metuenti multitudini dedit, id adsidue replicando quod, invito rectore, nullus egere poterit victu*», XIV.7.5)<sup>22</sup>. Era verdad que este problema concernía sólo a los poderes locales; pero también es cierto —y es el reproche que se le puede hacer a Galo— que cuando la situación se tornaba extrema, las más altas autoridades tomaban cartas en el asunto en ciudades de la categoría de Antioquía<sup>23</sup>.

Sin embargo, esta actitud de Galo contrasta con aquella otra que el propio Amiano describe unas líneas más arriba (XIV.7.2), cuando al parecer el César se había enfrentado con energía a la curia de Antioquía, ya que los principales miembros de ésta, en una anterior crisis de hambre, habían rechazado la propuesta que aquél les hiciera de abaratar el precio del trigo. Amiano asegura que sólo la tenaz intervención del *comes Orientis*, Honorato, libró de la muerte a los curiales en aquella ocasión, ya que Galo, profundamente contrariado por la negativa de éstos, había ordenado que se les ejecutara a todos en una misma sentencia («*Denique Antiochensis ordinis vertices sub uno elogio iussit occidi, ideo efferatus quod ei celerari vilitatem intempes-tivam urgenti, cum impenderet inopia, gravius rationabili responderunt: et perissent ad unum, ni comes Orientis tunc Honoratus fixa constantia restitisset*»...). Ciertamente, esta enérgica actitud del César contrasta con la que mostró luego con Teófilo, si bien ello no parece sorprender a Amiano, para el cual los actos del César sólo le interesan por ser claros exponentes de los despropósitos de su gobierno, reflejos de su talante cruel e injusto. En realidad, ambas actitudes de Galo —las descritas por Amiano en XIV.7.2 y 5— han de ser situadas en el mismo contexto cronológico, es decir, cuando en el año 354 se suscitó en Antioquía una situación de hambre entre la población. En consecuencia no se trata de dos crisis distintas, como pudiera parecer por

22 Sobre Teófilo véase JONES, A.H.M.-MARTINDALE, J.R.-MORRIS, J.: *The Prosopography of the Later Roman Empire A.D. 260-395*, vol. I, p. 907, «THEOPHILUS-1»; también ENSSLIN, W.: «THEOPHILUS», n.º 22, *RE* 5A, 1934, p. 2166. La figura del *consularis* representa la recreación de los antiguos *legati Augusti pro praetore*, considerados *consulares* en la práctica (cf. JONES, A.H.M.: *Later Roman Empire*, Oxford, 1973, p. 106). Para LIEBESCHUETZ: *Antioch*, p. 111, el *consularis Syriae* se encontraba sin protección militar a su mando, la cual correría a cargo del *magister militum*, e incluso, del propio *comes Orientis*, pese a ser éste un oficial de la administración civil. Los poderes del *consularis* estaban restringidos a la provincia de Siria, y los del *comes Orientis* lo estaban a toda la diócesis de Oriente; no obstante ello, en la propia Antioquía el ámbito de obligaciones y funciones de ambos coincidía, aunque en caso de conflicto, el deseo del *comes* prevalecía por ser jerárquicamente superior. Ello hace que LIEBESCHUETZ utilice el término «gobernador» para designar indistintamente a ambos funcionarios. Lib., *Or.*, I.103 y XLVI.7.5, se refirió a Teófilo con el término «τὸν ἄρχοντα»; y Am. Marc., XIV.7.5, *consularium Syriae Theophilum*; no obstante, Libanio utiliza también la fórmula «ὁ ἄρχων τῆς Συρίας» (*Ep.*, I.103). Sobre el carácter, funciones y prerrogativas de estos funcionarios cf. DOWNEY, G.: *A study of the «Comites Orientis» and the «Consulares Syriae»*, Princeton, 1939; también, más circunscritos al caso que nos ocupa, LIEBESCHUETZ: *Antioch*, pp. 110-4; PIGANIOL, A.: *L'Empire Chrétien*, Paris, 1972, p. 322; y PETIT: *op. cit.*, pp. 175-7. Debido al rechazo que Galo inspiraba en Libanio y Amiano —y sin duda también por su condición de víctima propiciatoria de éste— las fuentes se mostraron favorables a Teófilo, pues desde luego éste no está considerado en ellas como culpable de la revuelta, sino más bien la principal víctima de ésta (una discusión clarificadora sobre qué responsabilidades afectaban a cada cual, en DURLIAT: *op. cit.*, pp. 361-4).

23 Véanse esta clase de medidas en los libros de DURLIAT y SIRKS ya citados *supra* n. 5.

lo confuso y desordenado del relato —aspecto éste que, como veremos, queda aclarado por el testimonio de Libanio<sup>24</sup>.

En cualquier caso, tanto la amenaza del hambre, como la naturaleza «soez e innoble de la chusma», como la osadía que demostró la multitud una vez oídas las acusaciones que pronunció Galo contra Teófilo, fueron para Amiano las razones que en definitiva impulsaron a la población a sublevarse y provocar un serio tumulto en la ciudad. Durante éste fue quemada la mansión de un tal Eubulo, *inter suos clari*, aunque la suerte que corrió el propio Teófilo fue incomparablemente peor: linchado por la turba, terminó siendo descuartizado («*rectoremque ut sibi iudicio imperiali addictum, calcibus incessens et pugnīs conculcans seminecem laniatu miserando discerpit*», XIV.7.6).

Amiano también nos dice que durante las indagaciones a que dio lugar la muerte de Teófilo, no se llegó a esclarecer la verdadera identidad de los culpables, cometándose incluso algunas injusticias con personas que nada tuvieron que ver con la muerte del *consularis Syriæ*<sup>25</sup>. No obstante, como veremos más adelante, el propio César tampoco habría de salir bien librado de todo este asunto.

\* \* \* \* \*

Por lo que respecta a Libanio, tampoco fue una fuente favorable a Galo, al que consideraba poseedor de una ira homicida<sup>26</sup>. Esta apreciación no le hace ser precisamente una fuente objetiva e imparcial, pese a ser la mejor informada de todas, ya que el sofista antioqueno fue al parecer testigo presencial del tumulto. Al parecer fue también informado del mismo *in situ* y apenas ocurrido<sup>27</sup>, lo que convierte su relato en una fuente de información muy útil para conocer mejor algunos de los detalles de la revuelta.

Como antes señalábamos, es este relato del orador tardorromano el que certifica que tanto el encarcelamiento de los curiales de Antioquía como la muerte de Teófilo —hechos mencionados separada y aisladamente por Amiano— tuvieron lugar durante la misma crisis. En efecto, Libanio cuenta (*Or.*, I.96) cómo pocos días antes de que estallara el tumulto, algunos de los principales miembros de la comunidad habían sido arrestados, entre ellos su viejo maestro Zenobio; al parecer, el ambiente en la ciudad era ya por entonces bastante tenso.

---

24 Cf. Lib., *Or.*, I.96, y también lo que se dice en el propio texto más adelante. En realidad, no hay tal confusión en la historiografía moderna, la cual no duda que ambos pasajes se refirieran a una misma situación, pese a que Amiano los utiliza separadamente para conseguir otro efecto sobre sus lectores. Véase un breve comentario al respecto en THOMPSON: *op. cit.*, pp. 60 y s.; la misma duda y a la misma conclusión llega también DOWNEY: *Antioch*, p. 365 n. 221.

25 Cf. Am. Marc., XV.13.2.

26 Cf. Lib., *Or.*, I.96. Sobre los compromisos políticos de Libanio en Antioquía ver PETIT, *op. cit.*, pp. 107-9; 235-8.

27 Efectivamente, Libanio se encontraba ya en la ciudad en estas fechas, probablemente desde el año 353 (cf. al respecto NORMAN, A.F.: *Autobiography*; DOWNEY, *Antioch*, p. 366 n. 226); de su propio testimonio (*Or.*, I.96 y ss.) se deduce que él mismo intervino en los críticos acontecimientos previos al tumulto, lo que hay que creer con reservas dado su interés y compromiso en este suceso; igualmente nos dice que, estando escribiendo en su casa, oyó el griterío que provocó el tumulto (*Or.*, I.103), siendo informado por un familiar de que la casa de Eubulo estaba ardiendo, circunstancia que, al parecer, él mismo pudo apreciar y comprobar desde su propia ventana.



Sin embargo, como ya hiciera observar Petit<sup>28</sup>, Libanio no menciona la causa que había generado en la ciudad esta grave y tensa situación, esto es, la amenaza de un hambre inminente. Tampoco menciona a Honorato, el *comes Orientis*, cuando en *Or.*, I.96-7 explique la excarcelación de los curiales, la cual fue debida únicamente —según él mismo— a su mediación. En realidad, ambas omisiones —sin duda conscientes a tenor del testimonio de Amiano Marcelino— son prueba de la gran subjetividad con la que se expresó Libanio en esta ocasión, ya que su principal propósito al relatar todo este suceso parece ser justamente el de justificar y defender a los curiales frente a Galo, mostrar la injusticia que cometió éste —ocultando los verdaderos motivos que llevaron a aquéllos a la cárcel—, y explicar que sólo gracias a su mediación —y no a la de Honorato— se consiguió liberar a sus conciudadanos y salvarlos de la tiranía del César<sup>29</sup>.

Pese a todo, Libanio aporta información suplementaria y bastante precisa a la ya proporcionada por Amiano sobre ciertos detalles de la revuelta. Así, por ejemplo, señala el lugar de la ciudad donde se originaron e iniciaron los disturbios. Para el orador antioqueno no hubo duda ninguna de que éstos tuvieron su origen en el circo («ἐν ὀμιλλαῖς ἀρμάτων»<sup>30</sup>), o lo que es lo mismo, en el único lugar donde ciertamente encaja la escena que describiera Amiano entre el César Galo, el pueblo de Antioquía y el *consularis Syriae* Teófilo<sup>31</sup>, el único lugar y ocasión, en definitiva, donde pudo darse el diálogo efectivo entre estas tres —llamémosles así— instituciones. Por otro lado, el modo de expresarse de Libanio nos indica que fue en el interior de este recinto público, y no fuera de él, donde por lo menos cinco forjadores (χαλκέων πέντε) consiguieron alcanzar la persona del gobernador y acabar con su vida<sup>32</sup>. Nadie nos dice nada de la actitud que mostró el público presente durante la agresión, al cual, por tanto, hay que suponerle espectador «pasivo» y consentidor de la agresión que estaba sufriendo Teófilo; tampoco se nos dice nada de la reacción del César, al cual habrá que imaginar retirándose rápida y calladamente de la escena.

Lo cierto es que, muerto el gobernador, los disturbios se extendieron pronto por las calles de la ciudad. En ellas se nos dice<sup>33</sup> que la multitud se concentró, primero, en la grotesca exhibición del cadáver del gobernador, que fue arrastrado por las calles y fue objeto de las burlas de sus asesinos<sup>34</sup>, y segundo, en el intento de lapidación —por parte de los más excitados e intransigentes— del tal Eubulo y su hijo. Cuando estos últimos consiguieron escapar a las montañas cercanas, la turba se contentó con prender fuego a la mansión de ambos, lo que originó una humareda que el propio Libanio pudo llegar a divisar<sup>35</sup>.

28 Cf. PETIT: *op. cit.*, p. 109.

29 Véase la propia narración que al respecto hace Lib., *Or.*, I.96-101.

30 *Or.*, XIX.47.

31 Recuérdese Am. Marc., XIV.7.5. Sobre la función institucional que tenía el circo, a través de las aclamaciones y demostraciones populares de apoyo o de protesta, cf. BOLLINGER, T.: 'Theatralis Licentia'. *Die Publikumsdemonstrationen und öffentlichen Spielen in Rom der früheren Kaiserzeit und ihre*, Basilea, 1969; Ch. ROUECHE: «Acclamations in the Later Roman Empire: new evidence from Aphrodisias», *JRS* 74, 1984, pp. 181-99; COLIN, J.: *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruxelles-Berchem, 1965; CAMERON, A.: *Bread and Circuses: the Roman Emperor and his People*, Londres, 1974; DAGRON, G.: *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 350 à 451*, Paris, 1974, pp. 314-64.

32 Lib., *Or.*, XIX.47. Libanio no alude al recinto material, sino al espectáculo habitual que dentro de él tenía lugar, por lo que hay que suponer, en efecto, que fue durante el mismo cuando se produjeron los hechos.

33 Cf. Lib., *Or.*, I.103; también Am. Marc., XIV.7.5 y 6.

34 *Or.*, XIX.47 y I.103.

35 *Or.*, I.103.

Este Eubulo era natural de Fenicia (donde poseía también una casa) y como sofista parece haber sido un serio rival de Libanio en la propia Antioquía<sup>36</sup>. No parece que se pueda dudar de su condición de miembro de la curia antioquena en estas fechas, siendo éste el único motivo que —hasta donde nosotros sabemos— pudo convertirle en blanco de las iras populares<sup>37</sup>. Eubulo, por lo tanto, pertenecería a esa élite económica y social de la capital siria a la que tanto Amiano como el emperador Juliano parecen culpar en última instancia de la muerte de Teófilo y de todo lo que allí sucedió. Por el contrario, Libanio se muestra favorable a Eubulo, del que no dice ni insinúa nada que ensombrezca la figura de este personaje. Es éste un hecho comprensible si se tiene en cuenta las afinidades ideológicas y sociológicas que unían a Libanio con los decuriones de su ciudad o, en general, con la aristocracia dirigente de ésta<sup>38</sup>.

Por lo demás, si los cálculos de Petit son ciertos<sup>39</sup>, esta agresión a Eubulo sería indicio de que el descontento popular, la revuelta misma, tuvo la suficiente intensidad como para que los ánimos no acabaran «enfriándose» cuando la multitud tuvo que recorrer la distancia que separaba el hipódromo (situado en el extremo norte de la ciudad) de la zona donde residía Eubulo, al pie del Monte Silpio (distante de aquel otro lugar unos tres o cuatro kilómetros en línea recta)<sup>40</sup>. Tan sólo este dato nos podría dar algún indicio de lo que pudo durar el tumulto, pues nos permite suponer que la turba se tomó su tiempo —tampoco demasiado largo— para desahogar totalmente su malhumor desde que Teófilo sufriera la agresión en el circo hasta que la mansión de Eubulo fue finalmente pasto de las llamas<sup>41</sup>.

\* \* \* \* \*

El emperador Juliano es la única fuente que parece defender a Galo en este suceso, o por lo menos comprenderlo, actitud ésta que encaja con el hecho de que fuera su hermano y con la postura de respeto que en general mantuvo hacia su memoria<sup>42</sup>. Para él, Galo no tuvo culpa ninguna de lo sucedido; para Libanio y Amiano, como ya hemos dicho, fue el auténtico

36 Cf. JONES-MARTINDALE-MORRIS: *Prosopography*, I, 287-8, «EUBULUS-2»; también PETIT: *op. cit.*, p. 398, que lo incluye en su lista prosopográfica sobre los curiales de la ciudad.

37 En este sentido se han expresado DOWNEY: *Antioch*, p. 366; PETIT, *op. cit.*, p. 237 y n. 3; y más tajantemente THOMPSON: *op. cit.*, p. 61 n. 2.

38 Sobre la ideología y mentalidad política y social de Libanio, cf. principalmente PETIT: *op. cit.*, pp. 17-21 y 405-11; bibliografía específica sobre la cuestión en LIEBESCHUETZ: *Antioch*, pp. 286-7.

39 Cf. PETIT: *op. cit.*, p. 237.

40 Si, como piensa PETIT (cf. referencia n. anterior), el circo se encontraba sobre la isla del Orontes, junto al palacio imperial, y la casa de Eubulo se encontraba muy próxima al Monte Silpio (donde acabaría refugiándose de la turba), es efectivamente una distancia suficiente para «enfriar» los ánimos de una muchedumbre (cf. plano de la ciudad que muestra el propio PETIT: *op. cit.*, p. 127), y si no fue así, hay que pensar que la cólera de la turba fue especialmente intensa. La distancia a recorrer le hace pensar al mismo autor que los agresores de Eubulo fueron los más jóvenes, esto es, los más vigorosos e impetuosos de todos, que no habrían de ser en todo caso muy numerosos. Otra posibilidad sería que los incidentes y disturbios se hubieran extendido por toda la ciudad, siendo el episodio de Eubulo —por su prestigio entre sus conciudadanos y quizá también su liderazgo entre los ricos y notables de la ciudad— el único que mereció ser citado por los cronistas, bien entendido que éste no sería en todo caso un hecho aislado, sino uno más dentro de todos los que se registrarían durante el tumulto.

41 Es decir, contabilizando los incidentes ocurridos dentro del hipódromo, los que se producirían previsiblemente con el cadáver de Teófilo en las cercanías, y los que se produjeron (¿en último lugar?) en la zona de la casa de Eubulo.

42 No hay en sus escritos reproches específicos a la gestión de su hermano, intentándolo disculpar de los hechos de la revuelta del 354, como se verá en las referencias que siguen.



inspirador de la ira popular contra Teófilo y del tumulto que ello produjo. A este respecto digamos que, objetivamente, la autoridad que detentaba Galo en la ciudad (sólo inferior a la del propio emperador) le hace ser en gran medida responsable de lo que allí sucedió<sup>43</sup>.

La referencia de Juliano al tumulto se encuentra en los últimos pasajes de su *Misopogon*<sup>44</sup>. En ella Juliano no nos ofrece información que no supiéramos ya por Amiano o Libanio, pero sí encontramos el testimonio de quien, detentando la máxima autoridad, ha vivido una situación similar, incluso idéntica en numerosos detalles, y que él mismo ha descrito en el pasaje inmediatamente anterior<sup>45</sup>. Quizá también por ello, por haber conocido los mismos problemas y haber encontrado los mismos obstáculos, el emperador no parece responsabilizar a Galo de la revuelta —a la que por otra parte consideraba desmedida e ilegal pero no exenta del todo de justificación<sup>46</sup>. Para el emperador la culpa fue de los ricos de la ciudad, de los miembros más insignes de la curia, como en efecto parece desprenderse de *Misop.* 41, cuando Juliano relata su propia experiencia con éstos, describiéndonos una conflictiva situación que, efectivamente, recuerda en todo a la vivida por Galo nueve años atrás<sup>47</sup>.

Para el emperador, pues, no hay duda: los ricos, los poderosos, fueron los responsables de la falta de viveres tanto entonces, en el año 354, como luego durante su estancia en la ciudad. A su entender, el pueblo así lo comprendió también cuando incendió τὰς οἰκίας τῶν δυνστῶν (no sólo la de Eubulo), afirmación ésta que, por lo demás, parece haber sido no obstante una exageración del emperador (*Misop.*, 42.370c)<sup>48</sup>. En lo que no exageraba era en la responsabilidad que estos notables locales tuvieron en el suceso, si bien no fueron los únicos. El emperador Juliano empleó el término δῆμος para referirse a los causantes de la muerte de Teófilo y de los desórdenes que luego se suscitaron<sup>49</sup>, pero por el contexto en el que se encuentra inserto este término, muy probablemente sólo pueda entenderse como una alusión a los descontentos, esto es, al conjunto de la población, y no a los autores materiales de los diversos incidentes y

---

43 Galo fue nombrado César el 15 de marzo del 351 en Sirmio, quedando a partir de ese momento como la autoridad máxima en todo el Oriente, mientras que Constancio quedaba así con las manos libres para centrarse en Occidente en su lucha contra Magnencio. Sobre las actividades de Galo en Oriente, véase BLOCKLEY: «Constantius Gallus», pp. 433-46; THOMPSON: *op. cit.*, cap. 4; DOWNEY: *Antioch*, pp. 362-8.

44 Cf. Jul., *Misop.*, 42.370c.

45 Esto es, en Jul. *Misop.*, 41.368c-370b. Juliano, siendo ya emperador, estuvo en Antioquía cerca de seis meses, desde mediados de julio del 362, estancia que no le reportó más que problemas e incomprendiones por parte de la población, como él mismo deja entrever en este discurso, expresamente dedicado a esta cuestión. Uno de los conflictos más graves fue efectivamente provocado por una situación de hambre que tenía ya declarada la ciudad antes de su llegada, pero también un asunto religioso relacionado con el traslado de las reliquias de San Babilas y el incendio de una capilla pagana en Dafne (véase al respecto BROWNING, R.: *The Emperor Julian*, Londres, 1975, pp. 149-175, así como los artículos de ALONSO-NÚÑEZ, J.M.: «The emperor Julian's *Misopogon* and the conflict between Christianity and Paganism», *AncSoc* 10, 1979, pp. 311-24, y BENEDETTI, I.: «Giuliano in Antiochia nell'orazione XVIII di Libanio», *Athenaeum* 59, 1981, pp. 166-79.

46 Jul., *Misop.*, 42.370c.

47 También en aquella otra situación que conociera el emperador, los ricos de la ciudad habrían de ser los que presionarían para que estallase la situación conflictiva (*Misop.*, 41.368c).

48 Por el simple hecho de que es la única fuente que habla en plural. La observación ya fue hecha por THOMPSON: *op. cit.*, p. 61 n. 2, que además adjudica a Euhulo el papel de líder de los principales de Antioquía: el pueblo le atacaría precisamente por esta condición. Aunque ninguna fuente lo mencione, tal suposición nos parece correcta; a ninguna le interesaría mencionarlo, y sí presentarle como víctima de las iras populares.

49 Cf. Jul., *Misop.*, 42.370c.

desórdenes, en cuyo caso habría que entender este término en su acepción más concreta y restringida numéricamente.

Las otras dos fuentes coinciden en señalar a la población de Antioquía como la autora material de los graves incidentes que se produjeron en la ciudad, lo que sin duda convierte al *δῆμος* de esta ciudad en uno de los protagonistas fundamentales del suceso<sup>50</sup>. Y sin embargo, digamos rápidamente que las propias fuentes dejan entrever que la población no participó activa y masivamente en la revuelta, sino que más bien ésta fue obra del sector más violento y agresivo, no muy numeroso en todo caso<sup>51</sup>. Así por ejemplo, la utilización que hace Amiano de la expresión *Antiochensi plebi* —cuando señala genéricamente quiénes fueron los que suplicaron a Galo que pusiera fin a los problemas del hambre<sup>52</sup>— parece indicar que el historiador adscribía los efectos de semejante situación a sólo una parte de la población (precisamente la más afectada por la misma, los *plebei*), y no a los otros dos sectores sociales que él mismo diferenciaba unas pocas líneas más arriba, a saber, los *honorati* y *urbium primates*<sup>53</sup>. Invariable a su costumbre y estilo, Amiano no volverá a utilizar objetivamente el término *plebs* cuando haga referencia a los autores materiales de los disturbios, sino que, por el contrario, matizará el carácter social y moral de éstos con las expresiones que en él son habituales —*vulgi sordidioris, plebis promiscuae*<sup>54</sup>—, como si quisiera de esta manera restringir aún más el número de plebeyos que participaron directamente en los disturbios —esto es, sólo los moralmente más degenerados

50 Los términos que utilizan las fuentes para mencionar los hechos ya nos indican la subjetividad con la que acometieron la descripción de los mismos. Así, Juliano (*Misop.*, 42.370c) utilizó el verbo ἀποκτείνω, con el cual se refería sólo a la suerte corrida por el gobernador, pero no emplea un término apropiado que incluyera también la suerte que corrieron las casas de los ricos durante los mismos disturbios, como hubieran reflejado por ejemplo los verbos θορυβέω o στασιάζω. Idéntico sistema parece seguir también Libanio (*Or.*, I.103 y XIX.47). Ambos autores, Juliano y Libanio, en otras ocasiones y ante hechos similares, utilizaron los términos στασιάζω (por ejemplo, Jul., *Ep.*, 114.436b y d, 437d; Lib., *Or.*, XVI.44), στάσις (Lib., *Or.*, XIX.10-1; XXII.26; XVI.43; Jul., *Ep.*, 115), θόρυβος (Lib., *Or.*, XIX.9; XVI.44), y ταραχή (Lib., *Or.*, XIX.9 y 27; XXII.7; XXX.13). En el suceso que nos ocupa, Libanio alude por una parte a la muerte del gobernador (τῷ Θεόφιλου Θανάτῳ) y por otra al intento de agresión a Eubulo y su hijo por parte de la turba; tan sólo previamente a la descripción de ambos hechos, en la *Or.*, XIX.47, el sofista antioqueno ha utilizado genéricamente la expresión τὰς τῶν πόλεων ἀμαρτίας, con la que parece referirse a la valoración que para él tienen siempre esta clase de disturbios en conjunto. Por último, tampoco Amiano utiliza un término que defina de forma global los sucesos violentos a los que se ha referido en esta ocasión, tal y como lo hizo en otras (p.e., Am. Marc., XXII.11.4: «*seditionibus turbulentis*»; XXVII.3.11 y 13: «*populi seditiones cruentae*»; XIV.6.1: «*seditiones graves*»; XIX.10.2: «*tumultuanti acriter populo*»). Los términos que utilizó para referirse a la muerte de Teófilo se encontrarán en XIV.7.6 y 8; XV.13.2). Amiano se contenta solo con poner de relieve la muerte del gobernador mediante una variada gama de términos (*mors, atrox casus, lacrimosus interitus, disceptus*), mencionando también, antes o después, la agresión que también sufrió Eubulo, aunque concediéndole a la correspondiente mención una menor importancia; tan solo de forma indirecta —deseando para otro personaje público lo que le sucedió a Teófilo—, Amiano utiliza la expresión *reclamante publico vigore* (XIV.7.8; aquí se refiere a Sereniano, el antiguo gobernador militar, el cual a su juicio hubiera merecido el castigo que sufrió Teófilo). Con esa expresión da una definición, esta vez sí, global y conjunta de la clase de acto multitudinario que se produjo esta vez en Antioquía, ya que en ella pueden entenderse todos y cada uno de los disturbios como el resultado y consecuencia última y más violenta de semejante contestación popular.

51 Es la opinión que parece tener PETIT (*op. cit.*, p. 237) cuando piensa que la distancia que separaba la casa de Eubulo del hipódromo era larga pero no llegó a «enfriar» los ánimos de los agresores, por lo que ello «*permet aussi de penser que les émeutiers étaient jeunes et relativement peu nombreux: une sorte d'expédition punitive*».

52 Am. Marc., XIV.7.5.

53 Ibídem, 7.1.

54 Am. Marc., XIV.7.6 y XV.13.2 respectivamente.



y viles de todos los que forman la plebe—, ya que los pobres en general —dice Amiano algo más adelante— no fueron los verdaderos culpables de lo ocurrido<sup>55</sup>. Por su parte, Libanio es aún más explícito en este punto cuando nos dice que fueron tan sólo cinco individuos (χαλκίων πέντε) los que de entre todo el público que asistía a las carreras en el hipódromo atacaron y mataron a Teófilo<sup>56</sup>. El resto de sus referencias al tumulto deja adivinar al lector que el número de participantes efectivos en los disturbios que a continuación se registraron se acrecentó, aunque no de forma especialmente numerosa, como en principio indicaría el término utilizado por Libanio —ὄχλος— para referirse a la turba que estaba provocando el tumulto<sup>57</sup>.

\* \* \* \* \*

Nadie detuvo el tumulto. Tanto las autoridades relacionadas con el mantenimiento del orden público en la ciudad<sup>58</sup>, como también los oficiales o unidades del ejército que hubieran podido intervenir<sup>59</sup>, no parecen haber reaccionado en ningún momento; los disturbios se desarrollaron sin que nadie lo impidiera.

Desde luego esta circunstancia no deja de tener su interés si se tiene en cuenta, no ya la importancia general de la ciudad, sino particularmente su condición de cuartel general casi permanente en el frente persa. Como se demostraría en los acontecimientos posteriores vividos en la ciudad (véase siguiente apartado), en Antioquía había soldados y oficiales con cierta regularidad<sup>60</sup>, los cuales, sin embargo, parecen haber dejado en el desamparo más absoluto tanto a los «*dinatoi*» de Antioquía como a Teófilo, al que como ya sabemos Amiano juzgaba libre de culpa en el desencadenamiento de la crisis<sup>61</sup>. Ello podría significar que, o bien Galo impidió cualquier intervención en defensa del gobernador —haciendo valer su autoridad y apoyo popular para que éste se convirtiera en la víctima propiciatoria que necesitaba—, o bien que se trató de una simple —y muy habitual— cuestión de carencia de recursos «policiales», los cuales se mostrarían incapaces de restablecer el orden.

En términos generales, la ausencia de efectivos armados en esta clase de disturbios corrobora la opinión generalmente aceptada de que el dispositivo «policial» de las ciudades tardorromanas no era suficiente para hacer frente a los tumultos que alcanzaban una cierta envergadura, razón por la cual el ejército tenía muchas veces que hacer frente a los mismos (eso sí, siempre

55 Am. Marc., XV.13.2.

56 Lib., Or., XIX.47. Es interesante la mención que hace Libanio de estos obreros aludiendo a la actividad profesional que desempeñaban, la cual estaba relacionada con las factorías de armas existentes en Antioquía, como señalan A.F. NORMAN, *Libanius. Selected Orations*, London, 1977, p. 298, y también LIEBESCHUETZ: *Antioch*, p. 58 y n. 4. Por otra parte, como ya hizo observar PETIT: *op. cit.*, p. 237, Libanio en esta ocasión no siguió su costumbre de imputar este tipo de actos a esta clase de acciones tumultuosas a los extranjeros residentes en la ciudad, o a los desarraigados y desempleados, sino como se ve a obreros de Antioquía, probablemente ciudadanos.

57 Cf. Lib., Or., I.103, a los que también una línea más abajo denomina «asesinos» (κτεινόντες).

58 Principalmente el «irenarca», título con el que los «jefes de policía» son conocidos en otras diversas ciudades. Nombrados por el gobernador a propuesta de la curia local. No están claras, sin embargo, las competencias de los demás oficiales supuestamente relacionados con tareas policiales en la ciudad, p.e., las de los «φύλακες τῆς χώρας», los «πορνιφόροι» y «εἰρηνόφύλακες» que mencionara Libanio (Or., XLVIII.9).

59 Libanio menciona en diversas ocasiones (cf. Ors., LIV.42; XLV.5; XLVI.18; XXVI.30; XXIX.33; XXXIII.32) que eran los soldados los que realizaban tareas de policía.

60 Lib., Or., XI.178.

61 Am. Marc., XIV.7.8: «*Theophilum insontem*».

y cuando sus unidades estuvieran acuarteladas en las cercanías). En el caso concreto que nos ocupa hay que señalar además que el dispositivo policial antioqueno no poseía en estas fechas algunos de los mandos y unidades que con cierto éxito actuarían en el futuro en situaciones críticas parecidas<sup>62</sup>. Sea como fuere, lo cierto es que existe un completo silencio en las fuentes no sólo respecto a la desprotección policial del gobernador y de los ciudadanos atacados, sino también de los motivos que pudieron haber influido en este hecho.

La única reacción registrada —eso sí, consumado ya el tumulto— vino del propio emperador, el cual, según se nos dice, acabó castigando tanto al César como a la ciudad<sup>63</sup>. Ahora bien, creemos que esta reacción imperial vino dada no ya sólo por el episodio descrito, sino sobre todo por el comportamiento general que Galo mostró en Antioquía durante todo el año 354, y sobre el cual Constancio II parece haber estado siempre bien informado<sup>64</sup>. De hecho —y a la vista de los graves sucesos ocurridos meses después de la muerte del *consularis Syriae*—, ni tan siquiera estamos seguros de que este hecho indujera al emperador a actuar severamente contra su César. En cualquier caso, creemos que esta reacción del poder central hay que ponerla en relación con las consecuencias inmediatas que produjo el tumulto, ya que ambas han de ser enmarcadas en alguna medida en el mismo contexto general. Con ello entramos en la segunda parte de la grave crisis que padeció la ciudad en el año 354.

## 2. SEGUNDO ACTO: UN MOTÍN MILITAR CONTRA DOS FUNCIONARIOS IMPERIALES

Todos aquellos que se han interesado por la crisis del 354 se han circunscrito a la crisis alimenticia que originó el estallido popular contra Teófilo y Eubulo. Parecen así olvidar que a muy pocos meses de producirse éste, y en buena parte como consecuencia suya, se suscitaron en la ciudad sucesos aún más graves<sup>65</sup>. A mi juicio, tanto el tumulto de hambre como estos otros hechos que se produjeron después forman un todo inseparable que es precisamente lo que constituye el conjunto de la crisis que sufrió Antioquía en el año 354.

---

62 Sin referirse específicamente al tumulto del 354, LIEBESCHUETZ (*Antioch*, p. 124) dice que «*the force immediately at the disposal of the consular was not strong enough to suppress a full-scale riot, or even to guarantee the safety of the governor himself in a massive popular disturbance*». Sobre la estructura, carácter y eficacia de la policía antioquena véase sobre todo LIEBESCHUETZ: *Antioch*, pp. 122-6; también PETIT: *op. cit.*, p. 48 y n. 2, que subraya los intereses que convergían en el cargo de «irenarca» y su degradación como institución eficaz. Hay que decir que los «arqueros» que mencionara Lib., *Or.*, XIX.34-6 (quizá bajo el mando de un oficial cuasi-militar —el *νυκτεπάρχης*— nombrado por el propio emperador), tuvieron una eficaz y exitosa intervención en el «motín de las Estatuas» del 387, aunque más tarde no la mostrarían durante el s. V. Por su parte, la intervención de fuerzas militares era excepcional, lo que parece venir dado por dos ideas principales: la de que los gobernadores no disponían de grandes fuerzas armadas bajo su mando directo y la de que la disciplina del ejército no se veía comprometida con los asuntos internos de las ciudades. Como habremos de ver en su momento, todo ello contribuyó no poco a que los gobernadores pasaran por alto comportamientos que en otras circunstancias se hubieran castigado severamente, y también a que las autoridades concedieran a las masas algunos de sus deseos, antes que verse comprometidos en una revuelta popular (sobre todo ello, cf. COLIN: *op. cit.*, pp. 63, 117-120, 133 y 145; también LIEBESCHUETZ: *Antioch*, p. 122 y ss.).

63 Sobre el castigo a Galo, cf. Am. Marc., XIV.11.23; sobre el castigo a la ciudad cf. Jul., *Misop.*, 42.370c.

64 Cf. Am. Marc., XIV.7.9, el cual indica cómo en primer lugar fue el *praefectus praetorio Orientis* Talasio el que informaba regularmente al emperador, y más tarde Ursicino, el *magister militum* (Am. Marc., XIV.11.4 y ss.).

65 El hecho de que Amiano trate separadamente estos sucesos, puede inducir, en efecto, a no relacionarlos.



Por otra parte, el análisis de los sucesos que ocurrieron después de la muerte del *consularis* nos ayudará a comprender mejor las causas de la reacción pasiva que las autoridades mostraron en los graves hechos referidos antes, demostrando la vinculación habida entre todos ellos.

Nuestro informante ahora es solo Amiano Marcelino, que sin embargo nos describe los hechos con bastante detalle y coherencia.

Efectivamente, el relato de Amiano sobre los sucesos acaecidos en Antioquía inmediatamente después de la muerte de Teófilo<sup>66</sup>, nos explica que Constancio II, estando al tanto de estos acontecimientos, se decidió a actuar contra su César, si bien no de una forma directa y abierta al principio. Según el historiador antioqueno, el emperador escribió a Galo una carta que en términos mesurados y cordiales le exponía su decisión de privarle de algunas de las tropas que el César tenía bajo su mando, y que por esta inactivas —argumentaba— eran proclives a causar problemas (recuérdese que se estaba preparando en estas fechas una expedición contra Persia). Al mismo tiempo, Constancio había delegado en Domiciano, el *Praefectus praetorio Orientis*, la misión de que, en términos igualmente respetuosos, hiciera venir a la corte a Galo<sup>67</sup>. Al decir de Amiano, el comportamiento arrogante de Domiciano arruinó la misión que se le encomendó, y enfrentado a Galo por tal actitud, éste acabó dictando una orden de arresto contra el prefecto. A su vez, el intento de Moncio, el *quaestor palatii*, de interceder por aquél, sólo tuvo el efecto de acrecentar la cólera y el temor que Galo sentía respecto a una posible confabulación política contra él.

Éste fue el motivo de que el César reuniera a las tropas y las arengara presentando a los dos magistrados como culpables de faltas muy graves<sup>68</sup>. Los soldados que esto escuchaban —incitados también por *Lucus*, un *curator* que le era fiel— acabaron originando un violento tumulto. Consiguieron coger a Domiciano y Moncio, y los lincharon<sup>69</sup>.

Después del motín la situación empeoró aún más, pues empezaron a circular por la ciudad toda clase de rumores respecto a posibles rebeliones e incluso usurpaciones al trono imperial, lo cual propició una serie de investigaciones y juicios que según Amiano fueron llevados por el propio César con total desprecio de los procedimientos legales ordinarios<sup>70</sup>, sin que por lo demás Constancio lograra su deseo de que Galo se presentara ante la Corte. Finalmente, y tras otros varios esfuerzos y tentativas infructuosas en las que llegaron a participar el *magister militum*, Ursicino, y la propia esposa de Galo, Constancia, éste accedió a presentarse ante el emperador, el cual, tras un juicio sumario, le mandó ejecutar, ello en un mismo día del otoño del año 354<sup>71</sup>.

---

66 Cf. Am. Marc., XIV.7.9-21 y 11.1-34 principalmente.

67 Al parecer, para pedirle cuentas de sus actos y quitarle las fuerzas militares que tenía a su mando (cf. Am. Marc., XIV.7.9-11).

68 De arrogancia y de haber alterado el buen orden (cf. Am. Marc., XIV.7.14).

69 Am. Marc., XIV.7.15-6: «*Nihil morati post haec militares, avidi saepe turbarum, adorti sunt Montium primum, qui devertebat in proximo, levi corpore senem atque morbosum, et, hirsutis resticulis cruribus eius innexis divaricatum sine spiramento... ad ultimam truncata deformitatem, velut exsaturati mox abiecerunt in flumen*». Obsérvese el paralelismo existente entre esta escena y la que el propio Amiano dejara relatada sobre la muerte de Teófilo en el hipódromo; en ambos casos Galo actuó como instigador del tumulto.

70 Am. Marc., XIV.7.18-21.

71 Parece ser que la ejecución consistió en la aplicación de un sistema parecido al «garrote vil», y que Constancio se sintió más seguro una vez desapareció el «intrigante» César (cf. Am. Marc., XIV.11.23). Amiano, no obstante, está dando su versión de los hechos, la cual, como ya explicamos más arriba, está mediatizada por la mala opinión que tenía de Galo.

En definitiva, pues, no habría de ser sólo el asesinato de Teófilo o los disturbios que entonces se registraron en la ciudad, sino también las muertes posteriores de otros dos altos magistrados, los desórdenes ciudadanos y las intrigas políticas que produjeron, así como el comportamiento general del César antes y después de la muerte del *consularis*, lo que en conjunto parece haber decidido a Constancio a castigar severamente a su César, así como a los partidarios y principales colaboradores de éste; también —según se nos dice en una imprecisa afirmación— a la ciudad, aunque no cabe descartar otros factores mucho más personales y políticos en este castigo del emperador<sup>72</sup>.

### 3. LAS CAUSAS DE LA CRISIS DEL AÑO 354: UNA INTERPRETACIÓN GLOBAL

Hasta aquí el análisis pormenorizado de los hechos que nos transmiten las fuentes y que en nuestra opinión conformaron —todos ellos en conjunto— la crisis del año 354 propiamente dicha. Como se ha visto, ésta tuvo a nuestro entender dos momentos álgidos: uno, cuando se produjo la muerte de Teófilo y el tumulto contra Eubulo; otro, cuando Domiciano y Montio fueron linchados por la soldadesca<sup>73</sup>.

Creemos que una correcta comprensión e interpretación histórica de esta crisis (de sus causas y de todos y cada uno de los hechos que la compusieron) no puede hacerse sin analizarla desde dos perspectivas distintas, las mismas que ya enunciáramos al iniciar este trabajo. Es por ello por lo que intentaremos ahora situarnos un poco por encima de las fuentes, y adoptar una actitud distante y a la vez globalizadora de los hechos expuestos para comprender los motivos verdaderos que la desencadenaron y la llenaron de contenido.

#### 3.1. El detonante de la crisis: *inediae metum*

Quizás el aspecto mejor estudiado de todos los que compusieron la crisis del año 354 sea el relacionado con la falta de grano que amenazó a Antioquía en esta fecha, auténtico punto de inicio de la crisis. Hay que señalar, no obstante, que esta amenaza no parece que finalmente se hiciera tangible, pese a lo cual tuvo el efecto de desencadenar una serie de mecanismos y reacciones que fueron muy importantes como detonantes de todos los graves sucesos que en los meses siguientes se habrían de registrar en la ciudad.

Los diversos autores que se han ocupado de estudiar la falta de grano del año 354<sup>74</sup> se han limitado en esencia a discutir los argumentos que aportaron las propias fuentes coetáneas para

---

72 Respecto al castigo impuesto a la ciudad, nada sabemos excepto la vaga e imprecisa afirmación de Juliano (*Misop.*, 42.370c) de que, en efecto, fue castigada. En contra de la opinión de DOWNEY (*Antioch*, p. 366 n. 225), pensamos que Lib., *Or.*, XIX.47-9 no dice exactamente que la ciudad fuera castigada, sino que Estrategio tuvo la intención de hacerlo, idea que Constancio, en todo caso, no llevó a efecto.

73 Como ya hemos dicho, los demás autores llaman crisis (la del año 354) a un solo suceso, esto es, hablan de otra cosa.

74 Cf. principalmente LIEBESCHUETZ: *op. cit.*, pp. 126-32; MATTHEWS: *op. cit.*, pp. 407-9; DURLIAT: *op. cit.*, pp. 360-5.



explicar las causas de la escasez<sup>75</sup> y la responsabilidad que pudieron tener en ella el César y los «*dinatoi*» locales<sup>76</sup>, para a continuación enmarcar esta situación de desabastecimiento en el contexto general de todas las crisis sufridas por la ciudad a lo largo del siglo IV<sup>77</sup>. En definitiva, pues, el centro de atención historiográfico no ha trascendido el mero contexto de los problemas que entrañaba la organización de los suministros de víveres de los que dependía Antioquía.

No cabe duda de que es importante conocer con detalle esta organización y qué o quiénes fallaron en esta ocasión. Sin embargo, esto tan sólo explicaría las causas de tipo circunstancial que produjeron la amenaza del hambre en la capital siria en esta fecha, así como las responsabilidades que tuvieron las diversas autoridades, pero no nos ayudaría a comprender a qué obedeció la crisis en su conjunto, esto es, cuáles fueron las auténticas razones que movilizaron a un sector de la población contra Teófilo y Eubulo, o a la soldadesca a linchar a Domiciano y Montio (pues al fin y al cabo, no lo olvidemos, el hambre no llegó a manifestarse en la ciudad<sup>78</sup>, y ambos sucesos, como ya hemos dicho, tuvieron una relación estrecha y segura).

A nuestro juicio es necesario trascender el contexto económico en el que se enmarcan todos esos hechos, y tener en cuenta acto seguido la pervivencia en época tardorromana de ciertos factores y tradiciones (muy arraigados en las poblaciones urbanas del mundo greco-romano y en

---

75 La única referencia que hay en las fuentes que nos permitiría suponer un posible problema de malas cosechas en este año se encuentra en Am. Marc., XIV.7.5, que con su imprecisa afirmación de que el hambre se cernía *per multas difficilisque causas* da pie a pensar también en una sequía, lo que invariablemente ha sido una opinión seguida por los investigadores modernos. Sobre las fechas de recolección del cereal y las medidas que podían adoptarse para evitar la especulación y el alza de los precios, véase DOWNEY: *Antioch*, p. 365 y n. 222; ver así mismo el interesante artículo de Ch. COMBIER: «La climatologie de la Syrie et du Liban», *Rev. de géographie physique et de géologie dynamique* VI, 1933, pp. 319-46.

Pese a que Durlat no comparte este argumento, hay que decir que Amiano (XIV.7.5) nos hace suponer que Galo estaría acompañado por tropas, precisamente las que le habrían de acompañar en la expedición persa que se estaba organizando por entonces, lo que sin duda dificultaría el normal abastecimiento de la ciudad. Antioquía ya había tenido otras veces problemas de escasez de suministros por causa de la presencia de tropas en las cercanías, concretamente en el año 333, cuando un hambre se suscitó en toda Siria y Cilicia; de igual modo en el año 362, cuando allí se encontraba el emperador Juliano. Libanio (*Or.*, XI.178) nos ha dejado una expresiva e ilustradora imagen del ambiente de milicia que había en la capital siria hacia el año 360 como consecuencia de la presencia de tropas. Sobre los efectos que la estancia de un ejército tenía sobre la economía y los abastecimientos locales de una ciudad puede consultarse E. GREN: *Kleinasien v. der Ostbalkan in der wirtschaftliche Entwicklung der röm. Kaiserzeit*, Upsala, 1941, pp. 89 y ss.

76 Sobre tales responsabilidades recuérdese lo dicho por Juliano (*Misop.*, 42.370c) y Amiano (XV.13.2).

77 En efecto, cabe mencionar al menos las sufridas en los años 313 (Lactancio, *De mort. pers.*, XXXVII.4; Euseb., *HE*, IX.8), 314 (Teófanos, *Chron.*, a. 5824), 333 (Teof., *Chron.*, a. 5824; Jerónimo, *Chron.*, ad a. 333) y 362 (Jul., *Misop.*, 41; Am. Marc., XXII.13.4; Lib., *Or.*, XVIII.195). En el año 375 el emperador Valente tuvo que oír *rixae* y soportar *tumultus vulgares* en contextos parecidos (Am. Marc., XXXI.1.2), aunque en esta ocasión también debieron influir motivos religiosos debido al credo arriano del emperador. Las crisis alimenticias se repitieron en el 382 (Lib., *Or.*, I.205-211) y en el 384 (Lib., *Or.*, XXVII.6), cuando el *comes Orientis* Icario tuvo que acudir al teatro dos veces en un mismo día a requerimiento de la multitud, la cual se quejaba de la grave situación económica por la que atravesaba la ciudad (Lib., *Or.*, XXVI.17); la misma fuente nos dice (*Or.*, XXIX.2) que las protestas llegaron a ser tan fuertes que el propio Icario se vió obligado a suspender las funciones en el teatro. Igualmente, durante los años 388-9 y 392 la población no dejaba de protestar en el teatro contra los vendedores de alimentos y comerciantes (Lib. *Or.*, XLV.4; XLVI.5; LIV.42). Todas ellas han sido tenidas en cuenta recientemente por DURLAT (*op. cit.*, pp. 350-81) cuyo estudio da una respuesta global a todos los problemas y cuestiones implicados en estas crisis.

78 Nada hay en las fuentes que nos induzca a pensar que el hambre terminó adueñándose de la ciudad de una manera particularmente grave, sobre todo a juzgar por la omisión completa de víctimas o de efectos desastrosos, como si el temor hubiese sido, al fin y al cabo, infundado, o como si la crisis hubiese sido frenada a tiempo de alguna forma que desconocemos.

las propias autoridades) que lejos de desaparecer con la instauración del «Dominado», continuaron dando significado a determinados comportamientos sociales. Así se hacen más comprensibles las diversas reacciones habidas durante los tumultos reseñados.

Uno de estos factores fue el miedo, es decir, los mecanismos de tipo psicológico que se generan en una multitud a partir de una situación de ansiedad creciente alimentada por rumores o noticias; y algunas de esas tradiciones presentes en el Bajo Imperio fueron, primero, la instrumentalización política de la *vox populi* por parte de las autoridades de turno (algo, en efecto, habitual y muy característico en la historia del Imperio romano), y segundo, la función de «verdugo» que el Estado consintió ejercer al pueblo y muchas veces alentó<sup>79</sup>. Ambos elementos gozaban de una antiquísima tradición en el mundo romano y griego, y una vez más se manifestaron en Antioquía. Así parece haberlo comprendido Amiano cuando, al explicar las causas de la muerte de Teófilo, ponía el acento en la responsabilidad que tuvo Galo en cuanto a, primero, no haber sabido *inediae dispelleret metum*, y segundo, haber utilizado en su propio beneficio este sentimiento de temor de la plebe antioquena, salvando así su responsabilidad y haciéndola recaer (con malas artes) sobre el que era su subordinado<sup>80</sup>.

Ciertamente, desde la aparición del importante estudio de Jean Delumeau sobre este tema<sup>81</sup> no es posible obviar la importancia que el miedo tuvo en el comportamiento de las sociedades antiguas y más específicamente en el de las multitudes y otros grupos humanos. El miedo provocaba con frecuencia tumultos y disturbios, antes incluso de que el problema que lo generaba (un hambre, una escasez de abastecimientos, el anuncio de un nuevo impuesto...) se manifestara realmente<sup>82</sup>. En este sentido se puede afirmar que el miedo se convertía en un fortísimo catalizador de la opinión pública, o incluso en algo más serio aún: en el desencadenante de un tumulto, de una sedición, de una algarada violenta<sup>83</sup>.

79 Sobre el particular cf. AJA SÁNCHEZ, J.R.: «Imprecaciones senatoriales contra Commodo en la *Historia Augusta*», *Polis* 5, 1993, pp. 5-21; idem, «Los prefectos urbanos de Constancio II y el comportamiento vindicativo de la plebe romana en Amiano Marcelino», *Actas IIIer Congreso Peninsular de Historia Antigua* (Vitoria, 1994), en prensa.

80 De las tres principales medidas a las que Galo hubiera podido recurrir (distribuir grano de forma gratuita o a bajo precio; mandar traerlo de las provincias vecinas para introducirlo en el mercado —o distribuirlo gratuitamente; o confiar en que los curiales interviniesen en la solución del problema) Galo optó por esta tercera vía, quizá obligado, primero, por las circunstancias que al parecer se imponían en este tipo de situaciones —es decir, la actividad especuladora de los terratenientes cuyos intereses coincidían con los de los curiales, y el consiguiente alza de los precios—, y segundo, por el costo económico que entrañaba tomar alguna de las otras dos medidas. Galo, por tanto, presionaría a los curiales para que éstos a su vez presionaran a los terratenientes. Esta elección implicaba tener un cierto margen de tiempo, y con él contaría el César de ser consciente de que la amenaza de hambre no era en realidad tan acuciante o grave como para recurrir a las otras dos vías de actuación. Como ya hemos visto, la presión sobre los curiales tuvo un efecto muy negativo, lo cual explica, entre otras cosas, la hostilidad habida entre el César y los miembros más insignes de la curia antioquena, y también la causa de la reacción popular contra Eubulo —haya sido o no el portavoz de los *dinatoi*—.

81 DELUMEAU, J.: *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*, Madrid, 1989.

82 Cf. VIRLOUVET: *Famines et émeutes*, pp. 51-4.

83 Rumores y miedo sólo eran los elementos que incitaban a la multitud a comportarse agresivamente; sin embargo, las verdaderas causas que motivaban esta clase de comportamientos, es decir, las protestas y la rebeldía de la multitud, eran otras de variadas clases. Sobre esta distinción entre causas y catalizadores de un tumulto cf. AJA SÁNCHEZ: *Naturaleza del tumulto urbano*, pp. 222-70, y KNEPPE, A.: *Untersuchungen zur städtischen Plebs des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, Bonn, 1979, pp. 35-52.



Sólo el miedo (y en concreto el miedo al hambre) es capaz de producir hechos del cariz que describieron las fuentes en Antioquía; podríamos incluso afirmar que el miedo era capaz de esto y de mucho más. Dion Casio era muy consciente de ello cuando afirmaba que «la pobreza, cuando está en su paroxismo, es un mal extremadamente violento, y la desesperación que acarrea, sobre todo cuando hace mella en una masa numerosa, es muy difícil de combatir» (4.17.6). Esta afirmación queda patente en la colección de casos que nos ha proporcionado, por ejemplo, el propio Amiano Marcelino respecto al problema concreto del hambre, o de la amenaza de una falta de abastecimientos<sup>84</sup>: en estos casos «*plebs Romana inopiam frumenti metuens, seditiones movet*», ya que una situación de este tipo era el peor de todos los males (Am. Marc., XIX.10.1). En estas circunstancias la plebe, efectivamente, se veía obligada —como poco— a suplicar a su gobernante «*ut inediae dispelleret metum*» (l.c., XIV.7.5).

Pero no sólo el miedo se convertía en un elemento catalizador de los comportamientos de la multitud por el efecto multiplicador que siempre tiene sobre las ansiedades y preocupaciones de los hombres, sino sobre todo por los mecanismos psicológicos que pone en funcionamiento dentro de la multitud, tal y como ya explicara el propio Delumeau: «*La propagación de rumores alarmantes (que circulaban siempre a través de canales no institucionales) marcaba el momento en que la inquietud popular alcanzaba su paroxismo. Declarada la alerta del instinto de conservación, las frustraciones y ansiedades colectivas acumuladas conducían a proyecciones alucinatorias. El rumor aparece así como el primer estadio del proceso de liberación que provisionalmente librará a la multitud de su miedo. Se identifica así una amenaza y se clarifica una situación que se ha vuelto insostenible. Desenmascarar al enemigo es ya un alivio*»<sup>85</sup>.

En el caso que nos ocupa, no parece que el hambre hiciera acto de aparición; pero la creencia popular creyó que finalmente lo haría, lo cual originó un grado tal de ansiedad popular que nadie en Antioquía pudo o supo atajar.

El aspecto novedoso que se dio en esta ocasión con respecto a situaciones similares anteriores y que aquí deseamos resaltar es la intervención personal de Galo en esta crisis de hambre, ya que es la primera vez que se registra en la ciudad una intervención específica de la administración imperial (representada por el propio César) para paliar esta clase de situaciones, lo que además habría de constituir un antecedente de posteriores comportamientos en crisis similares<sup>86</sup>.

84 En efecto, véase esta ilustrativa colección de ejemplos en JONGE, P.: «A curious place in Ammianus Marcellinus dealing with scarcity of corn and corn-prices», *Mnemosyne* 4 ser. I, 1948, pp. 73-80 y 238-245; KOHNS, H.P.: *Versorgungskrisen und Hungerrevolten im Spätantiken Rom*, Bonn, 1961; GARNSEY, P.: «The economic crisis at Antioch under Julian the Apostate», *Studies in Roman economic and social history in honor of A.Ch. Johnson*, Princeton, 1951, pp. 312-21. Un análisis de los efectos que producía esta combinación de hambres y miedo, en AJA SÁNCHEZ: *Naturaleza del tumulto urbano*, pp. 131-62 y 255-7. No obstante, esta clase de sucesos —producidos por las mismas causas y actuando el miedo como catalizador de la multitud— existieron siempre en Roma, como demuestra el ya citado estudio de VIRLOUVET: *Famines et émeutes*, pp. 19-80.

85 DELUMEAU, J.: *op. cit.*, p. 275.

86 Por ejemplo la intervención nueve años después —en el 363— del emperador Juliano en la misma Antioquía (cf. Lib., *Or.*, XVIII.195; también el propio Jul., *Misop.*, 368c). Esta crisis ha sido estudiada entre otros por DOWNEY: «The Economic crisis at Antioch», pp. 312-21; también por JONGE, P. de: «Scarcity», pp. 238-45; PETIT: *op. cit.*, pp. 109-18; BROWNING: *The Emp. Jul.*, pp. 149-58. Estas intervenciones —sobre los precios, sobre la actividad libre del mercado, sobre las responsabilidades de la clase curial, sobre la actividad de vendedores y comerciantes— era lógicamente de mucha mayor envergadura que aquellas ocasionales y tradicionales «donaciones» de dinero o de trigo que los emperadores siempre hicieron a las ciudades en apuros. Respecto a éstas hay que decir que el emperador Constantino, en el año 324, ordenó distribuir 36.000 *modii* de grano para paliar la situación de hambre que se había planteado en la

### 3.2. La instrumentalización de la *vox populi* y la pervivencia de la *vis publica* en época tardorromana

Nuestra opinión es que sólo este factor terminaría por explicar de forma satisfactoria todo lo acontecido en Antioquía en el año 354, y en particular, el linchamiento del *consularis Syriae* Teófilo, suceso que desencadenó todo lo demás. Semejante reacción popular contra este oficial imperial parece desproporcionada y desprovista de fundamentos objetivos si se tiene en cuenta el escaso protagonismo que las fuentes asignaron a este personaje en esta crisis. Para poder comprenderla es necesario, en primer lugar, que subrayemos lo que parece obvio, a saber, que la intención del discurso de Galo y el escenario en el que fue pronunciado formaron en esta ocasión un todo inseparable que propició una reacción popular en una determinada dirección: el linchamiento de Teófilo. Nos parece que ello fue así dado el silencio que en las fuentes rodea la figura de Teófilo en todo este suceso, la falta de responsabilidades específicas de su cargo en situaciones semejantes y, por consiguiente, su injustificado papel de principal víctima de la ira popular<sup>87</sup>.

En segundo lugar, tengamos en cuenta también el hábito cuasi-institucional existente en el mundo greco-romano según el cual la celebración de *ludi* en recintos tales como el hipódromo, el teatro y los anfiteatros, propiciaba que éstos se convirtieran algunas veces en escenario de auténticas asambleas populares, donde el pueblo, con la aquiescencia de las autoridades romanas, se convertía en juez y verdugo de variadas cuestiones judiciales<sup>88</sup>. Como es bien sabido, la

---

misma Antioquía (cf. DOWNEY: *Antioch*, p. 337); también en la crisis del año 333 (cf. *supra* n. 77) hubo un importante aumento del precio del trigo, ante lo cual el mismo Constantino distribuyó pan entre las iglesias, los pobres, los hospitales y los clérigos. Pero ya antes, en el año 181, reinando Cómodo, un rico ciudadano de Antioquía, Artabanes, estableció distribuciones cívicas de alimentos, y posteriormente el emperador Probo (276-282) instituyó distribuciones gratuitas de alimentos en Antioquía a expensas públicas (véase Malalas, *Chronographia*, 12). Estas instituciones alimenticias, que recuerdan a aquellas otras habidas en Roma (el *canon frumentarius*), en Constantinopla (la *annonae civicae*), o en Alejandría (el *panis aedium*), no parecen haber tenido continuación hasta el s. IV. Sobre esta clase de intervenciones de los emperadores en las crisis agrarias, las competencias que en ellas tenían curiales y oficiales de la administración imperial, y en fin, sobre el funcionamiento de la libre iniciativa en estas situaciones, cf. principalmente DURLIAT: *op. cit.*, pp. 37-280; también L. De SALVO, *Economia privata e pubblici servizi nell'impero romano. I corpora naviculariorum*, Messina, 1992, pp. 483-585; igualmente se encontrarán multitud de datos sobre los casos concretos de las grandes ciudades del Imperio en CARRIE, J.M.: «Les distributions alimentaires dans les cités de l'Empire romain tardif», *MEFRA* 87, 1975, pp. 995-1101; BERCHEM, D. Van: *Les distributions de blé et d'argent à la plebe romain sous l'Empire*, New York, 1975; MARTIN, V.-BERCHEM, D. Van: «Le panis aedium d'Alexandrie», *RPh*, 1942; DAGRON: *Naissance*, pp. 530-41; RICKMAN, G.: *The corn supply of Ancient Rome*, Oxford, 1980; LIEBESCHUETZ: *Antioch*, pp. 126-9 principalmente; véase también PETIT: *Libanius*, pp. 105-22; y LIEBESCHUETZ: «The finances of Antioch in the 4th century A.D.», *ByzZ* 52, 1959, pp. 344-56.

87 Por encima de él, ostentando un rango de mayor autoridad, estaría el *comes Orientis* y aún el propio César, presente en esta ocasión en la ciudad. El *consularis*, en cualquier caso, no podría haber impedido que un ejército quedara estacionado en las cercanías de la ciudad (como tampoco que hubiera malas cosechas o que los ricos propietarios de tierras especulasen con el precio del trigo); en este sentido, Teófilo era menos responsable que aquellos otros dos superiores jerárquicos. Aparte de las funciones que tenía encomendadas respecto a supervisar y controlar la recaudación de impuestos y la administración de justicia, su teórica función de «supervisor general» parece que careció de un respaldo o de una autoridad eficaz, militar incluso.

88 Véase este aspecto en el ya citado estudio que sobre este tema realizó COLIN, J.: *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruxelles-Berchem, 1965, en el que he basado gran parte de las reflexiones y valoraciones que sobre el tema expongo a continuación. Cf. también BRASIELLO, U.: *La repressione penale in diritto romano*, Napoli, 1937; y DE VISSCHER, F.: «Expansion droit de cité romaine et diffusion droit romain», *Ac. Roy. Belg. Cl. Lettres Bull.* 41, 1955, pp. 29-46.



propia y particular tradición romana consideraba a estos mismos recintos los únicos lugares donde las autoridades locales —también el propio emperador— eran capaces de escuchar y a la vez soportar que el pueblo, o mejor, la *vox populi Romani* expresara libremente sus opiniones y deseos, sus frustraciones y protestas<sup>89</sup>.

En efecto, hay que recordar que a las ciudades del Oriente greco-romano con autonomía y con estatuto de libres (*civitas libera*), la administración imperial romana les reconoció el voto popular por *acclamaciones*, incluso en procesos que incluían penas capitales, con lo cual Roma no hacía otra cosa que respetar las tradiciones locales, esto es, las competencias jurídicas de aquéllas, su autonomía judicial criminal<sup>90</sup>. En ellas, pues, era habitual y acostumbrado acceder a las peticiones del pueblo expresadas por aclamaciones<sup>91</sup>.

En este contexto, y en estas ciudades, una asamblea popular espontánea que se celebrara en determinados recintos, podía convertirse en bastantes ocasiones en una asamblea judicial ordinaria. Estos auténticos juicios populares por aclamaciones podían promover denuncias oficiales contra antiguos gobernadores provinciales por diversos abusos o delitos (sobre todo los de *repetundae*), o bien, como ya hemos dicho, decidir en procesos de penas capitales<sup>92</sup>.

Así pues, y teniendo en cuenta la inercia de comportamientos y actitudes que todo ello generó en estas ciudades y sus habitantes ¿no es fácil comprender mejor la reacción popular contra Teófilo en Antioquía —o la de los soldados contra Domiciano y Moncio— ante el discurso del César y el ambiente de juicio popular que en ambos casos se suscitó?

Una vez más el hipódromo fue el lugar idóneo para que el público allí reunido, acuciado por el problema del hambre que creían inminente, excitado por el propio espectáculo y por la presencia física de las más altas autoridades, experimentó los habituales mecanismos de desinhibición, interpretando a su vez su acostumbrado papel «institucional» en este recinto. Se convirtió así muy pronto en una masa despersonalizada, en una turba hostil y agresiva bien dispuesta a ser influida por cualquiera que, deteniendo la máxima autoridad, erigiéndose en defensor y protector de los intereses populares, e intentando por cualquier medio de persuasión liberarse de posibles responsabilidades propias, terminara mostrando al público un culpable concreto y visible para todos. Éste se vio convertido así en catalizador del descontento popular, fuese o no culpable y responsable último de la situación suscitada en la ciudad. El resultado final de todo ello fue la agresión que el gobernador sufrió a manos de cinco individuos en el circo y los disturbios que más tarde se registraron en otras partes de la ciudad, primero, con la

---

89 Cf. al respecto AJA SÁNCHEZ, J.R.: «*Vox populi et princeps: el impacto de la opinión pública sobre el comportamiento político de los emperadores romanos*», *Latomus*, 1995 (en prensa), donde se encontrará la bibliografía principal sobre el tema. Algunas ideas están ya apuntadas en mis artículos citados en n. 79 *supra*.

90 Cf. GAUDEMET, J.: «La juridiction provinciale correspondance d'après la correspondance entre Pline et Trajan», *Rev. Int. Droits Ant.* 11, 1964, pp. 335-54; también COLIN: *op. cit.*, pp. 69 y 77-83.

91 Como por ejemplo en Cirene, en algunas ciudades del Egipto romano, en algunas de Tesalia, etc... (cf. COLIN: *op. cit.*, pp. 77-9; 79-83; 100-106 respectivamente).

92 Delitos éstos que contemplaba la *lex Iulia de repetundarum*. Desde luego este estado de cosas no gustaba a mentes jurídicas como la de Cicerón, que veía cómo los gobernadores provinciales se dejaban llevar muchas veces «por la pasión irreflexiva y tumultuosa de una muchedumbre ignorante» (cf. *Pro Flacco*, 8.19), cuando no por el ansia de popularidad. Véase entre otros los estudios de PONTENAY DE FONTETTE, F.: *Leges repetundarum. Essai sur la répression des actes illicites commis par les magistrats romains au détriment de leurs administrés*, 1954, pp. 125 y ss.; BRUNT, P.A.: «Charges of provincial Maladministration under the early principate», *Historia* 10, 1961, pp. 189 y ss.

aprobación del pueblo, y segundo, como ya hemos visto antes, con la aquiescencia —o impotencia— de las autoridades<sup>93</sup>.

Ahora bien, ¿significaría todo esto que sin una intervención pública tan intencionada de Galo y que en otro lugar donde se hubiera desarrollado ésta, las cosas hubieran ocurrido de forma distinta y no hubieran llegado tal lejos? Evidentemente que no, y para demostrarlo bastaría citar algunos ejemplos de linchamientos y otro tipo de agresiones sufridas por diversas clases de autoridades independientemente del lugar donde se encontraran y al margen de posibles «manipulaciones» de la multitud<sup>94</sup>. Lo único que señalamos es que en esta ocasión en el caso concreto que nos ocupa, y ante la falta de una información más clara al respecto, los dos factores anteriormente comentados se conjugaron para dar lugar de forma posiblemente inevitable a los hechos que ya conocemos.

---

93 Es lo que cabe suponer de la actitud de éstas durante los disturbios. Entre otros ejemplos, ya en Apuleyo (*Metamorph.*, II.18.3-4) encontramos bien reflejada la impotencia e ineficacia del dispositivo de seguridad policial urbano en la que se encontraban sumidas las autoridades frente a los desórdenes públicos.

94 Así, p.e., dentro del período que estamos contemplando, cabría citar los intentos de agresiones populares que sufrieron diversos prefectos urbanos en Roma (cf. AJA SÁNCHEZ: «Los prefectos urbanos de Constancio II», en prensa), el linchamiento del *magister equitum* Hermógenes en Constantinopla en el 342 (cf. Sócrates, HE, II.12; Sozomeno, HE, III.7), el intento de agresión que sufriera en esta misma ciudad el prefecto urbano Modesto (cf. Lib., *Eps.*, 1367.3-6 y 1453), o el linchamiento del *magister militum* Boterico en Tesalónica durante el reinado de Teodosio (cf. Ruf., XI.18; Soz., VII.25; Teod., V.17.3); en ninguno de estos sucesos se pueden detectar «manipulaciones» interesadas sobre la multitud, la cual parece haber actuado de forma espontánea en todos ellos.



## **SIGNOS Y PRODIGIOS. CONTINUIDAD E INFLEXIÓN EN EL PENSAMIENTO DE OROSIO**

PEDRO MARTÍNEZ CAVERO

### **RESUMEN**

El uso de prodigios es un motivo narrativo clásico que perdura y cambia en época cristiana. También Orosio menciona prodigios en sus *Historiae*, si bien los interpreta desde un punto de vista cristiano. En consecuencia, niega las artes adivinatorias paganas o considera muchos prodigios como males de los tiempos pasados; pero también interpreta otros fenómenos como resultado de la intervención de la Providencia, particularmente durante el Imperio romano, y acepta el valor predictivo de determinados signos, especialmente los *signa* y *prodigia* que anunciaron el poder de Augusto.

**Palabras clave:** Orosio, prodigio.

### **ABSTRACT**

The use of prodigies is a classical narrative motif which lasts and changes in Christian Age. Orosius also mentions some prodigies in his *Historiae*, although he interprets them from a Christian point of view. Because of this, he denies the pagan prophetic skills or he considers many prodigies as evils from past times, but he interprets other phenomena as the result of Providence's intervention, particularly during the Roman Empire, and he accepts the predictive value of some signs, specially the *signa* and the *prodigia* which foretold Augustus' government.

**Key words:** Orosius, prodigy.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Área de Historia Antigua. Universidad de Murcia. Murcia 30001.

La creencia tradicional del pueblo romano en los prodigios es un hecho conocido<sup>1</sup>. El tema, que tiene una clara ascendencia etrusca, se encuentra ampliamente representado en la historiografía clásica. Tito Livio nos proporciona un amplio abanico de prodigios de toda clase, siempre relacionados con su visión del estado<sup>2</sup>. Cicerón trata el tema específicamente, Salustio y César mencionan prodigios en sus obras; Suetonio cita frecuentemente prodigios en sus biografías; asimismo, Tácito tiene en cuenta en su obra la narración de prodigios<sup>3</sup>. También en los poetas podemos encontrar páginas consagradas a este tema<sup>4</sup>. La descripción de prodigios se encuentra invariablemente en los historiadores latinos, y la tradición y la creencia se mantienen vigentes a lo largo de toda la historia de Roma. En el siglo IV, Amiano Marcelino justifica estas prácticas como una forma de comunicación con la divinidad<sup>5</sup>; signos premonitorios se mencionan en la *Historia Augusta*<sup>6</sup>, y es tema único en obras como la de Julio Obsecuente<sup>7</sup>. Fenómenos maravillosos, o indicios de un futuro próximo, son hechos frecuentemente narrados por los historiadores romanos.

El presbítero hispano Paulo Orosio compuso hacia el año 417 una historia universal desde los orígenes del mundo hasta su época (*Historiae adversus paganos*). Precisamente en época cristiana las desgracias habían afectado más que nunca al Imperio; el 24 de agosto del año 410 los godos de Alarico saquearon Roma durante tres días: la *Urbs aeterna* había sido conquistada. Este hecho, cuyos precedentes estaban demasiado lejanos, conmocionó sin duda al *orbis Romanus*<sup>8</sup>. Orosio escribe con intención apologética, pretende demostrar a los paganos que los *tempora christiana* son más felices que épocas pasadas, tanto más afortunados cuanto más próximos al consuelo de la religión cristiana<sup>9</sup>. Inmerso en la mentalidad de su época, Orosio

1 Al tema de los prodigios en Roma se le ha dedicado una abundante bibliografía, v. por ejemplo, BLOCH, R.: *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Buenos Aires 1968, y también BAYET, J.: *Croyances et rites dans la Rome Antique*, París 1971, especialmente pp. 73-88.

2 SAINT-DÉNIS, E. de: «Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite Live», *Revue de Philologie* XVI, 1942, pp. 126-152; JIMÉNEZ DELGADO, J.: «Importancia de los prodigios en Tito Livio» *Helmantica* XII, 1961, pp. 27-46, «Clasificación de los prodigios titolivianos», *Id.*, pp. 441-461 y «Postura de Livio frente al prodigio» *Helmantica* XIV, 1963, pp. 381-319. En LXIII 13, 1-2 Livio justifica la narración de prodigios en su obra; señala que, si bien estos hechos pueden parecer ingenuos, sus antepasados los creyeron dignos de consideración.

3 CICERÓN, *De Divinatione*, se muestra escéptico sobre las creencias en el destino y su predicción. Salustio, por ejemplo, en *Cat.* 30, 2 alude a los prodigios del año 63 a.C. César, *De bello civ.* III 105, 3-6, sobre su victoria en Farsalia. Suetonio, *Aug.* 94 y 95 cita numerosos presagios que pronosticaron el futuro poder de Augusto. Otro ejemplo notable lo constituyen los presagios que anunciaron la muerte de los emperadores: *Iul.* 81; *Aug.* 97; *Tib.* 74; *Calig.* 57. Por su parte, Tácito, *Annules*; VI 28; XII 64; *Hist.* IV 81.

4 Respecto a los presagios que anunciaron las guerras civiles: Virgilio, *Georg.* I 464-468; y Lucano, *Phars.* I 522-524.

5 SANTOS YANGUAS, N.: «El pensamiento historiográfico de Amiano Marcelino», *Est. Clás.* XX, 1976, pp. 103-122, y «Presagios, adivinación y magia en Amiano Marcelino», *Helmantica* XXX, 1979, pp. 5-49.

6 *Vita Pertinacis* 14, 1; *Vita Severi* 22, 1-3; *Vita Gordiani* 26, 1-2.

7 J. OBSECUENTE: *Libro de los Prodigios*, Edic. Clás., Madrid 1990. Obsecuente recoge en un libro los prodigios narrados por Tito Livio, lo que demuestra la importancia dada en su tiempo a estos fenómenos.

8 LIPPOI, A.: «Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger», *Philologus* 113, 1969, pp. 93 s., una larga cadena de desastres desde la muerte de Teodosio había mostrado la debilidad de Roma y, en consecuencia, incrementado los reproches paganos, lo que originó la respuesta de San Agustín en la *Ciudad de Dios*.

9 OROSIO: *Hist.* pról. 14.



recoge en su narración una amplia gama de prodigios, que en su mayor parte toma de sus fuentes paganas<sup>10</sup>, y los interpreta según su punto de vista cristiano.

Pero, en primer lugar, no podemos pasar por alto el mandato de San Agustín<sup>11</sup>. El obispo de Hipona pide al presbítero español la redacción de una historia *adversus paganos*, delimitando en cierto modo su contenido. Preocupados ambos por la polémica de los tiempos, el historiador va a prestar especial cuidado a la narración de desgracias:

«Me ordenaste —escribe Orosio— que expusiera ordenada y brevemente en un volumen las penalidades de las guerras, de la peste, la aflicción del hambre, los terribles movimientos de tierra, las catástrofes insólitas de las inundaciones, temibles de las erupciones de fuego, la crueldad de los rayos y el granizo, e incluso las miserias de los parricidios e infamias ocurridas en el pasado»<sup>12</sup>.

Orosio sigue *ad litteram* la orden de su maestro. Éste delimita en parte el contenido de su obra señalando una serie de sucesos que, presentados de la forma adecuada, podrían considerarse como prodigios: terremotos, inundaciones, volcanes, rayos, granizadas; en definitiva, fenómenos que superan el orden cotidiano de la naturaleza.

El examen de los términos con que Orosio nombra presagios y prodigios nos aporta una importante información sobre el tema. Nuestro autor prefiere el término *prodigium*<sup>13</sup>, aunque también es frecuente el uso de *miraculum* con el sentido de cosa maravillosa<sup>14</sup>. Utiliza también el sustantivo *monstrum*<sup>15</sup>, y, en ocasiones, menciona estos fenómenos como *signa*<sup>16</sup>. Asimismo, los adjetivos que acompañan la narración de prodigios son una evidencia del contenido negativo de estos sucesos: *obscenus, gravis, dirus, informis, tristis, infamis*<sup>17</sup>. De esta valoración se

10 Dada la rapidez con la que redacta su obra, Orosio no puede acudir a fuentes de primera mano, prefiriendo un pequeño número de fuentes, básicamente epitomes y resúmenes. Para la historia de Grecia y Oriente utiliza el *Epítome* de Justino, basado en la obra de Pompeyo Trogo. Para la de Roma utiliza a César, a Tito Livio y epitomes basados en éste como los de Floro y Eutropio. Para el Imperio romano a Eusebio-Jerónimo, y algunos elementos de Suetonio y Tácito. Sobre las fuentes identificables de las *Historias* v. ARNAUD-LINET, M.P.: *Orose. Histoires (contre les païens)* I, París 1990, pp. 267-299.

11 Orosio escribe su obra a instancias de San Agustín para dar respuesta a las imprecaciones de los paganos, después de la caída de Roma en manos de Alarico en el 410. San Agustín, mientras redacta el undécimo libro de la *Ciudad de Dios*, encarga a Orosio la redacción de las *Historias*, indicándole cuál debía ser su contenido. V. CORSINI, E.: *Introduzione alle Storie di Orosio*, Turín 1968, especialmente el capítulo segundo dedicado al *praeceptum* agustiniano.

12 OROSIO: *Hist.* Pról. 10: *Praeceptas ergo... quaecumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fulminum plagisque grandinum saeva vel etiam parricidiis flagitiisque misera per transacta retro saecula repperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem.*

13 OROSIO: *Hist.* I 8, 3; I 13, 2; II 12, 2; III 5, 1; IV 4, 1; IV 5, 1; IV 13, 12; IV 15, 1; IV 21, 7; V 4, 8; V 4, 19; V 12, 1; V 15, 20; V 18, 3 y 9. Para Orosio el término *prodigium* no sólo designa hechos extraordinarios sino que tiene a menudo un contenido premonitorio. Sobre el significado etimológico de estos términos v. R. Bloch, *Ob. cit.*, pp. 105s.

14 OROSIO: *Hist.* IV 4, 5; IV 8, 15; IV 20, 30; VII 6, 6 y 7; VII 36 12; VII 39 14.

15 OROSIO: *Hist.* IV 1, 16 y V 6, 2.

16 OROSIO: *Hist.* IV 1, 18; VI 20, 6-8.

17 OROSIO: *Hist.* I 13, 2; II 5 1; IV 1, 16; 4, 1; 13, 12; V 15, 20; 18, 3 y 9.

salvan los *signa* que anunciaron el futuro poder de Augusto<sup>18</sup> y los prodigios narrados en el libro VII.

## TIPOS DE PRODIGIOS

Es amplia la diversidad de prodigios que podemos leer en las *Historias*. Orosio intercala en su texto la narración de prodigios o, tras citar el año *ab Urbe condita* o el nombre de los cónsules, sigue con una relación de fenómenos prodigiosos. Veamos uno de los textos más destacados:

«En el año 478 de la fundación de la ciudad, se vieron o se anunciaron en Roma terribles y funestos prodigios (*prodigia*). El templo de la Salud fue destruido por un rayo y una parte del muro en este mismo lugar fue, según se dice, alcanzado desde el cielo. Tres lobos entraron en la ciudad antes del amanecer y arrastraron un cadáver medio devorado, abandonando sus miembros dispersos en el foro al ser asustados por el ruido de la gente. En Formias las murallas fueron quemadas y derribadas al ser alcanzadas por muchos rayos. En el territorio de Cales una llama surgió de pronto de un hueco en la tierra y estuvo ardiendo terriblemente durante tres días y tres noches, quemando cinco yugadas de tierra, dejándolo todo completamente seco... Al año siguiente el cónsul Sempronio dirigió su ejército contra los picentinos, y cuando los dos ejércitos estaban frente a frente a un tiro de piedra, de repente tembló la tierra con un fragor tan horrendo que incluso ambos ejércitos quedaron inmóviles ante semejante prodigio (*miraculum*)... La batalla fue tan desastrosa que razonablemente se puede decir que la tierra, al tener que recibir tanta sangre humana, tembló con un terrible gemido»<sup>19</sup>.

En este texto está presente buena parte de la variedad de prodigios que narra Orosio. Éstos son de muy distinta naturaleza: terremotos, rayos, animales monstruosos, hermafroditas, ríos de sangre, lluvias de leche, fuentes de aceite, etc. Los textos más destacados se encuentran en los libros IV y V de las *Historias*, aquellos que tratan de la historia de Roma: Guerras Púnicas, expansión romana en el Mediterráneo y crisis de la República. La fuente de la que proceden sus prodigios es fundamentalmente Tito Livio<sup>20</sup>, así como Suetonio para el período del Imperio Romano.

18 OROSIO: *Hist.* VI 20, 6-7.

19 OROSIO: *Hist.* IV 4, 1-5 y 7: «Anno ab Urbe condita CCCCLXXVIII obscena et dira prodigia vel visa Romae vel nuntiata sunt. Aedes Salutis ictu fulminis dissoluta, pars muri sub eodem loco de caelo, ut dicunt, tacta est. Lupi tres ante lucem ingressi urbem, semesum cadaver intulerunt sparsumque membratim in foro ipsis strepitu hominum exterriti reliquerunt. Apud Formias multis ictibus fulminum moenia undique ambusta et dissoluta sunt. Apud agrum Calenum repente flumina scisso hiatus terrae eructata tribus diebus tribusque noctibus terribiliter exaestuans, quinque agri iugera exhausto penitus suco ubertatis in cinerem extorruit... Sequenti abhinc anno Sempronius consul adversum Picentes duxit exercitum et cum directae inta lactum teli utraque acies constitisset, repente ita cum horrendo fragore terra tremuit, ut stupore miraculi utrumque pavefactum agmen hebesceret... Triste adeo id bellum fuit, ut merito dicatur tantum humanum sanguinem susceptura etiam cum gemitu horrisono tunc terra tremuisse».

20 C. Zangemaister defendió la hipótesis de que Orosio no utilizó directamente a Livio, sino un epitome de éste, perdido para nosotros. ARNAUD-LINET, M.P.: *Ob. cit.*, p. XXV, n. 55, rechaza la teoría porque entiende que la existencia de este epitome no está suficientemente probada.



En cuanto a su clasificación, veamos una relación:

**a) Fenómenos astronómicos:** Los signos celestes cuentan con una importancia capital para los romanos<sup>21</sup>. En las *Historias* podemos encontrar soles que disminuyen su tamaño<sup>22</sup>, la presencia en el cielo de varias lunas a la vez<sup>23</sup>, un insólito sol nocturno<sup>24</sup>, o incluso un combate entre el sol y la luna, lo que sin dificultad podemos interpretar como un eclipse<sup>25</sup>. La visión de una especie de cometa es también narrada por nuestro autor como un prodigio: «a la salida del sol brilló en la región del septentrión una bola de fuego acompañada de gran ruido»<sup>26</sup>. Un fenómeno parecido, pero más sorprendente, es narrado a continuación de éste: «También muchos romanos, que estaban de viaje, vieron un globo de color de oro caer del cielo a la tierra y, agrandándose, nuevamente elevarse de la tierra hacia lo alto en dirección al sol naciente, y, por su gran tamaño, ocultó al propio sol»<sup>27</sup>.

**b) Fenómenos meteorológicos:** Son igualmente frecuentes. Por su abundancia destacan los rayos que realizan cosas extraordinarias<sup>28</sup>. En otras ocasiones se ve arder el cielo<sup>29</sup>. Con profusión de detalles cuenta Orosio la insólita caída de un rayo que desnudó y mató a una doncella<sup>30</sup>. Figura también en su relato la presencia del arco iris<sup>31</sup>, lluvias torrenciales<sup>32</sup>, lluvias de leche<sup>33</sup> y granizadas extraordinarias, que pueden durar hasta siete días seguidos<sup>34</sup>. Aunque sin duda entre los fenómenos meteorológicos destaca el Diluvio Universal, cuya existencia demuestran los restos de conchas que encontramos en lo alto de los montes, prueba inequívoca de que las aguas cubrieron toda la tierra<sup>35</sup>. Aquí, el argumento de Orosio demuestra su habilidad dialéctica.

**c) Prodigios terrestres:** Son diversas las citas en las que aparecen terremotos, por ejemplo el que destruyó el Coloso de Rodas<sup>36</sup>. Otro tuvo lugar en medio de la batalla del lago Trasimeno<sup>37</sup>. De igual forma, durante una batalla contra los picentinos, se produjo un terremoto que

21 CICERÓN: *De div.* I 6, 12.

22 OROSIO: *Hist.* IV 15, 1. Posiblemente un eclipse parcial. V. T. Livio XXII 1.

23 OROSIO: *Hist.* IV 13, 12 y 15, 1.

24 OROSIO: *Hist.* IV 13, 12. Esto no puede ser otra cosa que un cometa.

25 OROSIO: *Hist.* IV 15, 1.

26 OROSIO: *Hist.* V 18, 3.

27 OROSIO: *Hist.* V 18, 6.

28 OROSIO: *Hist.* I 5; IV 1, 17; IV 4, 1 y 3; V 15, 20-21; VII 12, 5; VII 23, 6.

29 OROSIO: *Hist.* II 12, 2 y IV 13, 12.

30 OROSIO: *Hist.* V 15, 20-21.

31 OROSIO: *Hist.* VI 20, 5.

32 OROSIO: *Hist.* IV 17, 5-11; V 15, 15-16; VII 15, 8-11 son tres ejemplos de lluvias milagrosas, aunque Orosio no se emplea en esta ocasión el término prodigio. En *Hist.* IV 11, 5-7 narra una extraordinaria crecida del Tíber. En *Hist.* VII 32, 8 menciona un lluvia de agua y lana.

33 OROSIO: *Hist.* IV 5, 1.

34 OROSIO: *Hist.* V 18, 5.

35 OROSIO: *Hist.* I 3.

36 OROSIO: *Hist.* IV 13, 13. Otros ejemplos de terremotos, *Hist.* III 3, 1; VII 12, 5; VII 32, 5. Este último es un maremoto.

37 OROSIO: *Hist.* IV 15, 6. Basado en T. Livio XXII 50, 1.

asustó a ambos bandos, ninguno de ellos se atrevía a dar el primer paso considerando el temblor de tierra como un presagio<sup>38</sup>.

Igualmente espectaculares son las erupciones volcánicas<sup>39</sup>, como la que supuso el surgimiento, desde el fondo del mar, de la isla Vulcania<sup>40</sup>. Otras veces las erupciones son presentadas como llamas que surgen de la tierra. En este caso, como en otros, Orosio opone a la interpretación pagana, que lee en sus fuentes, la crítica cristiana respecto a las prácticas de expiación:

«De repente, en medio de la ciudad, la tierra se abrió y, a través de su enorme brecha, aparecieron los infiernos. La repugnante caverna, con su boca abierta, permaneció así por largo tiempo para espectáculo y terror de todos, y, según el dictamen de los dioses, reclamaba la inhumación impía de un hombre vivo»<sup>41</sup>.

En otras ocasiones los prodigios son difíciles de catalogar, como el nacimiento de granos de cereal en los árboles<sup>42</sup>.

**d) Epidemias y prodigios de sangre:** Las epidemias preceden o siguen a numerosos prodigios<sup>43</sup>. Pero mucho más inquietantes son los prodigios en los que interviene la sangre, materia particularmente relacionable con lo sagrado<sup>44</sup>. La sangre corre por ríos<sup>45</sup>, o mana de escudos, de espigas o de panes<sup>46</sup>. La tierra se conmueve en ocasiones al tener que absorber sangre humana<sup>47</sup>. Otras veces la sangre mana de la tierra:

«En el año 480 de la fundación de Roma, se vio, entre otros muchos prodigios, brotar sangre de la tierra y llover leche del cielo. En efecto, en muchos lugares corría la sangre que manaba de las fuentes, mientras que de las nubes caía leche en forma de gotas, como una especie de lluvia que regó la tierra, lo que, según los que lo vieron, fue funesto»<sup>48</sup>.

**e) Prodigios de origen animal y humanos:** Entre los prodigios de origen animal, Orosio tiene muy en cuenta los relacionados con lobos y perros<sup>49</sup>. El Minotauro cretense es considerado

---

38 OROSIO: *Hist.* IV 4, 5.

39 OROSIO: *Hist.* IV 4, 4; V 6, 2; V 10, 11; y V 18, 5.

40 OROSIO: *Hist.* IV 20,30

41 OROSIO: *Hist.* III 5, 1-2: «*Repente siquidem medio Urbis terra dissiluit, vastoque praerupto hiantia subito inferna patuerunt. Manebat diu ad spectaculum terroremque cunctorum patenti voragine inpudens specus nefariamque vivi hominis sepulturam diis interpretibus expetebat*». Basado en Livio VII 6, 1-3.

42 OROSIO: *Hist.* V 6, 2.

43 OROSIO: *Hist.* II 12, 2 (v. Livio III 5, 14); III 4-5 (v. Livio VII 1, 2); IV 5, 7; V 4, 8; V 11, 4-5; V 19,18; VI 4, 8; VII 21, 5.

44 AMPIO, R.: «La concezione orosiana della storia, attraverso le metafore del fuoco e del sangue», *Civiltà Clas. e Crist.* IX, 1988, pp. 217-236.

45 OROSIO: *Hist.* IV, 13, 12.

46 OROSIO: *Hist.* IV 15, 1; IV 18, 4.

47 OROSIO: *Hist.* IV 4, 6.

48 OROSIO: *Hist.* IV 5, 1: «*Anno ab Urbe condita CCCCLXXX inter multa prodigia sanguis e terra, lac visum est manare de caelo. Nam et plurimis locis scaturiens e fontibus cruor fluxit et de nubibus guttatim in speciem pluviae lacte demisso, diri, ut ipsi visum est, terram imbres inrigaverunt*».

49 OROSIO: *Hist.* IV 4, 1; V 12, 1; V 18, 9.



como *informe prodigium*<sup>50</sup>. Pero es especialmente llamativo el caso de una serpiente de extraordinaria longitud que maravilló a Roma<sup>51</sup>. Orosio dedica a este fenómeno un largo párrafo, mayor que el empleado en el gobierno de muchos emperadores romanos. Una plaga de langosta le sirve de ejemplo de la abundancia de males en época pagana<sup>52</sup>. En cambio, nunca menciona prodigios en los que intervienen las aves, lo que debemos interpretar como negación de las predicciones augurales. Por último, hay que mencionar los prodigios relacionados con engendros monstruosos<sup>53</sup> y hermafroditas<sup>54</sup>, que sufren crueles castigos.

## VISIÓN CRISTIANA DE LOS PRODIGIOS

Orosio hereda de la historiografía pagana su interés por los prodigios, pero su punto de vista es necesariamente diferente. Si, por un lado, puede aceptar el origen divino de determinados signos<sup>55</sup>, por otro, elimina todo lo que procede del paganismo en cuanto a interpretación de la voluntad de los dioses: oráculos, auspicios, arúspices.

En su relato los prodigios aparecen de formas diferentes, unas veces admiten una interpretación, pero en muchos casos son simplemente una acumulación de desgracias en el sentido que le imponía el precepto agustiniano. Por eso, Orosio no ve en estos fenómenos el anuncio de futuros males, sino que los propios prodigios son vistos como males en sí mismos. Por ejemplo, tras una tormenta que mató a unos cuantos soldados romanos, Orosio comenta: «Podemos decir que esta tormenta no sucedió como presagio de un desastre futuro, sino como desastre ella misma»<sup>56</sup>. Igualmente de una erupción del Etna comenta: «Este tipo de fenómenos, propios del país, no suelen presagiar males para Sicilia sino traerlos»<sup>57</sup>.

La clave que explica esta interpretación de los prodigios se encuentra claramente expresada en su explicación del diluvio universal. No sólo el hombre recibe el castigo por sus pecados, sino que, por esta culpa, también la tierra es sometida al castigo destinado al hombre pecador: «*Sententiam creatoris Dei et iudicis peccanti homini ac terrae propter hominem destinatae semperque dum homines terram habitaverint duraturam*»<sup>58</sup>. Y este castigo ha de durar mientras los hombres habiten la tierra. En consecuencia, los prodigios en Orosio son la respuesta divina a la desmesura humana, al pecado. De esta forma la naturaleza también participa de la historia humana<sup>59</sup>.

50 OROSIO: *Hist.* I 13, 2. Orosio acepta como auténtico este mito; en cambio, racionaliza otros, como el de Faenonte (*Hist.* I 10, 19), que atribuye a un verano largo y caluroso.

51 OROSIO: *Hist.* IV 8, 10-15. Orosio realiza una especie de pequeña digresión sobre la naturaleza de las serpientes.

52 OROSIO: *Hist.* V 11, 1-3.

53 OROSIO: *Hist.* V 6, 1.

54 OROSIO: *Hist.* V 4, 8.

55 OROSIO: *Hist.* IV 17, 5-11, es un ejemplo esclarecedor de la reinterpretación cristiana de la lluvia providencial que impidió a Aníbal entrar en Roma. V. T. Livio XXVI 11, 2-4. P. Siniscalco, «Le sacré et l'expérience de l'histoire: Ammien Marcellin et Paul Orose», *Bull de l'Assoc. G. Budé* 1989, p. 363, señala en Orosio dos actitudes respecto a lo sagrado, por un lado, relaciona los fenómenos naturales o humanos con la Providencia; por otro, rechaza los elementos adivinatorios paganos.

56 OROSIO: *Hist.* IV 1, 19.

57 OROSIO: *Hist.* V 6, 2.

58 OROSIO: *Hist.* I 3, 2.

59 FABBRINI, F.: *Paolo Orosio, uno storico*, 1979, p. 164.

Naturalmente Orosio niega el valor de las artes adivinatorias antiguas<sup>60</sup>. El conocimiento de los signos estaba muy desarrollado en Roma como una forma de conjurar el mal o, al menos, de conocer las advertencias de los dioses. Orosio rechaza especialmente la interpretación de los signos por los arúspices, cuyo arte se practicó hasta época cristiana<sup>61</sup>, a los que llama «*artifices circumventionum*», «*aucupatores eventuum et structores fallaciarum*»<sup>62</sup>. Por eso recoje de sus fuentes paganas algunos ejemplos en los que las artes adivinatorias no han servido para nada. Así, en el año 293 a.C., el cónsul Papirio, en su guerra contra los samnitas, se burló de las predicciones de los augures pularios, entabló batalla y, con gran facilidad, obtuvo la victoria, «*quam vani auspices impedire non potuerunt*»<sup>63</sup>. Igual ocurre en el año 223 a.C. cuando el cónsul Flaminio «*contemptis auspiciis quibus pugnare prohibebatur, adversum Gallos conflixit et victus*»<sup>64</sup>.

Orosio utiliza a Virgilio como parte de sus argumentos apologéticos. Califica al oráculo de Delfos de falso y vano, y recurre a la *Eneida* para advertir con el poeta: «*Inconsulti abeunt sedemque odere Sibyllae*»<sup>65</sup>. Menciona también cómo Pirro fue engañado por la ambigua respuesta del oráculo, «un charlatán mentiroso, al que los paganos tenían por un gran adivino», sobre lo que comenta con ironía: «Consiguió lo mismo que otro que no le hubiera consultado»<sup>66</sup>.

Igualmente, Orosio denuncia la crueldad de las prácticas antiguas, que traen desafortunadas consecuencias<sup>67</sup>. En el año 142 a.C., por orden de los arúspices, se arrojó al mar un hermafrodita, «pero de nada sirvió esta impía expiación, pues de repente se declaró una peste tan mortífera que no eran suficientes los encargados de enterrar a los muertos»<sup>68</sup>. Finalmente, la peste remitió de acuerdo con *arcani iudicii*:

60 SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei* X 9, 1, condena todo tipo de artes mágicas.

61 BARB, A.A.: «La supervivencia de las artes mágicas» en MOMIGLIANO, A. (ed.): *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 117-153; Martroye, F.: «La répression de la magie et de le culte des gentils au IV siècle», *Rev. Hist. de Droit* IX, 1930, pp. 669-701. Primero se prohibieron los ritos susceptibles de atentar contra el emperador o el estado, con Teodosio (392) se prohíben en todos los casos. Sobre la prohibición jurídica de la magia y la adivinación por los emperadores cristianos v. SALINAS DE FRÍAS, M.: «Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos», *Ant. crist.* VII, 1990, pp. 237-245. Como ejemplo de la vigencia de estos ritos puede servir la importancia que Amiano Marcelino da a las prácticas adivinatorias, cuyas técnicas conoce; también justifica la inexactitud de algunas predicciones, que achaca a los malos intérpretes (*Res Gestae* XXI 1, 14). V. N. Santos Yanguas, *art. cit.*, pp. 26-30.

62 OROSIO: *Hist.* V 4, 11 y 19.

63 OROSIO: *Hist.* III, 22, 3-4.

64 OROSIO: *Hist.* IV 13, 14. Sin embargo, al narrar la batalla del lago Trasimeno (217 a.C.), Orosio menciona un terremoto, pero silencia que el cónsul, este mismo C. Flaminio (*Hist.* IV 15, 7), ignoró las advertencias de los augurios, con terribles consecuencias. V. T. Livio XXII 50, 1.

65 OROSIO: *Hist.* VI 15, 13; y VIRGILIO: *Aen.* III 452. Las obras de Virgilio eran para los paganos una especie de paradigma sagrado, objeto incluso de reverencia supersticiosa, recuérdese por ejemplo las *sortes Virgilianae*; por eso es destacable especialmente la utilización de las palabras de Virgilio. V. MARTÍNEZ CAVERO, P.: «Virgilio y la historia apologética de Orosio», *VIII Congreso Esp. de Estudios Clásicos*, 1994, pp. 745-751.

66 OROSIO: *Hist.* IV 1, 7. La respuesta del oráculo es también recogida por San Agustín, *Civ. Dei* III 17, 22: «*Dico te, Pyrrhe, vincere posse Romanos*», que puede significar tanto «... puedes vencer a los romanos», como «... los romanos pueden vencerte».

67 En varias ocasiones Orosio denuncia los sacrificios humanos: *Hist.* III 5, 3; IV 6, 2-6; IV 13, 3-4; V 4, 8. En *Hist.* IV 13 3-4 cuenta cómo, después de la derrota de Cannas, se recurrió al rito de enterrar vivos dos parejas de galos y griegos, bajo la autoridad de los *decemviri*, lo que indica que se trata de un antiguo rito extranjero admitido en Roma. Sobre estos ritos entre los cartagineses *Hist.* IV 6, 2-6; aquí Orosio transforma los dioses antiguos en demonios, v. AGUSTÍN: *Civ. Dei* II 20, 3. En todos los casos los sacrificios humanos traen funestas consecuencias.

68 OROSIO: *Hist.* V 4, 8.



«Si, por casualidad, aquellos arúspices, artífices de engaños, hubieran estado celebrando sus prácticas cuando la enfermedad remitía, como suelen hacer, sin duda que habrían reivindicado para ellos, para sus dioses y sus ritos la gloria del retorno de la salud. Así, esta desgraciada ciudad, vuelta al sacrilegio de la superstición, era engañada con mentiras de las que no podía librarse»<sup>69</sup>.

Como se ve, Orosio no olvida en ningún momento la intención que mueve su obra. Él es un polemista para el que la narración de desgracias viene determinada en función de su tesis sobre la felicidad de los *tempora christiana* en contraste con la abundancia de desgracias de los *antiqua tempora*<sup>70</sup>. Pero además, los prodigios, paganos o cristianos, incluyen siempre un contenido religioso. Por eso, Orosio acompaña la narración de prodigios de una explicación desde su punto de vista cristiano. El principal ejemplo es la reinterpretación de la lluvia torrencial que, por escrúpulos religiosos, impidió a Aníbal tomar Roma cuando se encontraba a las puertas de la ciudad. Orosio puede aceptar de sus fuentes paganas la intervención divina para salvar Roma, pero aclara que no fue por la ayuda de los antiguos dioses, sino que la salvación de Roma se produjo gracias a la intervención del Dios cristiano:

«Que me respondan sobre este punto los enemigos del verdadero Dios: ¿Fue la fuerza de los romanos o bien la divina misericordia lo que ha impedido que Aníbal se apoderara y destruyera Roma?... Está claro que si esta tutela divina vino del cielo en forma de lluvia, también lo está que la lluvia ha sido distribuida en el momento oportuno y necesario por Cristo, que es el verdadero Dios»<sup>71</sup>.

Y en otra ocasión, a propósito de una gravísima peste, Orosio coincide con los Libros Sibilinos<sup>72</sup> sobre la procedencia sobrenatural del hecho, pero lo atribuye a su Dios. El presbítero hispano manipula las palabras y sustituye «dioses airados» por «ira celeste»:

«Los libros Sibilinos respondieron que [la peste] había sido enviada por la ira celeste. Pero, para que nadie se sienta irritado por mis palabras, como si yo intentara buscar pretextos, porque he dicho la ira celeste cuando la Sibila dijo que eran los dioses airados; que escuche y aprenda que estas epidemias, aunque la mayoría de las veces

---

69 OROSIO: *Hist.* V 4, 11: «*Quam si artifices illi circumventionum haruspices sub ipsa ut adsolent declinatione morborum forte celebrassent, procul dubio sibi dis et ritibus suis reductae sanitatis gloriam vindicassent. Ita misera et ad sacrilegia male religiosa civitas mendaciis, quibus liberari non poterat, ludebatur.*»

70 MARTÍNEZ CAVERO, P. y BELTRÁN CORBALÁN, D.: «Aproximación al concepto de tiempo en Orosio», *Ant. Crist.* XII, 255-260.

71 OROSIO: *Hist.* IV 17, 8-9: «*Respondeant nunc mihi obtrectatores veri Dei hoc loco: Hannibalem a capessenda subruendaque Roma utrum Romana obstitit fortitudo an divina miseratio?... ac si istam divinam tutelam per pluviam de caelo venisse manifestum est, ipsam autem pluviam opportunis et necessariis temporibus non nisi per Christum, qui est verus Deus.*» Para este episodio, Orosio no emplea el término prodigio, a pesar de que como tal viene en sus fuentes. A este suceso, que se encuentra en Livio XXVI 11, 2-4, Orosio le añade una interpretación propia de su mentalidad cristiana. G. Brizzi, «Nueva considerazioni sulla «leggenda» di Annibale», *Riv. Storica dell'Antichità* XVI, pp. 111-137, señala cómo esta leyenda fue utilizada, cada bando a su favor, por paganos y cristianos en el 410, cuando Alarico amenazaba Roma, para tratar de alejar el peligro que acechaba la ciudad. V. también Agustín, *Civ. Dei* III 20.

72 Son mencionados en dos ocasiones: Orosio, *Hist.* III 22, 5 y IV 5, 7.

dependen de poderes aéreos, no suceden, sin embargo, sin el permiso de Dios Omnipotente»<sup>73</sup>.

Por tanto, Orosio aporta varias novedades respecto a la visión pagana de los prodigios. La primera es que ve en ellos no un anuncio, sino una respuesta. Los prodigios son calamidades naturales presentes, no futuras. La segunda novedad es la reinterpretación desde el punto de vista cristiano de la procedencia de los prodigios, que atribuye a su Dios. Por último, Orosio rechaza el arte de los arúspices y las prácticas adivinatorias antiguas. No rechaza, sin embargo, el valor de algunos signos<sup>74</sup>: Veamos cuáles.

**a) Interpretación de los sueños.** Son contadas las ocasiones en que Orosio acepta la existencia de presagios. Una de estas excepciones es la mántica onírica, práctica muy desarrollada en el paganismo<sup>75</sup>. Orosio admite este tipo de predicción porque se encuentra en la Biblia, en la interpretación por José del sueño del faraón. Orosio, en cita casi textual de Justino<sup>76</sup>, recoge cómo José aprendió en Egipto el arte de la magia y fue «el más hábil en interpretar los prodigios, y el primero en establecer las reglas de la interpretación de los sueños. Nada del derecho divino o humano le era desconocido»<sup>77</sup>.

Pero hay otra ocasión en la que Orosio cuenta un sueño premonitorio. Esta vez es una historia muy próxima a su tiempo. En el 398 se produjo en África la insurrección del *comes* Gildón, posiblemente aliado con Arcadio, y además amigo de los donatistas. Orosio tiene de esto noticias de primera mano dado lo reciente del suceso y el hecho de que escribe en África. Mascezel, hermano de Gildón, fue enviado para acabar con la insurrección. Antes de la batalla, recibió en sueños a Ambrosio, obispo de Milán, quien había muerto recientemente, en el 397. El obispo le hizo una señal que, interpretada acertadamente por Mascezel, le dio la victoria:

«Al caer la noche le pareció ver en sueños al bienaventurado Ambrosio, obispo de Milán, muerto poco antes, que le hacía señales con la mano y, golpeando tres veces el suelo con un bastón, le decía: «Aquí, aquí, aquí». En sabia interpretación,

---

73 OROSIO: *Hist.* IV 5, 7-8: «... Sibyllini libri testes sunt, qui eam caelesti ira inpositam responderunt. Sed, ne quemquam quasi temptatae cavillationis offendat, quod, cum Sibylla iratos deos dixerit, nos iram caelestem dixisse videamur, audiat et intellegat, qui haec, etsi plerumque per uerías potestates fiunt, tamen sine arbitrio omnipotentis Dei omnino non fiunt».

74 El Cristianismo no puede rechazar el valor de determinados signos, acaso no fue un signo en el cielo (Eusebio, *Vita Const.* 28) o en sueños (Lactancio, *De mortibus* 44) el que indicó a Constantino que su victoria, y la del Cristianismo, estaban próximas. Orosio, sin embargo, no menciona este episodio. V. RODRÍGUEZ GERVÁS, M.J.: «Los sueños de Constantino en autores paganos y cristianos», *Antig. Crist.* VII, 1990, pp. 143-150.

75 CICERÓN: *De div.* II 48-61, forma parte de los escépticos. Entre los creyentes, y ya en el siglo IV, v. AMIANO MARCELINO: *Res Gestae* XXI 1, 12, donde detalla las condiciones ideales del sueño para una predicción fiable del futuro.

76 Justino es una de las fuentes principales de Orosio, sobre todo para la historia de Grecia. La cita procede de *Historiae* XXXVI 2, 6-12 y es casi textual. Orosio no se detiene a corregir algunos errores de Justino contrastándolo con la Biblia, por ejemplo cuando afirma que José es el hijo menor de Jacob, o que Moisés es hijo de José. V. *Génesis* 37-48 y *Éxodo* 2, 1.

77 OROSIO: *Hist.* I 8, 3: «Nam et prodigiorum sagacissimus erat et somniorum primus intellegentiam condidit, nihilque divini iuris humanique ei incognitum videbatur». Cita de JUSTINO: *Historiae* XXXVI 2.



Mascezel comprendió que esto significaba la seguridad de la victoria por el mérito del mensajero; el lugar por la palabra, y el día por el número»<sup>78</sup>.

Esta historia demuestra al menos dos cosas: la primera es la vigencia de las prácticas de interpretación de los sueños; la segunda, la apropiación y reutilización cristiana de estas prácticas antiguas a favor de su causa.

**b) Los *signa* de Augusto.** Mucha más relevancia para el pensamiento histórico de Orosio tienen los prodigios que demuestran la institución providencial del Imperio romano por medio de Augusto, de tal manera que se ha hablado de una «*Augustustheologie*»<sup>79</sup>. Numerosos «*signa in caelo et in terra prodigia*»<sup>80</sup> anunciaron el poder de Augusto.

Un primer prodigio tuvo lugar con motivo de su primera entrada en Roma, a su regreso de Apolonia, después de la muerte de Julio César. Ese día, a pesar de estar el cielo despejado, un círculo parecido al arco iris rodeó la esfera del sol, señalando su carácter excepcional del hombre más poderoso del mundo, en cuyo tiempo habría de venir el que gobierna al propio sol<sup>81</sup>.

Un prodigio mucho más significativo se produjo en la segunda entrada de Augusto en Roma, a su regreso de sofocar una revuelta de esclavos en Sicilia. Orosio cuenta cómo de una fuente fluyó aceite durante todo un día en una posada del Transtévère. Resulta chocante que este suceso aparentemente sin importancia contenga las claves del poder de Augusto y del destino histórico del Imperio romano. Así, la fuente de aceite anuncia el nacimiento de Cristo:

«Cristo significa el Ungido en la lengua del pueblo en el cual Él nació». La fuente fluyó «...por todo un día, es decir, durante todo el tiempo del Imperio romano, Cristo y por Él los cristianos, esto es, el Ungido y por Él los ungidos, desde una posada, es decir, desde la hospitalaria y generosa Iglesia, habrían de crecer de forma abundante y continua»<sup>82</sup>.

---

78 OROSIO: *Hist.* VII 36, 7-10: «*Incurrente nocte beatum Ambrosium episcopum Mediolani paulo ante defunctum per somnium sibi videre visus est significantem manu et in tacto ad humum ter baculo dicentem: «hic, hic, hic». Quod ille prudente coniectura intellexit merito adnuntiantis fidem victoriae, verbo locum, numero diem significari.*»

79 SUERBAUM, W.: *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1970, p. 223, n. 21. PASCHOUD, F.: «La polemica provvidenzialistica di Orosio», *Storiografia Ecclesiastica nella Tarda Antichità*, 1978, pp. 115-119.

80 OROSIO: *Hist.* VI 20, 7.

81 OROSIO: *Hist.* VI 20, 5: «*hora circiter tertia repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit*». Cita textual de Suetonio, *Aug.* 95, aunque Orosio precisa además la hora tercia. V. también J. Obsequente, *De prodigiis*, 68. La fecha del acontecimiento fue el 14 de mayo del 44 a.C.

82 OROSIO: *Hist.* VI 18, 34 y especialmente 20 6-7: «*Christus enim lingua gentis eius, in qua et ex qua natus est, unctus interpretatur*», «...per totum diem, hoc est per omne Romani tempus imperii, Christum et ex eo Christianos, id est unctum atque ex eo unctos, de meritoria taberna, hoc est de hospita largaque Ecclesia, affluenter atque incessabiliter processuros...».

Al entrar en Roma, Augusto perdonó las antiguas deudas del pueblo romano, así también por Cristo es perdonada la deuda del pecado<sup>83</sup>.

Por tercera vez, cuenta Orosio, Augusto entró en Roma y, en esta ocasión, cerró las puertas del templo de Jano después de doscientos años, y asumió el título de Augusto. Esta paz y la aceptación del título de Augusto es interpretada por Orosio como anuncio del nacimiento de Cristo, en virtud de un «oculto orden de los hechos»<sup>84</sup>.

Por cuarta vez, al acabar la guerra contra los cántabros, Augusto entró en Roma. Impuesta la paz a todas las naciones, cerró de nuevo las puertas del templo de Jano. Establecida la paz general en todo el mundo, nació Cristo<sup>85</sup>. La *pax romana* es pues el anuncio del nacimiento de Cristo y Augusto es su instrumento.

**c) Prodigios durante el Imperio romano.** El libro VII de las *Historias* está dedicado al Imperio romano. Dios interviene en numerosas ocasiones durante el Imperio, generalmente en sucesos relacionados con el progreso del cristianismo: terremotos, lluvias torrenciales y pestilencias se siguen produciendo como manifestaciones de la intervención divina<sup>86</sup>.

Un fuerte terremoto anunció la pasión de Cristo y el sol se oscureció el día de su muerte<sup>87</sup>. La muerte de los apóstoles Pedro y Pablo fue seguida de numerosos desastres: una peste en Roma, pérdidas en varias provincias y un terremoto<sup>88</sup>. Terremotos en varias ciudades y caídas de rayos siguieron a la persecución decretada por Trajano<sup>89</sup>. La cuarta persecución fue seguida igualmente de una peste<sup>90</sup>, y así los ejemplos se multiplican. También lluvias milagrosas intervienen en las batallas de los emperadores romanos como en las de los antiguos cónsules republicanos; por ejemplo, una lluvia providencial socorrió al ejército de Marco Aurelio y le dio la victoria<sup>91</sup>.

Sin embargo, en el libro VII ya no se habla de prodigios sino de castigos divinos<sup>92</sup>. Por eso, Orosio no emplea ahora los términos *prodigium* o *monstrum*. Aparece únicamente el término *miraculum*<sup>93</sup>, y sólo en dos ocasiones. En la primera, Orosio cuenta cómo, gracias a la intervención divina, se suprimió la tentativa de usurpación del año 42 contra Claudio: «*Accidit etiam eodem tempore praesentis gratiae Dei grande miraculum*»<sup>94</sup>: el prodigio consistió en que las legiones de Furio Camilo Escriboniano, gobernador de Dalmacia, no pudieron levantar sus

---

83 *Ibid.* Orosio también cuenta cómo Augusto había restituido treinta mil esclavos a sus dueños, mientras que los que se encontraban sin dueños fueron condenados a muerte. PASCHOUD, F.: *Roma aeterna*, 1967, p. 282, interpreta que Orosio quiere decir que todos los hombres deben ser restituidos a Cristo, y que, los que no reconozcan a su verdadero Señor, encontrarán la muerte eterna.

84 OROSIO: *Hist.* VII 20, 8.

85 OROSIO: *Hist.* VI 22, 5.

86 El providencialismo de Orosio ha sido estudiado ampliamente: v. el capítulo quinto de CORSINI: *Ob. cit.*, 1968, pp. 85-111; y PASCHOUD, F.: *Art. cit.*, 1980, pp. 113-133.

87 OROSIO: *Hist.* VII 6, 13-14; Mateo 27, 45.

88 OROSIO: *Hist.* VII 7, 11-12.

89 OROSIO: *Hist.* VII 12, 4.

90 OROSIO: *Hist.* VII 15, 4-5.

91 OROSIO: *Hist.* VII 15, 7-11.

92 Igual ocurre en el libro I con los pasajes bíblicos que incluye; por ejemplo en *Hist.* I 5-6, sobre la destrucción de Sodoma y Gomorra.

93 OROSIO: *Hist.* VII 6, 6 y VII 36, 6-7; VII 39, 14.

94 OROSIO: *Hist.* VII 6, 6.



insignias del suelo. Cinco días después, el ejército, «conmovido ante tan extraño prodigio (*miraculum*)», acabó con la vida del usurpador<sup>95</sup>.

La segunda ocasión en la que aparece el término es durante la narración del saco de Roma del año 410. El descubrimiento de unos vasos sagrados en casa de una virgen dio lugar a una manifestación de fe cristiana entre romanos y bárbaros. El propio Alarico ordenó el transporte y custodia de los vasos hasta la basílica de san Pedro. Orosio se pregunta: «*Quis haec perpendere plenius miraculis?*»<sup>96</sup>. A pesar de su riqueza, los vasos fueron respetados «para probar que la irrupción en la ciudad se debió más a la indignación de Dios que a la fuerza de los enemigos»<sup>97</sup>.

\* \* \*

Podemos concluir que la presencia de *prodigia* es un motivo narrativo clásico que tiene continuidad en la historiografía cristiana, que los transforma en milagros o juicios de Dios. En consecuencia, no podemos compartir la opinión E. Corsini<sup>98</sup> cuando reprocha a Orosio el uso de la mitología, las calamidades naturales y los prodigios en plano de igualdad con los acontecimientos políticos y militares. Como afirma F. Fabbrini, en este punto Orosio coincide con la tradición clásica, lo que enlazaría perfectamente con la mentalidad de sus interlocutores<sup>99</sup>; ¿acaso no han hecho lo mismo Tito Livio o Suetonio, o, más próximo a nuestro autor, Amiano Marcelino? Orosio se apropia de esta tradición y la usa en función de su polémica antipagana. Esto supone el rechazo de las artes adivinatorias antiguas, pero no del valor de algunos signos. El presbítero hispano acepta el origen sobrenatural de los prodigios pero los entiende como desastres demostrativos de los males de los tiempos paganos y, en la medida en que tienen un contenido religioso, como juicios de Dios. De ahí que los prodigios desaparecen como tales en el libro VII, convirtiéndose en castigos divinos. En definitiva, el tratamiento que Orosio hace de este tema confirma la gran capacidad del cristianismo de asimilación y adaptación de los elementos de la cultura clásica.

---

95 *Ibid.* Basado en Suetonio, *Claud.* 13.

96 OROSIO: *Hist.* VII 39, 2-14.

97 OROSIO: *Hist.* VII 39, 2. Resulta difícil de creer este respeto mostrado por los godos en medio del saqueo de Roma. Sin embargo, según FINK-ERRERA, G.: «San Agustín y Orosio», *Ciudad de Dios* CLXVII, 1954, p. 510, hay que relacionarlo con el carácter supersticioso de los bárbaros.

98 CORSINI, E.: *Ob. cit.*, 1968, p. 113.

99 FABBRINI, F.: *Ob. cit.*, 1979, p. 162.

## **LAS CURIAS EN EL REINADO DE HONORIO (395-423 d.C.). TRADICIÓN Y MUTACIÓN**

J.F. JORDÁN MONTES

### **RESUMEN**

Estudio de las pervivencias y transformaciones de las curias en la época de Honorio, mediante el análisis de las leyes imperiales. Se clasifican los destinos de las huidas de los curiales: ejército, iglesia, senado de Constantinopla, gremios, mundo rural. Igualmente se estudian las medidas adoptadas por el emperador para prevenir las fugas. Análisis de las medidas adoptadas por el emperador para prevenir las fugas. Estudio de las medidas imperiales para revitalizar las curias. Planteamiento de la figura del curial como oprimido y opresor.

**Palabras clave:** curias, huidas, leyes imperiales, oprimidos/opresores.

### **ABSTRACT**

Study of survivals and transformations of the curias of Honorio time, through analysis of the imperial laws. The destinities of the escapes of the curials are classified: army, church, senate of Constantinople, corporations, rural world. The measures decreed by the emperor to avoid the fugues are also studied. Study of imperial measures to revitalize the curias. Posing of the figure of curial as oppressed and oppressive.

**Key words:** curias, fugues, imperial laws, oppresseds/oppressives.

## 1. INTRODUCCIÓN Y AMBIENTE HISTÓRICO

Las curias habían constituido uno de los impulsos vitales de la vida urbana hasta que el centralismo y el control de la administración, destruyeron toda capacidad de iniciativa y de desarrollo equilibrado<sup>1</sup>. A partir de Diocleciano y de Constantino se había iniciado, además, la hereditariadad en los senados municipales.

La asamblea, *curia*, conformaba en realidad la base organizativa del imperio y sus *magistrati*, *decuriones* y *curiales*, garantizaban su funcionamiento y prosperidad. Las clases altas controlaban dichos consejos municipales y se distinguían netamente de la plebe llana, la cual había perdido en el Bajo Imperio las escasas prerrogativas y participación política de los siglos anteriores. Los privilegiados estaban unidos a la ciudad por el *origo*. Su rango, si bien, era inferior al de los *clarissimi*, de alguna manera, era equiparable al antiguo orden ecuestre. Se ha sugerido que a partir del año 380 d.C. se borran las distinciones entre el decurión, miembro del senado municipal, y el curial, que sin pertenecer al colegio, sí está adscrito a los *munera municipalia*, a causa de su fortuna personal, su prestigio y sus bienes, capaces de remediar la creciente indigencia de la ciudad.

Estos *munera civilia* o *publica*, constituían una amplia serie de obligaciones, más o menos comprometidas que afectaban a los conciudadanos y que no eran fruto de la tardoantigüedad, sino que en las dinastías de los Antoninos y de los Severos ya existían. Si bien, es cierto, se intensificaron y se impusieron de forma coercitiva a partir de Diocleciano. A su vez, era posible distinguir entre los *munera patrimonialia* que afectaban a los recursos monetarios y financieros pero que también se podían satisfacer en especie, y los *munera personalia* o prestación gratuita de servicios. Una degradación de estos últimos, en una posición más humilde, la constituían los *munera sordida*, auténticas corveas de trabajos temporales y gratuitos.

En el siglo IV las curias deben asumir una cantidad desproporcionada de obligaciones que cercenan cualquier posibilidad de armonía y de relación voluntaria con la sociedad que dirigen<sup>2</sup>. Eran responsables de la recaudación fiscal; mantenían y administraban el sistema judicial; se ocupaban del abastecimiento del ejército en sus necesidades primarias; preparaban las levadas de

---

1 Las primeras referencias que mencionan la crisis de las curias y la pérdida irreparable de sus miembros, se fechan a principios del siglo IV: *C.Th.* 12.1.4 del año 317, referida a Hispania; *C.Th.* 12.1.27 del 399, con alusión a África; *C.Th.* 12.1.10 del 325, con mención del Oriente; ...etc. LIBANIO, por su parte, narra la disminución del número de miembros en las curias en numerosas ciudades: en Apamea (*XLVIII,21*), en Alejandría (*XLIX,12*), en Antioquía (*XLVIII,4*), ...etc.

Algunos autores, como PETIT, P.: *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle*. París 1955, indican que las magistraturas tradicionales desaparecieron relativamente pronto, hacia el siglo III d.C., y que las curias estaban despobladas. Y afirman que lo que pervive es simplemente un conjunto de títulos honoríficos sin más trascendencia. En la misma línea DECLAREUIL, J.: «Quelques problèmes d'histoire des institutions municipales au temps de l'empire romain». *Rev. Hist. de Droit*, 31, 1907, pp. 632-633. Y también FUSTEL DE COULANGES: *L'invasion germanique et la fin de l'empire*. París, 1890, p. 64.

Por el contrario, LEPELLEY, C.: *Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire. Tome I. La permanence d'une civilisation municipale*. París, 1979, pp. 150 ss. y 195, asegura que en algunas regiones, como en el Norte de África, las curias perduraron con vigor hasta el siglo IV y principios del V. La causa fundamental sería la prosperidad del mundo urbano en África y la «insularidad» de dicha región.

2 Y en cierta medida quedan separadas o aisladas del resto de la población ya que se convierten en servidoras, aunque por la fuerza, de la opresión estatal. SALVIANO comentará que el curial se transforma en un «tirano» cuando ejerce tareas de recaudación (*De gub. Dei*, 5, 18).



los jóvenes reclutas; realizaban labores policiales; organizaban y financiaban los espectáculos públicos y los juegos; contribuían a las reparaciones, mantenimiento y reconstrucciones de las vías de comunicación y de toda instalación urbana; velaban por la atención sanitaria y la educación pública; se preocupaban por el abastecimiento de los conciudadanos y del mercado; vigilaban el correcto uso del *cursus publicus* y velaban por su funcionamiento; organizaban la recepción y redistribución de los cereales; participaban en las embajadas y peticiones del municipio...etc.

En definitiva, todo servicio prestado a la ciudad era considerado como un *munus*.

Todo ello, junto con las requisas, la violencia de las tropas, las exigencias abusivas de los funcionarios, las confiscaciones y un sin fin de desmanes, contribuyó a la ruina económica de los curiales y les animó a una huida hacia multitud de destinos: la iglesia católica y el mundo espiritual del monacato; el servicio imperial como funcionarios; los gremios más rentables y prósperos; el ejército; los latifundios; sus propios dominios,...

Para evitar ese movimiento de fuga, las obligaciones y cargas sostenidas por los curiales fueron vinculadas a sus bienes y propiedades y no sólo al individuo que podía eludir más fácilmente sus deberes. Así, la persona que adquiría o recibía los bienes de un curial, asumía, al mismo tiempo, los compromisos del vendedor o evasor que desertaba o se mostraba incapaz de mantener su condición.

Progresivamente los emperadores adoptan otra serie de medidas drásticas para desanimar las tentativas de evasión o para aliviar las carencias de las curias. En el año 317 d.C. podían ya ser nombrados curiales los forasteros que poseyeran bienes inmuebles en el municipio<sup>3</sup>, es decir, los *incolae*. En el año 324 únicamente el Gobernador de Provincia podía autorizar a un ciudadano el abandono de la ciudad<sup>4</sup>. En la breve etapa de Juliano se aprobó una ley, en el año 362, por la cual eran admitidos en el seno de las curias los plebeyos ricos capaces de soportar los *munera* (*C.Th.* 12.1.52). En el 386 se requería el consentimiento expreso del Gobernador para que el curial pudiera vender y desprenderse de una propiedad, ya fuera rústica o urbana<sup>5</sup>.

Al mismo tiempo, lo que en el Alto Imperio había sido una distinción y una oportunidad de prestigio ante los ciudadanos, se convierte, a veces, en un castigo casi infamante. A comienzos del IV, Majencio, por ejemplo, condenará a las curias a los cristianos que se mantenían en su «superstición» y les obligará a asumir sus deberes. Constantino, por los mismos años, fuerza a los hijos de los veteranos que se mutilen los dedos de las manos para no heredar el servicio militar de sus padres, a aceptar los impuestos y deberes de las curias. Son síntomas de la militarización de la sociedad. Por otra parte, en el 386, toda la curia es hecha responsable de los impuestos no recaudados (*C.Th.* 12.6.20).

Algunos autores de la época, como Libanio, se lamentaban de los problemas que acuciaban a los curiales y los presentan como víctimas de las circunstancias y de las extorsiones de los funcionarios sin escrúpulos.

En consecuencia, estos factores negativos determinarán, en parte, que las curias, y por ello las ciudades, interrumpen su evolución y acaben por desaparecer como bases sólidas para mantener el Estado. Hemos de añadir que durante el siglo IV las fuentes tradicionales de ingreso de las ciudades (rentas de las tierras públicas de la *civitas*, impuestos y aduanas, contribuciones

---

3 *C.Th.* 12.1.5.

4 *C.Th.* 12.1.9.

5 *C.Th.* 12.3.1.

y donaciones de sus magistrados) quedaban obstruidas. En el caso de Constantino, numerosas rentas urbanas fueron cedidas a la Iglesia, así como tierras y propiedades. En este conflicto, intervino la figura de Juliano<sup>6</sup> quien inició una devolución de bienes a las curias (tierras previamente cedidas a la Iglesia, rentas de templos paganos que les habían sido arrebatadas). Además integró al clero católico en las obligaciones de sus ciudades, clero eximido precisamente por Constantino. Incluso incorporó a plebeyos ricos, aunque carecieran de nobleza y rango, en la tarea común de salvar el mundo urbano.

Entre los cargos municipales destacaba el *curator rei publicae* que en principio, aún como delegado del poder imperial, representaba a la ciudad ante la Administración y la protegía de todo abuso. Vigilaba los presupuestos del municipio, velaba por su prosperidad económica, conservaba sus bienes, era el responsable de su abastecimiento y de los trabajos públicos, cuidaba el orden público, redactaba los documentos oficiales...etc. Se atribuye su origen a los emperadores Trajano y Adriano. En la época de Diocleciano y de Constantino, aumentaron de número y de funciones y se convirtieron en una institución permanente cuyo objetivo general era poner en orden las finanzas municipales y asegurar el buen funcionamiento de la administración local. Con el transcurso del tiempo comienza a ser molesta su figura ya que controlaba, como funcionario imperial, todas las actuaciones de la ciudad e informaba con detalle a sus superiores. El *curator* era nombrado por el Gobernador de Provincia, aunque, quizás, a propuesta de la curia ya que al culminar su carrera solía integrarse en ella. En efecto, con el transcurso del tiempo la propia curia acabó por elegir al *curator* de entre sus miembros y lo absorbió como tal. En realidad había acabado por heredar numerosas funciones de los antiguos magistrados republicanos.

El *defensor civitatis* fue creado en la época de Valentiniano I<sup>o</sup> con la intención de proteger a las ciudades y sus habitantes más humildes o desfavorecidos de los excesos de los funcionarios, de las presiones de los latifundistas y de decuriones más fuertes y de las extorsiones de los militares. En consecuencia, sus misión era denunciar ante las autoridades los delitos, las infracciones y las exigencias desmedidas de los impuestos. También protegía a los ciudadanos en juicios y evitaba que fueran torturados o encarcelados de forma ilegal. Pero su misión más importante era combatir el desarrollo del *patrocinium* y proteger a los más débiles contra el poderoso. En ocasiones, podía actuar como abogado o juez de paz para dirimir asuntos menores. Por sus características, este cargo fue desempeñado en ocasiones por los obispos. En su origen fueron elegidos por el Prefecto del Pretorio, entre los oficiales de la Corte, altos funcionarios o abogados. Después, en época de Teodosio I y Honorio, lo fueron entre los curiales ya que la curia también acabó por asumir a este funcionario imperial. En efecto, con los años, la figura del *defensor* acabó por ser sometida bajo los intereses de los *potentes*, dado el peligro que entrañaba para sus ansias de expansión. A partir del 409 d.C. comenzó a ser nombrado precisamente entre los *potentes* y entre los *possessores*. De la elección por sufragio universal se evolucionó al restringido, entre obispos, clero, *honorati*, *possessores* y curiales (*C.Th.* 1.55.8).

---

6 CHAO FERNÁNDEZ, J.J.: *La obra legislativa del emperador Juliano*, pp. 406 ss. El autor describe la política de saneamiento emprendida por Juliano en las curias para poder sostener al Estado. El programa consistió en la devolución de bienes a las curias, en su mayor parte concedidos por Constantino a la Iglesia; en la restitución de los curiales ya evadidos con sumo rigor; en la incorporación de la Iglesia a las cargas municipales, inmune en época de Constantino; ofrecer a las curias las tareas de recaudación para evitar la nefasta influencia y corrupción de los funcionarios; ...etc. Para este conjunto de medidas ver las leyes: *C.Th.* 10.3.1; 12.1.50.

7 *C.Th.* 1.29.1 del año 368.

Otros funcionarios relacionados con las curias eran el *susceptor*, un recaudador de impuestos varios designado por la curia; el *exactor civitatis*, elegido por el Emperador para que fijara los impuestos de cada ciudad, recogiera los atrasos debidos y fuera responsable ante ellos (con el paso del tiempo fue elegido por la propia curia entre sus miembros más ricos y de mayor jerarquía y consideración social); los *manicipes* o encargados de las *stationes* del *cursus publicus* que dependían del territorio de la ciudad; los *praepositi horreorum* que se ocupaban de los almacenes del Estado y de los graneros de la *annona*; los *procuratores* que vigilaban las explotaciones mineras, ...etc.

Pero nos interesa más en este trabajo la figura de los dirigentes de las curias: *principales*, *decemprimi* y *primarii viri*, capaces de someter a su voluntad a los curiales menores y al resto de los habitantes del territorio, ya fuera dentro de la ciudad o en el medio rural. Eran los encargados del reparto de los impuestos y de las obligaciones entre los conciudadanos del municipio y elegían a los funcionarios (*susceptores* y *exactores*). El propio SALVIANO lanzó feroces diatribas contra los curiales más poderosos (*De gub. Dei*, IV,18) y se preguntaba si habría alguna ciudad libre de la tiranía de los curiales. La recaudación fiscal atribuida a los curiales y las otras múltiples funciones ya indicadas, entre las que destacaba la policial, conducían casi inevitablemente al abuso y a la corrupción; y al terror impuesto sobre los más débiles. Su posición intermedia entre la población y la administración imperial, les colocaba, a la vez, en una situación de preeminencia pero también de sometimiento, en un equilibrio variable según las regiones del Imperio.

## 2. LA DIGNIDAD Y LA RESPONSABILIDAD EN LAS CURIAS

La preocupación imperial en la época (395-423 d.C.) por los municipios, se refleja en el cuidado exquisito que exige el soberano en el momento de elegir a candidatos que van a servir a las ciudades<sup>8</sup>. Velará para que las personas seleccionadas sean de probada virtud moral, íntegras y de posición económica saneada (*C.Th.* 12.1.140 del año 395 y *C.Th.* 12.1.171 del 409). Recordará a los curiales que su labor en los municipios es un deber comprometido, casi reverencial, con sus pequeñas patrias<sup>9</sup>. El Emperador no considera sus servicios como un medio para alcanzar unos beneficios económicos y una rentabilidad material, sino como un camino que conduce a la obligación ética y social, y digna, ante sus conciudadanos (*C.Th.* 12.1.171 del año 409). Pero la mentalidad y el deseo del Emperador no correspondía, en aquellos momentos, con la actitud real de los curiales ni tampoco con la difícil situación por la que atravesaba tanto el Estado como la sociedad y las ciudades, amenazadas por problemas de abastecimientos, defensa, funcionalidad,...

8 Sobre la estructura, la organización y las atribuciones de las curias, REID, J.S.: *The municipalities of the roman empire*. Cambridge, 1913. 548 p. ABBOTT, F.F. y JOHNSON, A.C.: *Municipal administration in the roman empire*. Princeton, 1926. 559 p. LARSEN, J.A.: «The position of provincial assemblies in the government and society of the Later Roman Empire». *CPh* XXIX, 1934, pp. 209-220. JONES, A.H.M.: «The cities of the roman empire. Political, administrative and judicial institutions». *La Ville, I: Institutions administratives et judiciaires. Rec. de la Soc. J. Bodin*. Bruxelles, 1954, pp. 135-176. GANGHOFFER, R.: *L'évolution des institutions municipales en Occident et en Orient au bas-empire*. Paris, 1963. 259 p. KOTULA, T.: *Les assemblées provinciales dans l'Afrique romaine sous le bas empire*. Wrocław, 1965. 189 pp. Del mismo, *Les curies municipales en Afrique romaine*. Wrocław, 1968. 152 pp.

9 A comienzos del siglo IV, en época de Constantino, se adoptan ya las primeras medidas severas para atajar el problema de la crisis de los municipios: GAUDEMET, J. «Constantin et les curies municipales». *Iura*, II. 1951, pp. 44-75.



Ante la escasez de curiales, el propio Emperador decreta, en fecha tan temprana como el año 395 (*C.Th.* 12.1.142), que será suficiente para elegir nuevos miembros de los senados municipales contar con sólo las dos terceras partes de la asamblea local. Esta medida indica que las vacantes y las ausencias eran frecuentes y denota una despreocupación creciente por los asuntos locales por parte de los ciudadanos.

En efecto, algunas leyes permiten deducir que con frecuencia escaseaban los curiales y que existían numerosos puestos vacantes por abandonos, indiferencia o huidas camufladas hacia otras formas de producción o modos de vida, más beneficiosas socialmente y menos costosas para el patrimonio personal. Ya hemos comprobado como en el año 395 se admite que el quorum de un senado local sea de los dos tercios a la hora de elegir nuevos candidatos (*C.Th.* 12.1.142). En el año 398 se recurre a grupos en principio ajenos a la cultura romana ya que los judíos estarán obligados, como ciudadanos, a soportar las cargas inherentes al municipio (*C.Th.* 12.1.158). Sus privilegios de exención quedan, en consecuencia, anulados. En el mismo año, los paganos también son ya adscribibles a la curia si ésta lo precisa (*C.Th.* 12.1.157), pese a la prevención imperial hacia ellos. Al año siguiente, en el 399, la norma se repite, acaso ante la escasa audiencia o efectividad (*C.Th.* 12.1.165).

Para garantizar la continuidad de los puestos ocupados y forzar a la permanencia en ellos, en el año 409 se obliga a mantenerse a los jefes de los curiales de la Galia en sus ciudades, al menos durante tres lustros consecutivos (*C.Th.* 12.1.171). Se permitirán las excepciones de las personas enfermas o ya muy ancianas. Para estos casos el período forzoso se daba por cumplido. Pero lo más sugerente es que en esta ley, las curias son consideradas como «patrias» y el servicio del curial hacia ellas es estimado como una muestra de agradecimiento hacia el municipio donde se reside (*C.Th.* 12.1.174 del año 412).

En todo este proceso de admisión de curiales íntegros y honestos, capacitados económica y moralmente, acaso se gestaba una mística imperial destinada a revitalizar las declinantes ciudades<sup>10</sup>. Las palabras del Emperador suenan más a predicación de padre espiritual que a gobernante, aunque ambas funciones son compatibles y confluyen en su ser. Las curias son consideradas «patrias» y los servicios del curial son estimados como una muestra de gratitud hacia el municipio (*C.Th.* 12.1.171) o como un «sacerdocio civil» (*C.Th.* 12.1.174 del año 412). Las leyes se van convirtiendo así en mandamientos divinos y sagrados que debían ser cumplidos de forma inexorable y ante los que no se admitía discusión; sólo reverencia. La palabra imperial brotaba de la inspiración divina y como tal debía ser entendida y obedecida, incluso por ciudadanos no católicos. Los judíos y herejes y paganos debían adaptarse y plegar su voluntad a las órdenes del Emperador, pues como súbditos estaban obligados a la obediencia absoluta. No había posibilidad de exclusión ni de privilegios, mantenidos tradicionalmente. La cultura simplificaba ahora los conceptos.

---

10 En un principio, hasta el Alto Imperio, los ciudadanos habían podido elegir a sus magistrados en las ciudades. Pero ya en el siglo II, la elección de dichos cargos pasó de las asambleas populares a los consejos de los municipios, a las curias, por cooptación. Debido a las pesadas cargas o *munera*, para garantizar el cumplimiento de las mismas, se hicieron hereditarios los puestos de curiales a mediados del III y se impusieron las contribuciones y deberes sobre las fortunas más capaces. GANGHOFFER, R.: *L'évolution des institutions municipales en Occident et en Orient au bas-empire*, pp. 27-28. París, 1963.

### 3. LOS ABANDONOS Y LAS HUIDAS. UN ABANICO INABARCABLE

#### 3.1. Las huidas de los padres

La defección de los curiales, reflejada en una notable abundancia de leyes, presentaba tal cantidad de matices y variantes que sorprende por su número y también por su ingenio y capacidad de adaptación a las situaciones más extrañas y difíciles. Tanta deserción no es posible entenderla si no se conocen las numerosas obligaciones y *munera* que recaían en sus haciendas y esfuerzos personales y que realmente convertían la vida y funciones de los curiales en una cadena de angustias y deberes casi insoportables, comprometiendo seriamente cualquier posible inversión de sus recursos en otras actividades económicas y sociales<sup>11</sup>.

Del mismo modo, sus pretensiones de fuga debieron estar motivadas por un deseo innato de prosperar y progresar en las escalas de la Administración, accediendo al rango de los *honorati*, escapando así del reducido círculo de una curia. La propia Administración, necesitada de cuadros eficientes, podría haber incitado, de forma inconsciente o no programada, ese abandono de los municipios.

Sin embargo, su evidente situación desventajosa u opresiva no nos debe despistar ante una más que probable opresión por parte de los mismos curiales hacia otros sectores de la sociedad: colonos, hombres libres, pequeños propietarios,...<sup>12</sup>, con el fin de aliviar la presión recibida de la alta administración. De hecho, preferían la vida de serena contemplación ociosa a las preocupaciones y las responsabilidades que pudieran afectar a su situación personal. Pero ello no les liberaba de ser despiadados si era necesario con los inferiores.

Algunas leyes nos describen movimientos extraños de los curiales de una ciudad a otra, tal vez para confundir y eludir la inspección y control de los funcionarios del Estado. Se detectan viajes sin retorno con destinos desconocidos para la Administración, aprovechando misiones oficiales o permisos de ausencias (*C.Th.* 12.1.143 del año 395; *C.Th.* 7.12.3 del mismo año y *C.Th.* 12.1.161 del 399). El Gobernador de la Provincia debía, entonces, vigilar esas ausencias prolongadas de forma sospechosa y que aprovechaban permisos concedidos para un tiempo breve y misión muy concreta. El castigo para los curiales que no volvían a reintegrarse en sus tareas era el de la confiscación de sus propiedades y bienes en beneficio de la curia que se atrevieron a descuidar y abandonar. Además, el curial no podría en el futuro promocionar en los cuerpos de funcionarios del Estado y vería reducida su categoría y rango.

---

11 La multitud de obligaciones que atenazaban al curial se debía exclusivamente a la imposición rigurosa que el Estado decretó y se presenta como una de las causas de los abandonos. Y precisamente en unos años críticos de recesión económica, de revueltas sociales y de inseguridad en las fronteras. El Emperador se considera autorizado para imponer por la fuerza el conjunto de prestaciones y servicios obligatorios. GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, pp. 30-31). Y también, en esa línea, FERDINAND LOT: *La fin du monde antique et le début du Moyen-Age*. París, 1926, p. 146. LEPELLEY, C.: *Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire, Tome I: La permanence d'une civilisation municipale*. París, 1979, p. 291.

JONES, A.H.M. indicó que la degradación del rango social de los curiales y la pérdida de sus privilegios (incluyendo la posibilidad de los castigos corporales), fue otro factor de las fugas (*Later Roman Empire*, t. 2, pp. 749-750).

12 Muy esquemáticamente es la hipótesis mantenida por LEPELLEY, C.: *Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire. Tome I. La permanence d'une civilisation municipale*. París, 1979, pp. 231-235.

El lenguaje que emplea el legislador pretende, sin duda, conmover y apelar a los sentimientos ciudadanos. Demonina a los municipios *genitalem curiam* (C.Th. 12.1.161 del año 399).

Añade más emotividad cuando designa a las obligaciones de los curiales como *munera patriae*. Todo ello es retórico pero se pretende comunicar con las conciencias adormecidas o desinteresadas de los ciudadanos, cada vez más desligados de la suerte de sus ciudades.

Si en el año 395 (C.Th. 12.1.143) el plazo de regreso a la curia era de cinco días, unos años después, cuando se intensifica el deterioro social, el plazo se amplía generosamente hasta un año (C.Th. 12.1.161). La realidad imponía la suavización de las exigencias imperiales. En el año 416 (C.Th. 12.1.181) ya se habla incluso de la posibilidad de entregar sustitutos para suplir los defraudadores sus ausencias y cumplir sus deberes de curiales abandonados. En el 423 (C.Th. 8.4.28) hasta se admite que tras diez años de servicios intachables, un curial infiltrado en el ejército, esté libre del regreso a la curia, sin indicar nada de sustitutos.

El servicio imperial en la Corte<sup>13</sup> o en el ejército<sup>14</sup>, fue atractivo para los curiales, a juzgar por el número de leyes que intentaban combatir las infiltraciones de los curiales en él. En el año 396, ya se obliga a los curiales a ceder los puestos adquiridos en la Corte o en el Ejército si están comprometidos en sus municipios. Se menciona en concreto, en el año 396, a los *protectores* y a los *domesticis* como meta de tales fugitivos (C.Th. 7.21.3). Además, sus hijos tampoco se verán libres de las obligaciones de los padres y les sucederán en la curia, sin poder acceder al servicio imperial. Al año siguiente, en el 397, se repite de nuevo la ley (C.Th. 12.1.153), lo que revela la escasa obediencia observada y la nula eficacia de la ley. En ningún caso se admite la presentación de privilegios concedidos ni la alegación de muchos años prestando sus servicios como funcionarios de la Corte o entre las tropas (C.Th. 12.1.154 del año 397). El regreso a la ciudad de la que había escapado el curial es siempre tajante y no se aceptan excepciones. En el

---

13 Como indica GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, pp. 80-83), los privilegios de la administración provincial y central, fomentaban las ambiciones y los deseos de los curiales por escalar en las promociones. Sus miras se orientaban hacia los *officiales* de los gobernadores de provincia; o bien, una vez militarizados, hacia los *cohortales*. También hacia los *palatini exentos*, ellos y sus hijos, de las obligaciones de las curias y respecto a sus *...muneribus sordidis et personalibus...* desde el año 314 (C.Th. 6.35.1) por Constantino y reconfirmado en el 365 (C.Th. 12.1.67) por Valentiniano. En el año 397 (C.Th. 12.1.154), Honorio anulará esa ventaja. El acceso al palacio es vedado a los curiales desde Valentiniano en el año 386 (C.Th. 12.1.114). Honorio, en el 415 (C.Th. 12.1.179), insiste en la prohibición de acceder a la *militia* y a los *officia*. Todo ello en el mundo occidental.

En Oriente, como señala GANGHOFFER, la infiltración era más consentida por las tendencias hacia la burocratización de los organismos y por la necesidad de los funcionarios. En el año 325, Constantino controlaba el acceso de los curiales a las oficinas del Gobernador de Provincia y permitía únicamente permanecer en ellas a los que se ocuparan del abastecimiento de las tropas, en virtud de su experiencia en tales menesteres (C.Th. 12.1.11). Al año siguiente, Constantino consiente en que los curiales antiguos que han permanecido durante 20 años en la administración, puedan continuar en sus puestos, con el fin de no perder los beneficios de sus habilidades (C.Th. 12.1.13).

Sobre estas infiltraciones, SCHUBERT, W.: «Die rechtliche Sonderstellung der Dekurionen (Kurialen) in der Kaisergesetzgebung des 4. bis 6. Jahrhunderts». ZRG, LXXXVI, 1969, pp. 287-333.

14 GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, pp. 72-80). Los *limitanei* o *ripenses*, en pleno limes, y los *comitatenses*, como unidades móviles en las ciudades, atrajeron también la atención de los curiales. En el año 320 (C.Th. 7.20.2), Constantino había liberado a los veteranos de las obligaciones municipales. Pero paralelamente observamos unas evidentes vinculaciones entre hijos de veteranos y los deberes de las curias que son mantenidas por numerosos emperadores. En el año 319 (C.Th. 7.22.1), se adscriben a las curias a los que se automutilan para eludir el servicio militar. En el año 329 (C.Th. 12.1.18) todo hijo de veterano que no siga la tradición castrense del padre, será llamado a las curias. La tendencia se mantiene hasta la época de Valentiniano (C.Th. 12.1.78 del año 372) y de Teodosio I (C.Th. 12.1.120 del año 389). Por esta última ley se establece una severa prohibición para que los curiales se enrolen en el ejército.



año 412 se advierte al *Magister Militum* para el Oriente que se han detectado filtraciones en su cuerpo (*C.Th.* 12.1.175).

En el 423, por la necesidad de tropas y el auge y la influencia del estamento militar (*C.Th.* 8.4.28), se admite que un curial, tras una década de servicios intachables y honestos en el ejército, pueda permanecer en él sin temor a la reintegración obligatoria en su municipio; y se reconocen y mantienen sus honores. Esta ley presentaba un precedente en el año 413 (*C.Th.* 6.27.16), cuando ya se aceptaba que todo curial que alcanzara el rango de *principatus*, tras años de fieles y honrados servicios, o después de trabajar en la *militia armata*, no retornaría a su curia.

### 3.2. La adscripción y vinculación hereditaria de los hijos

Como indicábamos, los hijos de los curiales asentados provisionalmente en otros cargos, de forma fraudulenta, más o menos solapadamente, no podrían beneficiarse de la situación ilegal de sus progenitores, acaso consentida por el tiempo o no descubierta aún. El fraude paterno no legalizaba la situación irregular de sus hijos ya que éstos heredaban la tradición familiar y la condición del padre. Y debían asumir sus compromisos ante su curia y conciudadanos. Incluso, si estos mismos hijos, por sus propios méritos, ya habían alcanzado puestos de responsabilidad en la Corte o en el Ejército (*C.Th.* 7.21.3 del año 396; *C.Th.* 12.1.164 del año 399 y *C.Th.* 12.1.147 del año 416).

Es evidente que habían desaparecido los tiempos en los que el prestigio de la persona en la ciudad se comentaba y medía a tenor de su actuación y generosidad en el medio urbano. La gloria pública estaba siendo relevada por la supervivencia personal del individuo en las circunstancias hostiles.

### 3.3. La vigilancia interna y las exenciones

Con el transcurso de los años, el Emperador, ante la tenacidad obstinada de sus curiales, se encuentra desbordado y debe empezar a hacer concesiones en el asunto. Pero al mismo tiempo, la persecución también se radicaliza en una aparente contradicción, explicada por el mismo desorden y la misma licencia. En el año 416 se permite que los curiales fieles puedan actuar como policías y fiscales en la persecución de sus compañeros desertores. Para ello contarán con la colaboración y asesoramiento del Gobernador de la Provincia (*C.Th.* 12.1.181). Sin embargo, en la misma disposición se admite la posibilidad de que el curial proporcione un sustituto que le releve en su municipio. Este suplente se ocupará fielmente de sus deberes y responderá ante el fisco. En el año 423, se inserta en la legislación otra puerta abierta para perdonar a los curiales y legalizar su situación anómala. Si han permanecido en el Ejército durante 10 años en servicios intachables y honestos y nadie les reclamó durante ese período a su curia, se considerarán libres de toda rectificación y regreso a su municipio, pudiendo continuar con sus tareas de funcionarios entre los mandos (*C.Th.* 8.4.28).

### 3.4. Las posibilidades de fuga y sus destinos

La mayoría de las leyes emitidas en nuestro período hacen referencia a los curiales y sus fugas, más o menos encubiertas. Unos se esconden en el campo, otros reciben asilo en la Iglesia,

algunos prueban fortuna en el ejército, otros alegan viajes o negocios privados, otros se inscriben en cargos y despachos administrativos,... Su iniciativa y fantasía no conocen límites. Todo parece indicar un malestar generalizado en el seno de las ciudades y un recelo a ser considerado como miembro de un senado local.

### 3.4.1. *Hacia el servicio militar*

La opción de permanecer los curiales en el servicio imperial y militar (*C.Th.* 8.4.28 del 423), contribuye a apuntar la idea de una militarización creciente de la sociedad. El atractivo que el Ejército ejercía sobre los curiales, aunque fuera en su administración e intendencia, se comprende si recordamos la progresiva influencia de los militares en la vida política. De ellos dependía la defensa del Estado y recibían todas las atenciones posibles en cuanto a los abastecimientos, privilegios y honores. Por otra parte, su poder era palpable en las requisas, recogidas de impuestos, abusos diversos, ...etc.

En el año 396 (*C.Th.* 7.21.3), los soldados que sirvan en los cuerpos de los protectores o de los domésticos (guardia personal), mantendrán su condición inalterada y su dignidad, aun cuando hubieran sido curiales o miembros de gremios evadidos de sus funciones civiles. Sin embargo, en el año 397 (*C.Th.* 12.1.153), se obliga a los curiales que ingresaron en la guardia personal del Emperador, a asumir sus obligaciones en sus curias sin que se puedan alegar privilegios obtenidos mediante impetraciones al soberano. De igual modo, en el 397, (*C.Th.* 12.1.154), se anuncia a los curiales que no estarán exentos de sus obligaciones en sus ciudades aun cuando prestaran sus servicios en la Corte o en las tropas; ni aun siquiera pretextando un tiempo prolongado o méritos acumulados en su servicio al monarca. Las curias reclamarán sin dilaciones a los evadidos y los reintegrarán forzosamente a sus deberes. Algo similar encontramos en el 409 (*C.Th.* 12.1.168). Mas las circunstancias suavizan las pretensiones y la evidencia irremediable de la crisis del Imperio quiebra la energía y drasticidad de la ley. Así, en el 397 (*C.Th.* 6.14.2), ya se admite que los curiales que hayan alcanzado el grado de Conde de primer orden, tras un tiempo de servicios en el ejército, no serán reclamados por las curias.

### 3.4.2. *Hacia los cargos civiles y las ciudades*

Las huidas a los cargos civiles<sup>15</sup> se encuentran igualmente constatadas. En el año 397 nos encontramos con refugiados en la administración de los jueces (*C.J.* 3.23.1); en el 398 en los despachos del procónsul y del Vicario de África (*C.Th.* 1.12.6); en el mismo año en la adminis-

15 GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, pp. 80-83). LEPELLEY, C. (*Op. Cit.* 275-279). Lepelley indica que hubo numerosos casos de corrupción o de patronazgo que permitían romper el control imperial y la preocupación solícita hacia las ciudades. Hay que añadir además que las leyes mencionan la *militia* como el servicio en despachos y oficinas de la administración y que esa milicia representaba también el empleo de uniforme militar. En cierta manera se oponía o complementaba con la *militia armata*.

Constantino ya había establecido, en el 319, que los *officiales* de las oficinas imperiales y del fisco estarían libres de las obligaciones con las curias (*C.Th.* 6.35.3). Esto constituyó un poderoso estímulo y una llamada para que los curiales, afectados por medidas opresivas, se evadieran de sus deberes en el futuro. El propio Constantino, muy poco después, tuvo que enmendar las situaciones en el 326, cuando ordenó que regresaran a las curias los funcionarios que procediendo de ellas, aún no habían cumplido 20 años de servicios en la Administración o en el Ejército (*C.Th.* 12.1.13). Juliano y Teodosio I prosiguieron esa línea de control y de no consentir la inmunidad ante los deberes de las curias.

tración provincial (*C.Th.* 12.1.159). Todo ello seguramente no hubiera sido posible si las mismas autoridades (el Gobernador provincial, por ejemplo) no hubieran permitido tales accesos. La legislación así lo recoge en el año 398 (*C.Th.* 1.12.6). Pero el amiguismo, los intereses y favores recíprocos, incrementaban la corrupción y hacían inútiles las leyes imperiales. La presencia de los curiales en ciertos puestos de la Administración era, por otra parte, un proceso lógico por el cual las aristocracias urbanas promocionaban en los escalafones y en dignidades. Además, podían organizar así la recaudación de los impuestos, evitando para ellos la presión fiscal y militar. Una salida honrosa, rentable y hábil era, en consecuencia, dejar el puesto de curial y aceptar un cargo de funcionario adscrito a una autoridad provincial o imperial.

En el año 399 (*C.Th.* 6.30.16), se indica que el Gobernador de provincia, las curias y los gremios, deben velar, todos juntos, por reintegrar a los curiales y artesanos refugiados en las admnistraciones del *Comes sacrarum largitionum* o del *comes rei privatae*.

### 3.4.3. Hacia los gremios

En otras ocasiones, los curiales con iniciativa y espíritu emprendedor escogen algunos gremios<sup>16</sup> donde invertir parte de sus fortunas e incrementar sus patrimonios. Sin duda, esta preferencia hay que ponerla en relación con el peligro potencial y real de perder sus bienes y haciendas en beneficio de sus curias y municipios ya que sus deberes como curiales les obligaban a estar adscritos en sus personas y propiedades a la marcha de sus ciudades. Incorporarse a un gremio permitía eludir las cargas propias y rentabilizar las fortunas personales en las asociaciones más prósperas y dinámicas. Integrándose en los circuitos comerciales e industriales, canalizaban sus recursos hacia sectores productivos y eludían la presión fiscal, aparentemente con más facilidad. La ciudad en sí misma podía estar dejando de ser rentable social y económicamente. Los gremios o profesiones más buscados por los curiales fueron el de los navieros o armadores (*C.Th.* 12.1.149 del año 395); el de los comerciantes de telas de lujo y costosas (*C.Th.* 12.1.162 del año 399); el de los fabricantes de armas (*C.Th.* 10.22.6 del año 412); ...etc. El Emperador tratará siempre de obstaculizar esos accesos y ordenará el regreso del curial a su ciudad, siendo el Vicario o el Gobernador el funcionario que persiga estas huidas y sin que los evadidos puedan alegar años de servicio o méritos acumulados. Por otra parte, las leyes declaran siempre que las fortunas y los patrimonios de los curiales pertenecen a sus municipios.

---

16 GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, pp. 107-112). LEPELLEY, C. (*Op. Cit.*, p. 287). En el año 344 (*C.Th.* 12.1.37), Constante ya había prohibido el acceso de los curiales al gremio de los caldereros y de los armeros. Valentiniano, en el año 364 (*C.Th.* 12.1.62), repetirá norma similar. Por el contrario, el emperador Juliano recurrirá a las corporaciones para obtener curiales dignos, por su fortuna, con destino a la ciudad de Antioquía.

Las profesiones liberales también resultaban atractivas porque tanto los médicos como los profesores disfrutaban de inmunidad ante los deberes de las curias desde Antonino y Diocleciano (*C.J.* 10.53.4 y 5). Algo similar ocurría con los gramáticos y los retores, desde el 321 con Constantino (*C.Th.* 13.3.1).



### 3.4.4. Hacia el medio rural

Otros curiales prefirieron invertir sus riquezas en las explotaciones agropecuarias<sup>17</sup> del mundo rural (*C.Th.* 12.18.2 del año 396). La ciudad importaba cada vez menos y se iba convirtiendo en refugio de desheredados y de artesanías arruinadas poco recomendables para espíritus activos en economía. Precisamente, el castigo que se impone al curial que elija el campo como lugar de evasión es la confiscación de sus tierras.

Sin embargo, algunos curiales fueron llamados o se sintieron atraídos como servidores o colaboradores de grandes *possessores*. En el año 395, el Emperador denuncia el acogimiento que ciertos latifundistas dispensan a los curiales fugitivos e incluso a miembros de los gremios. Los unos podían participar en asuntos de administración; los otros en mantener y desarrollar la producción local de la villa o del latifundio. Ambos grupos estarían, a cambio, libres de la presión fiscal, de las amenazas de los militares y de los funcionarios y del dirigismo estatal, torpe y lento (*C.Th.* 12.1.146). La multa que se impone a cada terrateniente por cada curial aceptado y captado en sus dominios, es de 5 libras de oro; por cada miembro de un gremio, 1 libra de oro. Esta diferencia cuantitativa refleja una diferente apreciación por parte del Estado hacia la misión de sendos grupos.

Sería más fácil reponer y reemplazar a un obrero o artesano que a un curial evadido. El rango social de éste último era también más elevado.

El proceso parece tan irrefrenable que en el año 409 (*C.Th.* 9.31.1), el Emperador prohíbe que los hijos menores de los curiales o de los campesinos sean entregados a pastores para su educación o crianza, evadiendo así sus futuras cargas municipales heradables. El dato es interesante porque las gentes preferían sacrificar su unidad y convivencia familiar inmediata por la libertad futura de sus vástagos.

Nos encontramos con estos datos, posiblemente, ante indicios de patrocinio sobre las personas. En el año 395 también encontramos patrocinio sobre las tierras (*C.Th.* 11.24.3). El Emperador dicta una ley contra la recepción de aldeas y poblaciones bajo el poder de un señor con tendencias próximas al feudalismo. No obstante, se admite que la actividad pública del antiguo curial, benefactor de la ciudad donde vivía, se sustituya en cierto modo por los servicios que pueda prestar el *possessor*, tanto a las gentes como a lugares del territorio que deciden incorporarse a su ámbito de protección que dirige y controla. Al latifundista se le exige que asuma los deberes de los curiales que han buscado su amparo. Aún, oficialmente, en el año 395, no se acepta por el Estado el patrocinio y se le combate con armas legales. Pero la tendencia social manifiesta una corriente muy fuerte en el sentido opuesto. La búsqueda de seguridad es irreme-

---

17 GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, pp. 113-116). LEPELLEY, C. (*Op. Cit.*, p. 290) Los autores se plantean la hipótesis de trabajo sobre en qué medida el curial es también un *possessor*, que busca, como otro ciudadano más, refugio en el medio rural. Como indican, en el siglo IV, los hombres son retenidos por medio de sus bienes. Ya en los años 317 y 318 (*C.Th.* 12.1.4; 12.1.6), los conceptos de *possessor*, *municipes*, *decurio*, aparecen en principio como sinónimos. Los emperadores Juliano y Valentiniano también identificaron grandes fortunas rústicas con las curias y su vinculación forzosa a ellas (*C.Th.* 12.1.53 del año 362 y 12.1.59 del año 364). Teodosio I igualmente asignó a las curias a los *vacantes*, es decir, a aquellos ciudadanos absentistas de las curias y municipios y dedicados a sus dominios rurales. Por esta razón, algunos grandes propietarios rurales, y en su caso los curiales, vendían sus tierras para escapar de la adscripción forzosa al municipio. Y en ocasiones, estos últimos, entregaban sus propiedades a latifundistas más poderosos, adquiriendo el rango de clientes. Esta tendencia a buscar el patrocinio de los influyentes señores del medio rural ya fue vigilada y prohibida por Constantino en el año 318 (*C.Th.* 12.1.6); por Juliano en el 362 (*C.Th.* 12.1.50); y por el mismo Honorio en el 395 (*C.Th.* 12.1.146).

diable ante el exceso de opresión de los funcionarios de la Administración y de la amenaza exterior de las fronteras vulneradas.

### 3.4.5. Hacia la Iglesia y el retiro espiritual

Una etapa de misticismo y de reconcentración espiritual recorre las conciencias de multitud de hombres en esta época. Y los curiales no quedaron al margen de ella. Los peligros de las invasiones bárbaras, las depredaciones de los bagaudas, la exasperación provocada por los abusos de los funcionarios y de la soldadesca, la ruina de las ciudades y el quebranto de la industria, tuvieron que generar una zozobra en los espíritus que era consolada o aliviada en la paz que proporcionaba la vida retirada en comunidades religiosas o en las villas rurales. Surgirían conversiones sinceras, aunque la estratagema y la hipocresía también existieron para escapar de la presión fiscal o de la estamentalización de la sociedad o de la adscripción forzosa a oficios y funciones<sup>18</sup>.

Por ello, el Emperador no quedaba siempre plenamente convencido de la sinceridad de los improvisados hombres piadosos y legislaba ante las nuevas situaciones. En el año 398, el Emperador ordena enérgicamente que los curiales que hayan optado por la vida de recogimiento

---

18 GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, pp. 90-102). LEPELLEY, C. (*Op. Cit.*, pp. 279-287). Sobre el tema de las exenciones del clero cristiano, DECLAREUIL, J.: «Les curies municipales et le clergé au Bas-Empire». *Revue d'Histoire de Droit*. 1935, pp. 48-53. Ya el emperador Constantino, en el año 320, trabajó para evitar las filtraciones de los curiales en el clero católico, siendo el fin de aquellos el evadir sus obligaciones en las ciudades (*C.Th.* 16.2.3 del año 320).

Pero Constantino, si bien había prohibido conceder la inmunidad de cargas públicas al clero en el año 326 (*C.Th.* 16.2.6), como excelente defensor de la fe católica, acabó por declarar que el clero cristiano estaba exento de los deberes de la curia. Y esta situación de inmunidad tan atractiva precisamente sería aprovechada sin demasiados escrúpulos, y con escaso sentido del deber cívico, por los curiales cristianos.

La Iglesia, por otra parte apoyaría esa inclinación y elección piadosa, contribuyendo de forma más o menos directa a la hecatombe de las ciudades. No obstante Constancio II, en el 349, afirmaba que los hijos de los sacerdotes, con obligaciones en las curias, no eludirían sus deberes municipales (*C.Th.* 16.2.9). Por otra parte los bienes de los curiales ya ordenados pasarían a ser propiedad de un hijo suyo vinculado a la curia, de un pariente o de la misma curia. Constancio suavizó la postura momentáneamente en el 361 (*C.Th.* 12.1.49) y permitió la permanencia de curiales en la iglesia cuando alcanzaban el rango de obispo, sacerdote o subdiácono.

El emperador Juliano, lógicamente, incidió más en esa línea y en su ambicioso proyecto de revitalizar a las ciudades, no dudó en reintegrar por la fuerza al clero católico a sus obligaciones con las curias que habían abandonado, acabando con los privilegios de exención (*Juliano, Carta 54; C.Th.* 12.1.50 del año 362).

Posteriormente Valentiniano en el 370, concedió la libertad en ese sentido a todos los que eran sacerdotes procedentes del grupo social de los curiales (*C.Th.* 16.2.20). Valente, en el 364, volvió a las disposiciones más moderadas y matizadas de Constancio II (*C.Th.* 12.1.59 y 16.2.17-18). Más tarde, en el 370, Valente concedió la inmunidad ante los deberes de las curias al clero si ésta ya había cumplido diez años de servicios religiosos en la Iglesia (*C.Th.* 16.2.19). Si bien conminó a regresar a sus municipios a todos los monjes que habitaban en el desierto y que habían optado por una vida retirada de meditación (*C.Th.* 12.1.63). En caso de negativa, sus bienes serían entregados a las curias.

Teodosio I, en el 383, se mantuvo más firme y exigió sinceridad absoluta en las conversiones de sacerdotes y monjes. Y decidió que la mejor prueba de ello sería la renuncia de todos los bienes, los cuales serían entregados al sustituto del curial que había abrazado la fe de Cristo (*C.Th.* 12.1.104).

Algunos autores han señalado una influencia fatídica para el declive de las ciudades por parte de la iglesia y su creciente prosperidad material que absorbía recursos y ciudadanos en su propio beneficio: SPIESER, J.M.: «La christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive». *Ktema*, XI. 1986, pp. 49-55. Ver, además, HERRMANN, J. «Cod. Theod. 9,45: de his, qui ad ecclesias confugiunt». *Kleine Schriften zur Rechtsgeschichte*, hrsg. von SCHIEMANN, G. München, 1990, pp. 351-362.

espiritual deben ser devueltos a sus municipios. En la propia ley se lee el temor a que estos curiales cedan sus patrimonios a la Iglesia, exenta de pagar impuestos, y que, en consecuencia, el Estado pierda unos ingresos y las ciudades se arruinen (*C.Th.* 9.45.3). Al año siguiente, en el 399, la presión sobre los curiales que eligen la fidelidad a Cristo se suaviza, acaso por el creciente influjo de los obispos. En este momento quedan libres de la obligación del regreso a la curia, los hombres que hayan alcanzado el rango de obispo, presbítero o diácono. Sin embargo, la única condición que se les impone es que tales excuriales proporcionen a su municipio un sustituto que les releve en sus deberes; pero también que marchen al seno de la Iglesia sin sus bienes terrenales los cuales deberán ser confiados al fisco y a la curia correspondiente (*C.Th.* 12.1.163). Hay que tener en cuenta que estas exenciones parciales no se concedían, en nuestro período, a otros elementos de la sociedad romana. Se trata, por tanto, de un auténtico privilegio. Mucho más tarde, en el 416, se permite a los curiales que hayan trabajado como funcionarios en el Ejército que presenten suplentes (*C.Th.* 12.1.181). La Iglesia, sin duda, influyó poderosamente en esa permisividad y en la concesión de privilegios de exclusión de las curias para sus hombres. De todos modos, hay que advertir que los curiales que tan sólo habían alcanzado un puesto menor en la jerarquía y organización eclesiástica, tal como lector, subdiácono o clérigo, no se beneficiarían de la dispensa imperial y sí deberían reintegrarse a sus quehaceres en sus ciudades. En el año 410 se repite la ley y se confirma. Pero en esta ocasión, en un proceso evolutivo indetenible en favor de la Iglesia, ya ni siquiera se habla de la necesidad de conseguir por el afectado un reemplazante. Lo que sí exige todavía el Emperador, y con ello basta, es que los bienes del curial que se retira de la vida mundana a la espiritual, se entreguen al municipio del cual parte y al cual abandona (*C.Th.* 12.1.172).

Nos encontramos, por tanto, ante una tendencia monástica y mística de recogimiento y meditación ante los graves avatares que la Historia del momento ofrece a los habitantes del mundo romano. Por miedo, por hastío o por intereses lucrativos, a comienzos del siglo V d.C., las gentes abandonan las perturbaciones de la sociedad, se desinteresan de los acontecimientos del Estado como institución terrenal y caduca y confían en la inspiración y en la protección divinas. Lo público está dejando de existir como único cauce del desarrollo del individuo. La conciencia personal es capaz ahora de elegir y de romper con la tradición de la civilización clásica. Pero gracias a que la institución de la Iglesia está detrás de esas ventajas y privilegios sucesivamente obtenidos del Emperador.

### 3.4.6. *Hacia las herejías, el paganismo y el judaísmo*

Un grupo de leyes podría, remotamente, ser interpretado como falsas conversiones hacia herejías o hacia el judaísmo, para evitar el tener que asumir las obligaciones propias de los curiales. Aunque esto es dudoso y probablemente se refieran únicamente a advertencias a judíos<sup>19</sup> y paga-

---

19 GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, pp. 102-107). Ante las necesidades de las curias, Constantino, en el año 321, ya permitió que los judíos accedieran a los municipios para que colaboraran en las cargas (*C.Th.* 16.8.3). De todos modos, el mismo Constantino, diez años más tarde, liberó a los sacerdotes judíos de esas obligaciones, en un alarde de tolerancia (*C.Th.* 16.8.4). Esta tolerancia se resquebraja en el 382 con Valentiniano, quien somete a los judíos a los municipios donde residen (*C.Th.* 12.1.99).



nos<sup>20</sup>, a los cuales se les conminan también a contribuir con su esfuerzo y bienes a la revitalización y mantenimiento de las urbes. En el año 398 (*C.Th. 12.1.157*), se señala que aquellas personas que no profesan la fe católica están obligadas del mismo modo a las cargas municipales. Posiblemente se refiere a determinadas sectas heréticas con posturas rigurosas o ascéticas que renuncian a todo compromiso formal con el Estado, la sociedad, el ejército y las instituciones. Posteriormente, en el año 410 (*C.Th. 16.5.48*), se repite semejante contenido y se recogen las alegaciones de los herejes que se negaban a colaborar en curias católicas. El Emperador rechaza esas pretensiones y les encuadra como ciudadanos normales, aptos para el servicio, sin atender a su desobediencia civil. Además, veta su acceso al servicio imperial y al ejército.

Los judíos, por su parte, tuvieron que disfrutar temporalmente de prerrogativas que les libran de las curias. Pero las necesidades de las mismas y ciertos conflictos pasajeros con esa comunidad, revocaron la actitud tolerante y les harán caer en la adscripción forzosa a las ciudades y senados locales. En el año 398 (*C.Th. 12.1.158*), ante la ruina de ciertos municipios del Sur de Italia, se les conmina a hacerse responsables de los deberes propios de los curiales y a contribuir como los católicos. La ley se emite en la parte Occidental del Imperio. La normativa se repite en el año 399 (*C.Th. 12.1.165*), lo que quizás hable de una escasa efectividad.

### 3.4.7. Hacia las capitales y senados del imperio romano

Las dos grandes capitales del momento, Roma y Constantinopla, fascinarían la imaginación y posibilidades de prosperar de los curiales. Pero estas huidas a los senados mayores parecen denunciarse tardíamente en nuestro período<sup>21</sup>: en el año 416 (*C.Th. 12.1.180* y *C.Th. 12.1.182*) y en el año 418 (*C.Th. 12.1.183*).

---

20 GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, pp. 83-86). El acceso al sacerdocio pagano pudo tener un significado en algún momento, gracias a viejas leyes que le eximían de obligaciones curiales. Pero ya en el 335, Constantino prohibió a los curiales que habían sido *flamines* y sacerdotes provinciales que garantizaran y se ocuparan de la *mansionum praepositurae* (*C.Th. 12.1.21*). En el 337, exoneró a los curiales que habían sido *sacerdotes*, *flamines* y *duumviri*, de la *annonarum praepositura*, esto es, del habitallamiento del ejército (*C.Th. 12.5.2*). Incluso Valentiniano, en el 371, aceptaría la norma (*C.Th. 12.1.75*).

21 GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, pp. 63-72); LEPELLEY, C. (*Op. Cit.*, pp. 256-260). El acceso a la aristocracia de las dos grandes capitales era demasiado atractivo para los pequeños senadores de las ciudades menores. Con ese ascenso podían eludir sus prestaciones municipales y poner a salvo sus fortunas privadas. Lepelley habla de una auténtica «hemorragia» de curiales ricos y capacitados, fiscal y cívicamente. Estos habían alcanzado por presión o por corrupción el rango de *honorati*, categoría intermedia entre el orden decurional y los órdenes de la Administración. Tales evasiones provocaron, sin duda, un deterioro en las condiciones y posibilidades de las curias.

No obstante, encontramos interesantes precedentes en huidas antiguas hacia el orden ecuestre. Por esta razón, Constantino, en el año 317, prohibió que se concediera la dignidad y rango de *perfectissimus*, el más alto dentro de los caballeros, a los *principales* y a los curiales de los municipios, salvo que ya hubieran cumplido con sus obligaciones en ellos (*C.Th. 6.38.1*).

Con el transcurso del tiempo, a mediados del IV, la adquisición de la dignidad del orden ecuestre no otorgaba la inmunidad respecto a las cargas en las curias. En consecuencia, el siguiente escalón de huida, por fuerza, sería el orden senatorial. Y fue el incremento en el número de senadores de Roma y Constantinopla, observado a partir de las decisiones de Constantino, uno de los factores que impulsaron y promovieron a los curiales menores hacia los grandes senados de las capitales del Imperio.

Ya en el 326, Constantino había prohibido el acceso de los curiales al senado de Roma (*C.Th. 12.1.14*). Mas con Constancio II, en el 340, podían ingresar si habían satisfecho y cumplido todos sus deberes para con sus curias (*C.Th. 12.1.29*).

Las demandas y las corrupciones para acceder a los codiciados senados fueron frecuentes pero el Emperador siempre exigió que fueran cumplidos, previamente, los deberes en las curias de origen por parte de los candidatos. Esta modalidad de fuga o evasión se da preferentemente en Oriente, donde el senado de Constantinopla es más activo y otorga mayor prestigio a sus miembros. La progresiva debilidad de las capitales de Occidente resultaba, sin duda, menos atractiva. Añadamos a ello que en Occidente se estaba produciendo una mayor desvinculación social y política entre los ciudadanos y el Estado, entre las clases aristocráticas y los intereses nacionales.

En Oriente, una política imperial más estable y firme, seducía a los súbditos y éstos se sentían comprometidos más hondamente con la trayectoria del imperio y por el resplandor de su capital y de sus otras urbes.

Con todos los datos aportados por las leyes se puede elaborar un cuadro sinóptico sobre las huidas o evasiones de los curiales:

Ley/año	Oriente/ Occidente	Destino de la evasión	Castigo que se impone	Autoridad que vigila
C.Th. 12.1.143 (16-V-395)	Occidente	Viaje sin regreso. ¿Una ciudad?	Pérdida de bienes en beneficio de la curia.	_____
C.Th. 7.12.3 (4-VI-395)	Occidente	Viaje sin regreso ¿Una ciudad?	_____	Gobernador de Provincia
C.Th. 12.1.146 (15-VII-395)	Occidente	Medio rural.	5 <i>solidi</i> de oro por curial; 1 libra de oro por obrero.	_____
C.Th. 11.24.3 (30-IX-395)	Oriente	Medio rural. Patrocinio de aldeas.	_____	_____

Valentiniano fue algo más exigente y puso como condición de acceso en el 364, el que el padre dejara al hijo en su lugar en la curia (C.Th. 12.1.57-58).

Valente en el 371 (C.Th. 12.1.74), se vio obligado a detener esa fuga y a prohibir a los curiales desertores su acceso al orden senatorial si antes no habían cumplido de modo eficiente y completo sus deberes municipales.

El mismo Teodosio I, en el 386, llegó a suprimir la inmunidad de los Clarísimos ante los *munera* municipales (C.Th. 12.1.111). Y su propio hijo Honorio, en el 397, acordó algo similar respecto a los Ilustres (C.Th. 12.1.155).

Sin embargo, Oriente se mostró siempre más elitista y el senado de Constantinopla permaneció herméticamente cerrado a todo intento de penetración por parte de los curiales. Así, Constancio II, en el año 361 (C.Th. 12.1.48). Teodosio, en el 382, obligó incluso al regreso a sus antiguas curias, pese a que un curial hubiera ya servido como senador en la capital (C.Th. 12.1.93). Todo senador de origen curial, y sus hijos, debían ser devueltos a sus orígenes.

Ley/año	Oriente/ Occidente	Destino de la evasión	Castigo que se impone	Autoridad que vigila
C.Th. 12.1.149 (26-XII-395)	Occidente	Gremio de armadores ( <i>Navicularii</i> )	_____	_____
C.Th. 7.21.3 (18-IV-396)	Occidente	Ejército y Servicio Imperial ( <i>Protectores y Domestici</i> ).	Adjudicar sus tierras y bienes a su curia.	_____
C.Th. 12.18.2 (15-XII-396)	Oriente	Medio rural. Sus propias tierras.	_____	_____
C.J. 3.23.1 (21-VII-397)	Occidente	Secretaría del Gobernador de Provincia.	_____	_____
C.Th. 12.1.153 (21-XII-397)	Occidente	Ejército y Servicio Imperial ( <i>Protectores y Domestici</i> )	_____	_____
C.Th. 12.1.154 (21-XII-397)	Occidente	Ejército y Servicio Imperial ( <i>palatinam vel armatam</i> ).	_____	_____
C.Th. 6.14.2 (21-XII-397)	Occidente	Ejército. Conde de Primer Orden.	_____	_____
C.Th. 1.12.6 (21-V-398)	Occidente	Procónsul de África y Vicario de África.	5-10 libras de oro al Gobernador indolente.	Gobernador de Provin- cia.
C.Th. 9.45.3 (27-VII-398)	Oriente	Iglesia ( <i>Clericus</i> )	_____	Gobernador de Provin- cia.



Ley/año	Oriente/ Occidente	Destino de la evasión	Castigo que se impone	Autoridad que vigila
C.Th. 12.1.159 (25-X-398)	Oriente	Gobernador de Provincia	La mitad de los bienes a su curia.	_____
C.Th. 12.1.161 (16-VIII-399)	Occidente	Ejército y Servicio Imperial.	Confiscación de bienes en beneficio de su curia.	_____
C.Th. 12.1.162 (1-XII-399)	Occidente	Gremio de comerciantes de telas ( <i>Centonarii</i> )	_____	Vicario y Gobernador de Provin- cia.
C.Th. 12.1.163 (11-XII-399)	Oriente	Iglesia ( <i>Clericus</i> )	Totalidad de sus bienes a su curia.	_____
C.Th. 6.30.16 (22-XII-399)	Occidente	Administración del <i>comes</i> <i>sacrarum</i> <i>largitionum</i> y del <i>comes rei</i> <i>privatae</i> .	_____	Gobernador de Provincia, curias y gremios.
C.Th. 12.1.164 (28-XII-399)	Oriente	Ejército y Servicio Imperial ( <i>Militia</i> ).	_____	Gobernador de Provin- cia.
C.Th. 7.20.12 (30-I-400)	Occidente	Ejército.	_____	_____
C.Th. 12.1.168 (18-V-409)	Oriente	Ejército y Servicio Imperial ( <i>militia</i> ).	_____	_____
C.Th. 12.1.172 (24-V-410)	Oriente	Iglesia.	Entregar sus bienes a su curia.	_____

Ley/año	Oriente/ Occidente	Destino de la evasión	Castigo que se impone	Autoridad que vigila
C.Th. 10.22.6 (18-V-412)	Oriente	Gremio de los armeros ( <i>Fabricensii</i> ).	_____	Gobernador de Provin- cia y De- fensor de Ciudad.
C.Th. 12.1.179 (21-I-415)	Occidente	Servicio Imperial.	_____	_____
C.Th. 12.1.175 (18-V-412)	Oriente	Ejército y Servicio Imperial ( <i>Magister Militum</i> ).	_____	Gobernador de Provin- cia.
C.Th. 12.1.180 (17-II-416)	Oriente	Senado de Constantinopla.	_____	_____
C.Th. 12.1.181 (3-IV-416)	Occidente	Ejército y Servicio Imperial.	10 libras de oro al Gobernador negligente.	Curiales y Gobernador de Provin- cia.
C.Th. 12.1.182 (26-VIII-416)	Oriente	Senado de Constantinopla.	_____	_____
C.Th. 12.1.147 (9-IX-416)	Occidente	Ejército y Servicio Imperial ( <i>Palatini y apparitores</i> ).	_____	_____
C.Th. 12.1.183 (17-IV-418)	Oriente	Senado de Constantinopla.	_____	_____
C.Th. 8.4.28 (18-V-423)	Oriente	Ejército y Servicio Imperial	_____	_____

(\* Todas las leyes indican, indefectiblemente, que el curial fugitivo debe regresar a su municipio sin excusa ni privilegio posible.)

Del conjunto de la tabla se puede extraer una serie de conclusiones parciales:

1.— Desde el año 395 al 400 d.C. el número de fugas denunciadas es superior a las que se persiguen en el período comprendido entre el 409 y el 423; prácticamente el doble. Se detecta un hiato entre el 400 y el 409. En la primera fase las huidas son incesantes, coincidiendo con la creciente crisis del Estado romano; en la segunda son intermitentes.

2.— Hasta el año 400 el número de fugas en Occidente es ligeramente superior, lo que avala la observación anterior de mayor inquietud e inseguridad en Occidente. A partir del 409 casi todas las evasiones se organizan en Oriente. Influye en esta dualidad, sin duda, la política del imperio en la época y, acaso, las campañas de Alarico.

3.— Los destinos de las fugas ya han sido establecidos en el comentario previo: ejército y servicio imperial, cargos en las administraciones provinciales, gremios (armadores, tejedores y armeros), propiedades rurales, iglesia católica, senado de Constantinopla,... El Senado de Roma no es elegido nunca, acaso por la peor situación del imperio de Occidente.

4.— El castigo es siempre el regreso del fugitivo a su curia, sin excepciones. En algunas ocasiones se señala una multa para la persona que oculta o pretege al curial escapado y que afecta al *possessor* o al Gobernador de la Provincia, principalmente. Al primero por encubridor y beneficiado de la evasión; al segundo por corrupto o cómplice, según los casos.

5.— Las autoridades que se ocupan de perseguir a los curiales fugitivos y de reintegrarles a sus municipios son casi siempre los gobernadores de provincia; a veces el Vicario. Rara vez el Defensor del Pueblo o incluso los mismos curiales compañeros del infractor insolidario.

6.— Las huidas al ejército y al servicio imperial son constantes desde el 395 al 423 d.C.; si bien predominan en Occidente, sobre todo en la primera fase que mencionábamos: desde el 395 al 400. Acaso esto corresponda a una militarización creciente de la sociedad y a unas distinciones y ventajas obtenidas por los soldados y oficiales en un momento de crisis social y política muy aguda.

7.— Las huidas a los cargos de la administración provincial se detienen hacia el año 398. Se constatan más casos en Occidente.

8.— Las huidas a los gremios más productivos y rentables parecen concluir hacia el año 412. Leve predominio en Occidente.

9.— Las huidas hacia el medio rural no se vuelven a citar a partir del 396. Predominan en Oriente.

10.— Las huidas a la iglesia católica y al refugio de la vida de meditación y oración, no se repiten a partir del año 410. Predominan en Oriente.

11.— Las huidas a los senados de las capitales parece un fenómeno tardío y exclusivo de la capital de Oriente: Constantinopla. Se centran en el período de tiempo que va desde el 416 al 418 d.C. Sin duda, Constantinopla atraía más por su vitalidad, por ser la capital cristiana, por su riqueza comercial con Oriente y por su prosperidad generalizada. Roma, Milán o Rávena, tras múltiples saqueos y asedios, en especial a partir del 410, caminan hacia un progresivo deterioro. Eran un reducto simbólico pero escasamente seductor, por su inseguridad y su militarización creciente.

#### 4. LA PREVENCIÓN DE LAS FUGAS. UN EMPEÑO IMPOSIBLE

La fantasía y el ingenio que mostraban los curiales para organizar sus huidas y desercciones, eran difícilmente contrarrestables, aun cuando el Estado dispusiera de abundantes medios y



hombres<sup>22</sup>. Es más, este esfuerzo por contener la desbandada consumía ingentes cantidades de energía y de recursos que resultaban vitales en otros asuntos y materias.

En algunas disposiciones generales del Emperador para contener la fuga de los curiales, se apela a las conciencias por medio de un lenguaje que nos atreveríamos a llamar místico. En efecto, se denomina con el término de *urbs* a las curias municipales, cuando tal término se reserva en el Código de Teodosio, en nuestro período, exclusivamente para las capitales de Roma y de Constantinopla. En otros contextos, el resto de las ciudades se designan simplemente con el término de *civitas*. En *C.Th.* 12.1.170 del año 409-412, descubrimos la retórica que refleja, por contraste, las carencias de los municipios y el desánimo de las gentes.

De todos modos, las medidas adoptadas por el Emperador son equiparables en variedad a las fugas, en una respuesta contundente<sup>23</sup>.

#### 4.1. Los hijos heredan

Ante el descaro de los padres curiales, los hijos heredan las obligaciones que han eludido sus progenitores<sup>24</sup>. Así, por ejemplo, en la ley del *C.Th.* 7.21.3 del año 396, aunque aleguen los hijos privilegios y exenciones otorgadas por el mismo Emperador. En *C.Th.* 12.1.164, del año 399, aunque los hijos hayan alcanzado puestos de responsabilidad en la administración de la Corte o del ejército. En el 415, (*C.Th.* 12.1.179), toda persona libre pero con antepasados vinculados a las curias, está compelida a cumplir deberes en sus municipios. En *C.Th.* 12.1.178 del mismo año, aunque el hijo sea de padre esclavo pero casado con madre libre. En *C.Th.* 12. 1. 147, del año 416, aunque los hijos hayan alcanzado puestos en el ejército o en la corte imperial. Todo ello nos revela que no se admitían excepciones por muy elevada que fuera la posición o incluso la distinción que premiaba a sus padres (*C.Th.* 12.1.184 del año 423) por sus méritos y servicios.

No obstante, hacia el 423 se abre a los hijos de los curiales una remota posibilidad de eludir sus obligaciones heredadas. Si trabajan en el servicio militar tras diez años, sin que sean reclamados por las curias, podrán permanecer en sus labores y escapar del regreso (*C.Th.* 8.4.28). Esta ventaja no se aplica, sin embargo, a otros cargos o situaciones (*C.Th.* 6.35.14 del año 423; *C.Th.* 12.1.155 del año 397). Sin duda, primaba la necesidad de la defensa de las fronteras y era necesario satisfacer las demandas de los militares.

---

22 SCHUBERT, W. «Die rechtliche Sonderstellung der Dekurione (Curialen) in der Kaisergesetzgebung des 4. bis 6.Jh». *ZRG LXXXVI*, 1969, pp. 287-333. Estudio sobre las múltiples posibilidades de evasión de los curiales y análisis del derecho matrimonial y de sucesión, así como de la herencia obligatoria de los deberes curiales.

23 Se ha indicado en ocasiones que a fines del siglo IV asistimos a un proceso de socialismo estatal, contrario a la época liberal de los Antoninos, por el cual se consideraba la propiedad privada como adscribible a las necesidades públicas y necesaria para garantizar los recursos vitales en beneficio del Estado. En consecuencia, los curiales pasan a ser considerados como simples agentes o funcionarios del Emperador o de la Administración; una especie de «aristocracia fiscal». GANGHOFFER, R. (*Op. Cit.*, p. 50).

En este sentido, VAN SICKLE, C.E.: «Diocletian and the decline of the Roman municipalities». *JRS*, 1938, pp. 9-18. Indica que es precisamente con las reformas de Diocleciano cuando la clase media, los curiales, es arruinada. Ver, igualmente, GAUDEMET, J. «Constantin et les curies municipales». *Iura*, II. 1951, pp. 44-75.

24 En Oriente la heredabilidad de las cargas y deberes municipales parece estar instaurada hacia el año 326 (*C.Th.* 12.1.13). Por las mismas fechas, unos tres años más tarde, se instaura en Occidente (*C.Th.* 12.1.7).

## 4.2. Los curiales se vigilan mutuamente

Otro método para disuadir a los curiales de sus fugas era la capacidad de las mismas curias para asumir tareas policiales de control y de vigilancia. En el año 400, el jefe de los curiales y los defensores de las ciudades serán los encargados de impedir esas fugas (*C.Th.* 12.19.3) e incluso se ocuparán de las detectadas en los gremios. En ello les iba su propia supervivencia como funcionarios ya que sus descuidos eran castigados con la deportación. Este estado policial revela una situación nueva en la sociedad romana en la que cargos civiles adoptan actitudes ajenas a sus cometidos tradicionales y en la que la sospecha y la denuncia se apoderan de la confianza existente previamente entre los ciudadanos.

Además, para la mentalidad del legislador había escasa diferencia entre perseguir a un curial deshonesto y a un artesano de un gremio, infiel a sus quehaceres. La sociedad se simplifica y tiende hacia la constitución de estamentos incommunicables.

Con el transcurso de los años, en el 416, la capacidad de aprehender a los curiales fugitivos se amplía a cualquier senador local que sepa o pueda detenerles (*C.Th.* 12.1.181). La radicalización de la medida y su violencia, es síntoma de que las soluciones adoptadas previamente no atajaban el problema ni lo resolvían en sus raíces. Se revelaba así el fracaso del Estado y la incapacidad de sus instituciones para revitalizar los modelos del mundo clásico.

## 4.3. La exclusión de la vida social y económica

Cuando lo que se pretendía evitar se convierte en inevitable y los curiales emprenden actividades económicas de modo libre para hacer fructíferas sus fortunas y emprender con sus iniciativas, privados negocios y asuntos particulares, ajenos al ámbito urbano, el Estado les castiga vetándoles su participación en los circuitos comerciales y en la vida pública de la cual han desertado (*C.Th.* 3.1.8 del año 399). Por esta ley, todo curial, fugitivo de su curia, tiene prohibido cerrar contratos y realizar actividades lucrativas. Los ciudadanos, igualmente, que conociendo la situación ilegal del curial acepten participar con él como socio o le admitan como comprador o vendedor, serán multados con la suma igual al precio del trato o de la transacción. Se procuraba por tanto aislar en el tejido social y económico al curial desobediente, sacrilego ante una orden imperial que no acataba.

En el año 423 (*C.Th.* 12.3.2) se prohíbe a los curiales, en un nuevo intento de aislarlos del entorno, que concluyan ventas de propiedades rústicas o de bienes urbanos, acaso para impedir que perjudiquen a sus municipios. En caso de venta, el curial debe justificar debidamente el negocio ante el mismo Gobernador de la Provincia quien a su vez investigará la veracidad de los hechos y los razonamientos aducidos así como la conveniencia de la operación. En caso contrario, el Gobernador podría decretar la invalidez de la operación. Sin duda, se trataba de un control exhaustivo en el movimiento de las propiedades y de una férrea fiscalización de las cuentas y bienes de los senados municipales. Para asegurarse una mayor vigilancia en el asunto, el comprador que acepte o adquiera bienes de un curial, es advertido de la posible pérdida de la propiedad comprada si se mostrara la ilegalidad del curial o la inconveniencia del negocio, así como de las cosechas obtenidas de aquellas tierras indebidamente vendidas. Seguramente se pretendía evitar connivencias entre grandes propietarios rurales y curiales. Éstos podrían entregar, bajo la apariencia de un contrato o de una venta legal, amplios territorios a ciertos *possessores* y quedar así el municipio y numerosos campesinos sometidos a la autoridad de señores

rurales. Ello implicaba una concentración de la propiedad y un considerable aumento del poder local frente a la soberanía del Emperador y de su administración a fines del primer cuarto del siglo V. La defensa y el mantenimiento de las ciudades y de los campesinos libres era garantía directa de la preservación de la autoridad central y de la continuidad del mundo clásico.

Para impedir la ruina de las ciudades y la fuga encubierta de sus curiales, el Emperador no dudará en ordenar la inmediata restitución de todas aquellas posesiones, patrimonio de los municipios, que en años precedentes fueron ya vendidas por curiales deshonestos o que aprovecharon una coyuntura aún favorable para eludir su responsabilidad civil. Además, se prohíbe que personas ajenas a los senados locales tuvieran acceso a las propiedades de los curiales. La amenaza contra las contribuciones recibidas por el fisco era real y palpable. Tal parece ser la necesidad imperial en ese sentido que incluso acepta el Emperador que los propietarios que recibieron los bienes del curial, puedan reclamar no sólo la devolución de la suma pagada en su día, sino incluso los intereses, el valor de las mejoras introducidas durante el tiempo de su disfrute y en definitiva toda inversión emprendida. Era vital para el Estado romano recuperar las tierras y los edificios de los cuales los municipios se habían despojado por conveniencia, con el fin de fortalecer a las ciudades y restituir su antiguo esplendor. Y, en consecuencia, el de la propia Corte.

4.4. El rechazo de la Corte

Aislados social y económicamente, obligados a permanecer en sus curias, a los senadores locales se les rechaza incluso la posibilidad de presentar alegaciones y súplicas en su defensa o reclamaciones para obtener exenciones. El último reducto, la súplica, les es también prohibido (*C.Th.* 12.1.167 del año 406). No hay ninguna excepción. Lo que se ha llamado sistema de castas permanece inmutable en las leyes. La práctica rompía todos los esquemas o al menos los resquebrajaba gravemente. Y la legislación se endurecía conforme la ruina del Estado se incrementaba y se hacía evidente.

Con el conjunto de los datos se puede establecer otra tabla de compendio:

Ley/año	Oriente/ Occidente	Método de prevención y/o castigo por fugas.
C.Th. 7.21.3 (18-IV-396)	Occidente	Heredan los hijos.
C.Th. 3.1.8 (21-VIII-399)	Occidente	Exclusión del comercio y de los negocios.
C.Th. 12.1.164 (28-XII-399)	Oriente	Heredan los hijos.



Ley/año	Oriente/ Occidente	Método de prevención y/o castigo por fugas.
C.Th. 12.19.3 (29-VI-400)	Occidente	Vigilan los curiales y Defensor Ciudad. Deportación si son negligentes.
C.Th. 12.1.178 (21-I-415)	Occidente	Heredan los hijos.
C.Th. 12.1.179 (21-I-415)	Occidente	Heredan los hijos.
C.Th. 12.1.181 (3-V-416)	Occidente	Vigilan los curiales.
C.Th. 12.1.147 (9-IX-416)	Occidente	Heredan los hijos.
C.Th. 12.1.184 (15-IV-423)	Oriente	Heredan los hijos.
C.Th. 8.4.28 (18-V-423)	Oriente	Heredan los hijos (si bien libres tras 10 años de servicios en el ejército).
C.Th. 12.3.2 (9-VIII-423)	Oriente	Los curiales no pueden vender sus propiedades rústicas o urbanas. Vigila el Gobernador de Provincia.

Del esquema anterior obtenemos una serie de conclusiones parciales:

1.— El mayor número de medidas contra las fugas de los curiales se adoptan a partir del año 415. El período 415-423 dobla el número de disposiciones en ese sentido en comparación con el

período precedente, desde el 396 al 400. De nuevo reencontramos el hiato entre el 400 y el 415; un poco más amplio en esta ocasión.

2.— La mayor parte de las leyes se emiten desde Occidente, aunque en el último año predomina la legislación oriental en la persecución de curiales fugitivos.

3.— Hay una insistencia continua en la herencia de los hijos respecto a las obligaciones paternas ya que, teóricamente, eran los continuadores de las fortunas y de las dignidades.

## **5. LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LOS CURIALES COMO MEDIO PARA ASEGURAR LA SUPERVIVENCIA IMPERIAL**

Efectivamente, nos encontramos con leyes que relatan el empeño del legislador por defender y proteger la figura del curial ante las presiones de los grandes señores rurales y ante las amenazas y extorsiones de los militares (*C.Th.* 14.1.5 del 407). Y evitar, en la medida de lo posible, la saturación de obligaciones. Pero es manifiesto que la intención última es la de preservar la identidad de las ciudades, la recaudación fiscal y la extensión y mantenimiento de la autoridad del Emperador fuera de los reducidos límites que cada vez más le imponen las invasiones y la descomposición del sistema.

De todos modos, el número de leyes que alaban a los curiales es mucho menor que el porcentaje correspondiente a los ataques. Y, además, nunca son excesivamente generosas con ellos.

Procurará el Emperador defender a los curiales honestos frente al abandono de los desleales para que no asuman las cargas de estos últimos (*C.Th.* 12.5.3 del año 397) y tengan que repetir por fuerza e injustamente la ejecución de los servicios obligatorios. También se preocupará el soberano de repartir equitativamente las obligaciones municipales entre los curiales según rangos y fortunas, correspondiéndoles a los más favorecidos las tareas más difíciles u onerosas. Para verificar la justicia de los repartos de las cargas, se ordena al Gobernador de Provincia que vele por esa distribución justa de los impuestos (*C.Th.* 12.1.173 del año 410). El propio Prefecto del Pretorio contribuirá a organizar esas medidas y castigará a los gobernadores que infrinjan la ley o que no defiendan de modo conveniente a los curiales más débiles.

Los desmanes que producían en las ciudades determinados funcionarios queda bien reflejado en el año 414, cuando el Emperador ordena el traslado de varios agentes secretos y de sus alguaciles, pues perturbaban el orden social (*C.Th.* 6.29.11).

En otras ocasiones las dificultades de los curiales no radicaban tanto en sus obligaciones como en las extorsiones que recibían de las tropas exigiendo manutención, servicios y alojamientos de las ciudades. En el año 403, se les libera a los curiales de ciertas prestaciones respecto al Correo y a los transportes (*C.Th.* 8.5.64). En el año 412 se les exime de proporcionar ropas, posiblemente con destino a las tropas (*C.Th.* 12.6.31). En el año 416 se les exonera de asistir a los tribunales militares cuando sean citados. Tampoco litigarán en ellos pese a la presión y extorsión de los Condes y del estamento militar (*C.J.* 1.46.2).

La defensa ante la presión de los *possessores* se detecta en el año 400 (*C.Th.* 12.19.2), cuando se indica que todo colono o inquilino que sirviera en una curia (o en un gremio o en una plaza fuerte) durante 30 ó 40 años, no será devuelto como siervo campesino a los dominios rurales de donde se evadió. Semejante disposición en la misma fecha se encuentra en *C.Th.* 12.19.3. La defensa de las ciudades ante el auge del medio rural es manifiesta y el Emperador es consciente del grave problema que representaban los latifundistas por su poder económico y su influencia social.

Para aliviar la sobrecarga de obligaciones, el Emperador libera a veces a los curiales de la recaudación de ciertos impuestos. Así, en el 399, se ven exentos de recoger el tributo lustral en oro que entregaban los comerciantes (*C.Th. 13.1.17*). En el 412, los Gobernadores de Provincia debían nombrar personas capaces para administrar las tierras imperiales, sin que ello recayera sobre los senadores locales (*C.Th. 11.7.21*).

Próximo a lo expuesto, encontramos dos leyes que prohíben tajantemente los castigos corporales aplicados a los curiales, acaso por las tropas que exigían excesivamente o por los mismos agentes descritos en su afán por controlar los cargos inferiores. Así, en el 399 (*C.Th. 9.35.6*), donde se protege a la figura del Jefe de los Curiales ante la presión, los castigos físicos y la tortura del Gobernador de Provincia. Y en el año 404, (*C.Th. 14.1.4*), donde la misma defensa contra las arbitrariedades y abusos del Gobernador, se aplica ya a todos los curiales de un municipio.

El buen funcionamiento de los municipios dependía sin duda de la iniciativa de sus habitantes y de las personas que vivían en ellos, perfectas conocedoras de los problemas urbanos y civiles y de las resoluciones locales oportunas. Por esta razón, a veces el Emperador otorga cierta autonomía y los curiales pueden elegir a sus funcionarios y magistrados del orden público (*C.J. 10.77.1* del año 409), aunque bajo la atenta mirada del Gobernador de Provincia. En otras ocasiones se les concede autoridad para expulsar a infiltrados en sus actos (*C.Th. 14.1.6* del año 409) mientras que el Vicario de África, en este caso, les apoyará en sus decisiones.

En consecuencia, se aprecia una dualidad. Junto a la persecución sin tregua de los curiales fugitivos, hay un intento sincero para contener las presiones que recaían sobre los senadores locales. Acaso la razón fundamental era salvaguardar el buen funcionamiento y la prosperidad de las ciudades como garantía de la supervivencia del Estado. Mas de cualquier forma el hecho de la defensa de los curiales es evidente y resulta innegable. El Emperador apoya a los municipios menores cuando las autoridades provinciales pretenden, ante la escasez de miembros de los senados locales, que sus miembros repitan contribuciones y prestaciones.

Otras veces el Emperador les eximirá de deberes no habituales o de la recaudación excesivamente onerosa de impuestos y productos. También les liberará de la humillación de los castigos corporales. Se les separa de la atracción de los latifundistas cuando son reclamados como colonos (si bien tras 30 años de servicios en la curia menor). Se les anima a resistir ante las excesivas exigencias de los militares en lo referente a abastecimientos o ante las extorsiones en los juicios ante tribunales castrenses. Finalmente, el Emperador procura redistribuir entre ellos las cargas fiscales y las responsabilidades, atendiendo a las diversas fortunas y tratando que los curiales más poderosos no impongan sus criterios a los más indefensos.

Pero el balance, pese a pequeños alivios y atenciones concretas, resulta más bien negativo que beneficioso para los curiales. Se aprecia que la intención fundamental del soberano es la de potenciar y revitalizar la vida urbana; más que defender la existencia de los curiales como tal cuerpo. Esta afirmación se puede sustentar mejor si consideramos que no existe una auténtica organización de leyes para proteger a los curiales sino que la defensa de éstos se promulga a medida que las ciudades necesitan ser atendidas y realizadas.

En ocasiones, los curiales podían acceder a ciertos cargos y dignidades que en principio estaban vetados porque se encontraban adscritos a sus ciudades. Así, en el año 395, se recoge la posibilidad de que alcancen el rango de Conde (*C.Th. 12.1.150*), aunque como autoridad menor sometida estrictamente a la autoridad del Gobernador de Provincia y siempre con el peligro de ser desposeídos de la distinción en caso de que se extralimitasen en sus funciones. En el 397 se



admite que accedan a los senados mayores de Roma o de Constantinopla, tras el fiel cumplimiento de sus obligaciones (*C.Th.* 12.1.155) y manteniendo siempre una actitud y honradez extremadamente dignas y encomiables. Mas sus hijos se deben irremediabilmente a las curias, salvo que el vástago naciera siendo ya el padre un honesto y orgulloso senador de Roma o de Constantinopla. Transmitía así su condición nueva. Más tarde, en el 398, (*C.Th.* 12.1.160), se repite la disposición. Por último, en el 423, es posible suponer que situaciones ilegales se transformaban, por la práctica, en cotidianas y que eran permitidas por la administración imperial. Así, en *C.Th.* 6.35.14, se admite que tras numerosos años de fieles y laboriosos servicios de los curiales, presumiblemente fugados en su día de sus municipios prístinos, en las secretarías de la Corte o entre los *agentes in rebus* o bien actuando como palatinos del Conde de la Hacienda Privada o del Patrimonio Imperial, podrán permanecer y continuar en los cargos que han desempeñado en silencio, sin ser molestados.

Pese a todo, como indicábamos previamente, el balance para los curiales parece más negativo que beneficioso y se detectan más inconvenientes y obligaciones que ventajas y premios. Y cuando éstos se obtienen es siempre tras duras condiciones de tiempo y fidelidad y con múltiples reservas y posibilidades de anulación de sus privilegios.

Con los datos recogidos acerca de los privilegios de los curiales se puede establecer la siguiente síntesis:

Ley/año	Oriente/ Occidente	Privilegios o prerrogativas.	Cargos a los que son ascendidos por sus méritos.
C.Th. 12.1.150 (29-XII-395)	Oriente	_____	Rango de Conde
C.Th. 12.5.3 (17-III-397)	Occidente	Protección del curial honesto. No repetición de sus obligaciones.	_____
C.Th. 12.1.155 21-XII-397)	Occidente	Pueden presentar sustitutos si no han culminado sus plazos de servicios.	Senado de Roma (Pero no sus hijos).
C.Th. 12.1.160 (24-XI-398)	Oriente	_____	Senado de Constantinopla.
C.Th. 13.1.17 (4-VI-399)	Occidente	No recaudar el impuesto lustral.	_____

Ley/año	Oriente/ Occidente	Privilegios o prerrogativas.	Cargos a los que son ascendidos por sus méritos.
C.Th. 9.35.6 (21-VIII-399)	Occidente	No recibir castigos corporales los <i>principales</i> o los Jefes de Curiales.	_____
C.Th. 12.1.163 (11-XII-399)	Oriente	Pueden presentar sustitutos si acceden a la Iglesia.	Obispo, presbítero o diácono.
C.Th. 12.19.2 (29-VI-400)	Occidente	Los colonos e inquilinos tras 30 ó 40 años de servicios en una curia, quedan libres del <i>possessor</i> .	_____
C.Th. 12.19.3 (29-VI-400)	Occidente	Idéntica a la anterior.	_____
C.Th. 8.5.64 (26-III-403)	Occidente	No entregar exceso de forrajes ni dinero al <i>cursus publicus</i> .	_____
C.Th. 14.1.4 (8-VII-404)	Occidente	No recibir castigos corporales. El Gobernador de Provincia protegerá a los curiales.	_____
C.Th. 14.1.5 (7-IV-407)	Occidente	Defensa general de los derechos de los curiales.	_____
C.Th. 14.1.6 (25-IX-409)	Occidente	Defensa de los actos institucionales de las curias. Velará el Vicario.	_____

Ley/año	Oriente/ Occidente	Privilegios o prerrogativas.	Cargos a los que son ascendidos por sus méritos.
C.J. 10.77.1 (25-XII-409)	Oriente	Elegir los curiales a sus magistrados. Supervisa el Gobernador de la Provincia.	_____
C.Th. 12.1.173 (26-VIII-410)	Oriente	Reparto equitativo de obligaciones entre los curiales. Supervisan el Gobernador de Provincia y el Prefecto del Pretorio.	_____ _____
C.Th. 11.7.21 (29-II-412)	Occidente	No racaudar impuestos de las tierras imperiales o del fisco. Colaborará el Gobernador de Provincia.	_____
C.Th. 12.6.31 (29-II-412)	Occidente	No proporcionar tejidos o ropas al ejército.	_____
C.Th. 6.29.11 (3-III-414)	Occidente	Protección ante los <i>agentes in rebus</i>	_____
C.Th. 12.1.181 (3-V-416)	Occidente	El curial puede presentar sustituto en su curia si sirve en el ejército.	_____
C.J. 1.46.2 (27-VIII-416)	Oriente	No litigar o defender su causa en un tribunal militar.	_____



Ley/año	Oriente/ Occidente	Privilegios o prerrogativas.	Cargos a los que son ascendidos por sus méritos.
C.Th. 6.35.14 (18-V-423)	Oriente	_____	<i>Agentes in rebus</i> o palatinos de la Hacienda Privada o del Patrimonio Imperial tras 15 años de servicio (los hijos no here- dan el privilegio).
C.Th. 8.4.28 (18-V-423)	Oriente	Tras 10 años de servicios en el ejército, los curiales quedan libres de sus municipios.	Ejército.

Del esquema se obtienen las siguientes conclusiones parciales:

1.— Los privilegios de los curiales son defendidos y legislados durante todo nuestro período.

2.— La legislación tiende a ser más protectora y más numerosas en la parte Occidental del Imperio, acaso por ser allí donde la situación de los curiales es más comprometida y donde se encuentra más amenazada por los latifundistas y funcionarios con tendencias autónomas, así como por el ejército. Si bien, en los últimos años, hay más disposiciones relativas al asunto en la parte oriental del Imperio.

3.— Los ascensos a rangos o cargos importantes predominan en la parte Oriental del Imperio, seguramente por su mayor prestigio de la burocracia y por la mayor vitalidad de sus ciudades.

4.— Los privilegios concedidos a los curiales se basan sobre todo en la exención de cargas injustamente atribuidas sobre ellos, tanto obligaciones como impuestos. También les defienden de los castigos corporales de carácter infamante. Las leyes les reconocen igualmente el derecho a presentar sustitutos en sus labores municipales cuando accedan a determinados cargos en el ejército o en la Iglesia. Se les concede la posibilidad de no ser demandados ni enjuiciados en tribunales militares. No serán molestados por las depredaciones de los soldados o de los funcionarios. Se les preserva de las intenciones de los *possessores* que tratan de asimilarles y de incluirles en sus territorios.

## 6. LOS EXTRAÑOS CASOS DE UNA GENEROSIDAD ANTIGUA

En medio de tanta agitación y del barullo de la dispersión y fuga de los curiales, descubrimos leyes, mínimas en número, que hablan de la existencia de personas ricas que actúan como

protectoras de las ciudades que les vieron nacer o con las que se sintieron vinculados y atraídos. Tales individuos, no estando obligados ni por condición social ni por nacimiento, asumen voluntariamente las cargas municipales, sanean las finanzas, se ocupan de los impuestos y proporcionan cierta comodidad a sus convecinos. Son rarísimos los casos, en proporción a las evasiones; pero reales<sup>25</sup>.

En el año 410 (*C.Th. 12.1.172*), el Emperador, aun cuando les acoge favorablemente, advierte a los voluntarios que mediten su resolución generosa, pues afectará a sus hijos como si fueran descendientes de curiales simples y tradicionales. En efecto, los hijos de los voluntarios debían asumir las obligaciones libremente aceptadas por sus padres. Estamos ante casos de heroísmo cívico y comprometido, lo que apoya la idea de una pervivencia de las tradiciones y de las formas de vida clásicas.

En el año 413 (*C.Th. 12.1.177*), se legislan con cuidado las condiciones que deben reunir los candidatos voluntarios y los trámites que requieren. El fin es proteger en el futuro tanto al voluntario como a la ciudad que le recibe, acaso para evitar sospechosas dependencias<sup>26</sup>. En definitiva, se exige que el senado local sea reunido y que el candidato exponga su solicitud de ingreso y que defienda su programa. También deberá demostrar el aspirante que no se haya comprometido con otra curia municipal ante el Gobernador de la Provincia. Por último, se

---

25 Algunos autores han comprobado que en determinadas provincias del Imperio, como en el Norte de África, resultaba incluso atractiva la posición de curial, pese a los obstáculos y dificultades de carácter fiscal o de cualquier otra índole. El ejercicio de las funciones de senador local proporcionaba todavía prestigio y era pretendido por numerosos candidatos. LEPELLEY, C.: «La carrière municipale dans l'Afrique romaine sous l'empire tardif». *Ktema*, VI, 1981, pp. 333-347. Según LEPELLEY, la rebelión y la actitud hostil de los campesinos y pequeños propietarios contra los curiales de Antioquía, fue motivada precisamente por los abusos y las extorsiones de los curiales latifundistas hacia los humildes o menos poderosos (*Cf. Op. Cit.: Les cités...*, p. 235). También, en esta línea, HARMAND, L. *Libanius. Discours sur les patronages*. París, 1955, pp. 170-172.

El mismo autor en *Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire. Tome I: La permanence d'une civilisation municipale*. París, 1979 (pp. 298-303), inspirándose en los testimonios de Agustín de Hipona, declara que hubo en todo el Norte del África romana una intensísima actividad de evergetismo. Erán frecuentes los personajes públicos y los ciudadanos particulares que ostentaban con satisfacción sus riquezas pero que las invertían, parcialmente, en beneficio de la comunidad y de los convecinos del municipio: organización de espectáculos y juegos; abastecimiento de víveres; financiación de viajes para embajadas y estudios;... Esta generosa munificencia podía presentar diversas causas, tales como la consecución de un prestigio regional o la obtención del primer eslabón en un ascenso administrativo hacia el rango de Clarísimo, a través de honores y méritos acumulados. Es precisamente en este tipo de argumentos en los que se basa Lepelley para asegurar que la vida y la actividad de los municipios tardorromanos de África eran muy intensas y plenas de vigor.

Con matizaciones, KOTULA, T.: «Snobisme municipal ou prospérité relative? Recherches sur le statut des villes nord-africaines sous le bas-empire romain». *AntAfr. VIII*, 1974, pp. 111-131. En efecto, en otras regiones, como en Italia, a fines del IV, parece observarse a través de las fuentes un declive irremediable de las ciudades. Así, GRACCO RUGGINI, L. y GRACCO, G. «Changing fortunes of the Italian city from late antiquity to early middle ages». *RFIC.CV*, 1977, pp. 448-475.

26 Pese a todos los problemas con los que se enfrentaba el curial, no se ha de perder la visión de un curial que oprime, ya que es también con frecuencia un latifundista o un personaje influyente. Numerosas leyes nos describen sus exigencias sobre la población que vive en los municipios que él administra. HAHN, L. «Immunität und Korruption der Curialen in der Spätantike». *Korruption im Altertum. Konstanzer Symposium*, 1979, pp. 179-195. München, 1982. Y también, LEPELLEY, C.: «Quot curiales, tot tyranni. L'image du décurion oppresseur au bas empire». *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'empire (milieu du IIIe, milieu du IVe siècle ap. J.C.)*. *Actes du colloque de Strasbourg*, 1981, pp. 143-156. Strasbourg, 1983. Del mismo autor, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire. Tome I. La permanence d'une civilisation municipale*. París, 1979, pp. 231-235.

compromete el espontáneo mecenas a cumplir con los plazos de tiempo que habitualmente se exigen a los curiales. Pero ahora, en esta segunda ley, tal vez por la rareza de esos ciudadanos que se ofrecían a colaborar con los municipios, el Emperador ya ofrece una ventaja o concesión: la libertad de los hijos respecto a los compromisos paternos asumidos por voluntad propia. Es probable que la primera ley del año 410 desanimara a ciertos voluntarios si éstos pensaban en los posibles daños y penalidades que podrían transmitir a sus descendientes.

Se imponía entonces la necesidad de una ley más suave y condescendiente con los hombres que habían expresado y mantenido su generosidad, aparentemente altruísta.

La vanidad y el cariño por las viejas ciudades, intervinieron sin duda en la mente de esos voluntarios, tan extraños a la época que vivían. Ambas leyes indicadas corresponden al mundo Oriental. Es explicable por la mayor prosperidad y por el papel que desempeñaran ciertos personajes influyentes, capaces de asumir sin especiales problemas cargas onerosas en beneficio de sus patrias natales. En Occidente no se constatan, en la legislación de nuestro período, estos voluntarios espléndidos, porque seguramente no había capacidad económica o, mejor, no había voluntad política para acometer tales empresas.

## 7. LOS CONDENADOS A LAS CURIAS

Paralelamente a los voluntarios, la legislación imperial adopta unos castigos que debieron ser considerados terribles por las implicaciones económicas y de sujeción que representaban. Ser condenado a trabajar por la recuperación y mantenimiento de un municipio se convertía, a veces, en tarea titánica y ocasionaba, casi con seguridad, la ruina del castigado.

En el año 400 (*C.Th.* 1.5.13), serán los palatinos que abusen y cometan excesos en las recaudaciones fiscales, los que prueben la dureza de los compromisos y obligaciones inherentes a una curia desfavorecida o en la que ellos hubieran depredado. Este tipo de castigo humillante se repite en el año 412 (*C.Th.* 8.4.22), cuando se condena a todo funcionario deshonesto y corrupto, causante de expolios, a las obligaciones de las curias o incluso de un gremio.

En el año 400 se permitía que los ciudadanos pudieran detener y juzgar a los funcionarios corruptos, sin el conocimiento previo y directo del Emperador, con el fin de agilizar los trámites y evitar que la burocracia dilatará la sentencia condenatoria (*C.Th.* 8.10.3). En el mismo año, el Emperador concede a los *possessores* y a la ciudadanía en general, amplio margen para denunciar públicamente las deficiencias y corrupciones en la recaudación de los impuestos (*C.Th.* 12.6.27). En el año 409 se insiste de nuevo en la idea de conceder a los ciudadanos amplias atribuciones para contener las corrupciones y se encomienda las tareas de vigilancia y de control a los defensores de los municipios y a los magistrados locales (*C.Th.* 11.8.3).

Los paganos también fueron adscritos, en ocasiones, obligatoriamente a las curias, en las persecuciones desatadas contra ellos (*C.Th.* 12.1.157 del año 398).

## 8. LOS JUDÍOS EN LAS CURIAS

Existe otra serie de leyes que hacen referencia a la vinculación o marginación de los judíos respecto a las curias. En ellas se aprecian los intereses de la política imperial, a tenor de los cambios históricos que sufre el mundo romano. Los rabinos y jefes de las sinagogas, curiosamente, habían sido eximidos de los deberes de los curiales en el año 331 (*C.Th.* 16.8.20; 16.8.4), en un respeto tolerante por las dignidades hebreas.



Exponemos sucintamente las leyes que mencionan a los judíos en nuestro período en este asunto.

- a. *C.Th. 16.8.13*, (1 julio, 397. Oriente). Se admite que los judíos permanezcan libres de servicios respecto a las curias de las ciudades donde moran. Sencillamente se prescinde de sus servicios por considerar a su comunidad un ente bien diferenciado. No sabemos a ciencia cierta si es un privilegio o más bien una prevención contra su influencia futura en la sociedad romana.
- b. *C.Th. 12.1.158*, (13 febrero, 398. Occidente). Ante la ruina de algunas regiones del Sur de Italia, se exige a los judíos que se comprometan y hagan responsables de los impuestos y obligaciones de sus municipios, sin que les sea permitido alegar exenciones otorgadas en la parte oriental del Imperio (hace referencia a la ley citada arriba).
- c. *C.Th. 12.1.165*, (30 diciembre, 399. Oriente). Se adopta un cambio de la actitud imperial. Los judíos están ahora obligados a trabajar en las curias, bajo la influencia de la legislación occidental.
- d. *C.Th. 16.8.24*, (10 marzo, 418. Occidente). Los judíos han sido excluidos del servicio imperial y del ejército pero se les anima a permanecer en las curias y en las profesiones liberales. No es en realidad un premio o compensación. El Emperador, que les ha excluido intencionadamente de otras actividades, busca en sus palabras un halago para convencer a los judíos que la permuta propuesta es beneficiosa para su comunidad. En realidad les obliga a asumir un compromiso sumamente oneroso y complicado.

## 9. ¿OPRIMIDOS Y OPRESORES?

Es cierto que a lo largo de todas las leyes que hemos recogido y citado, la sensación que ofrece el cuerpo de los curiales es la de una clase sometida a arbitrariedades, dependiente de las exigencias del fisco y de otros funcionarios; y temerosa siempre de su fortuna y seguridad personales. Pero también es verdad que el *Código Teodosiano* alberga multitud de referencias a corrupciones, fraudes y opresiones que los curiales cometían contra el Estado, los campesinos y los ciudadanos de rango inferior.

Los curiales aparecen acusados de corrupción e identificados como defraudadores u opresores en las siguientes leyes de nuestro período en estudio: *C.Th. 11.16.20*; *6.3.2*; *11.8.1*; *11.8.2*; *C.J. 10.20.1*; *C.Th. 11.7.16*; *11.8.3*; *11.28.10*;... Todo ello en un período que oscila entre el año 395 y el 415. En ellas se denuncia que los curiales practican extorsiones en general a los ciudadanos (*C.Th. 11.7.16*); que exigen impuestos excesivos a los contribuyentes (*C.Th. 11.16.20*; *11.8.2*); que solicitan por duplicado los impuestos dentro de un mismo año fiscal (*C.Th. 11.8.1*); que no respetan las remisiones de impuestos ni el perdón de los mismos, gracias a la benevolencia del Emperador hacia sus súbditos (*C.Th. 11.16.20*; *11.28.10*); que alteran los pesos y las medidas durante la recaudación en perjuicio de los ciudadanos (*C.Th. 11.8.3*); que se entrometen en funciones y atribuciones ajenas a sus cometidos, invadiendo las competencias de otros funcionarios; connivencias (*C.Th. 6.3.2*; *11.7.16*);... etc.

Esta situación ya ha sido señalada con precisión por otros autores. LEPELLEY aporta documentos que revelan que la función de curial podía llegar a ser rentable, y no excesivamente

incómoda, mediante la percepción de los impuestos<sup>27</sup>, compatibilizada con la explotación del medio rural y de los colonos que lo habitaban.

## 10. REFLEXIÓN FINAL

A pesar de la evidencias que hemos mostrado por medio de las leyes y siendo manifiesta una creciente inquietud e inestabilidad en las curias del imperio, tales datos han de ser cotejados y refrendados, en su caso, mediante las prospecciones y excavaciones arqueológicas y el contraste con otras fuentes, para determinar si realmente en todas las regiones del Imperio la crisis de la ciudad es igual de intensa o presenta matices bien diferenciados.

Las fuentes nos revelan esa dualidad de forma continua, de tal forma que nos hacen dudar sobre la verdadera intensidad de la supuesta crisis generalizada de las curias<sup>28</sup> o vacilar en aceptar de forma absoluta una prosperidad que no parece ficticia en algunas provincias del Imperio, como en el Norte de África o en el Oriente.

Encontramos leyes que nos inclinan a una visión negativa del asunto. Así, Valentiniano I, en el 365, prohíbe al Prefecto del Pretorio que se dedique a construir edificios y obras públicas antes que a restaurar los antiguos (*C.Th.* 15.1.14 y 15). Teodosio I ordenó en el 380 que se debían destinar 2/3 partes de los presupuestos y recursos de los municipios a las restauraciones mientras que tan sólo se debía reservar 1/3 a las construcciones nuevas (*C.Th.* 15.1.20). En la misma línea se mantenía una década más tarde Valentiniano II (*C.Th.* 15.1.28). El propio Teodosio, en el 393, prohibió que se iniciaran obras públicas si no estaban concluidas por completo las que ya estaban en curso de culminación (*C.Th.* 15.1.29), evitando así la lujuria y la vanidad de los gobernadores y de los curiales más poderosos. Al año siguiente amenazó con el delito de lesa majestad a todos aquellos que osaran grabar su nombre en los edificios terminados en vez de poner el del Emperador. Y advirtió a sus gobernadores de provincia que debían consultarle a él previamente todo proyecto de construcción de edificios nuevos y de obras públicas; y que debían contar con su autorización expresa (*C.Th.* 15.1.31).

En nuestro período en estudio encontramos numerosas leyes que no ofrecen precisamente una visión idílica en este asunto. Las citas sobre construcción reparación de murallas y torres no pueden ser silenciadas (*C.Th.* 15.1.32; 15.1.33; 15.1.35; todas ellas del 395), como tampoco el propio esfuerzo de las curias por fortificar sus recintos (*C.Th.* 15.1.34, del año 396). Y además se advierte cierto nerviosismo y precipitación en el levantamiento de las defensas, reutilizando materiales procedentes de los templos (*C.Th.* 15.1.36, del año 396).

Y el Emperador no duda nunca en afirmar que asistir los ciudadanos a la defensa común de las ciudades, con trabajos o recursos económicos, es una obligación moral y patriótica que no admite exenciones o privilegios por motivos de rango o de posición social (*C.Th.* 15.1.49, del año 412). Recordemos, por último, que el levantamiento de la famosa muralla de Constantino-

---

27 LEPALLEY, C.: *Les cités...*, pp. 214 ss. GANGHOFFER, R. indica que el curial con mucha frecuencia es un *possessor* (*Op. Cit.*, pp. 114-118). Ya el emperador Valentiniano se había opuesto al patrocinio de los grandes latifundistas sobre los curiales (*C.Th.* 10.3.2). Del mismo modo, Honorio en el 395 (*C.Th.* 12.1.146) y Arcadio al año siguiente (*C.Th.* 12.1.8.2).

28 Sobre la percepción que el Emperador cristiano presenta de la supuesta crisis y su reacción mística ante las mutaciones de su época, JORDÁN MONTES, J.F. «Las leyes del emperador Honorio (395-423 d.C.): misticismo y oratoria. La magia de la palabra escrita». *Antigüedad y Cristianismo, XII. Homenaje al Dr. Antonio Yelo Templado*. Murcia, 1995, pp. 213-253.

pla es de esta época y que también está recogido en la legislación imperial en el año 413: *C.Th.* 15.1.51. Las murallas de Aureliano en Roma se levantaron hacia el año 270 y su longitud y organización revelan un notable cambio en la mentalidad de los soberanos respecto a siglos anteriores del Alto Imperio. La seguridad se valora y se potencia y las ciudades dejan de ser abiertas y de estar confiadas.

En todas estas disposiciones se revela que hay un interés, es cierto, por mantener el patrimonio secular del Imperio y que se es muy prudente a la hora de abordar proyectos de gran magnitud que pudieran comprometer las finanzas y recursos de los municipios<sup>29</sup>. Pero también es verdad que con frecuencia el pueblo sencillo y pobre no entiende los deseos de magnificencia de sus soberanos o autoridades e invade con sus cabañas y cobertizos los espacios sacralizados por el tiempo, la historia y los recuerdos de los triunfos militares y políticos del Alto Imperio: *C.Th.* 14.14.1, del año 397; 15.1.38, del 398; 15.1.47, del 409. No había, en consecuencia, vinculación entre gobernados y autoridades y éstas ordenan el derribo inmediato de las chozas inmundas de los refugiados, de los desheredados y de la población en general (los *humilliores*) que se atreven a construir junto a los palacios, a las murallas, a los monumentos públicos o junto a los edificios nobles venerados por la tradición política. Una estética perfecta, inmaculada, era el símbolo de la perfección del gobierno imperial, aunque fuera ficticia, teatral, mística incluso.

Las leyes dirigidas contra los depredadores de mármoles, bronces, elementos arquitectónicos, estatuas, obras de arte,... etc., son frecuentes (*C.Th.* 15.1.37 ó 10.2.2, ambas del año 398 y *C.Th.* 16.10.15 del año 399). En ellas se denuncia abiertamente como cómplices e instigadores del expolio a los mismos curiales y a diversos funcionarios. El destino de tales piezas o elementos era sin duda las lujosas propiedades rurales. Los templos paganos no estaban libres de atropellos, robos y saqueos organizados, pese al interés imperial por preservar la herencia cultural del mundo clásico y la monumentalidad de las ciudades: *C.Th.* 16.10.16, y 16.10.18, ambas del 399; y *C.Th.* 16.10.19, del 407.

Indiscutiblemente nos hallamos ante una ruptura entre los sentimientos del pueblo llano, analfabeto, sin memoria histórica, y los conceptos de tradición del Emperador que dirige el Estado.

Mas, al mismo tiempo, hallamos leyes de signo contrario, optimistas y emprendedoras, con un alegre espíritu de iniciativa y de prosperidad aparentemente incontenible. Es cierto que en Oriente y en el N. de África la estructura municipal se mantuvo con vigencia y con vigor. Por otra parte, LEPELLEY indica que en las regiones donde la vida urbana se mantenía floreciente y próspera, se observa una mayor legislación contra la deserción de los curiales<sup>30</sup>. Y no porque estuvieran abandonando sus municipios; sino precisamente para preservar su número y su vida

---

29 LEPELLEY, C.: *Les cités...*, pp. 62-67. Sobre la pugna entre conservacionismo pagano en los edificios públicos y renovación cristiana, con nuevos valores, así como sobre la cuestión de las depredaciones y saqueos en la arquitectura, KUNDEREWICZ, C.: «The Theodosian Code and the preservation of ancient buildings (resumen en inglés)». *Archeologia*, XVII, 1966, pp. 80-88. JANVIER, Y.: *La législation du Bas-Empire romain sur les édifices publics*. Aix, 1969. MURGA, J.L.: «Delito e infracción urbanística en las constituciones bajo imperiales». *RIDA*, XXVI, 1979, pp. 307-336. JORDÁN MONTES, J.F.: «Espacio sagrado, espacio profano en la mentalidad del emperador Honorio (395-423 d.C.)». *El Espacio religioso y profano en los territorios urbanos de Occidente (ss. V-VII)*. (Elda, Alicante, 1991). Completando la perspectiva, del mismo, «La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423)». *Antigüedad y Cristianismo*, VIII, pp. 183-199. Murcia, 1991.

30 LEPELLEY, C.: *Les cités...*, pp. 244-245 y ss. En el mismo sentido GAUDEMET, J. «Constantin et les curies municipales». *Iura, Rivista internazionale di diritto romano e antico*, 2. 1951, p. 45.



y mantener a los municipios como modelos ideales de la sociedad imperial y como fuentes inagotables de recursos fiscales. Fuera de Oriente y del Norte de África, en efecto, las ciudades habían reducido sus dimensiones, estaban en decadencia o habían sido arrasadas o castigadas por depredaciones o razias de pueblos bárbaros. A mayor número de documentos, favorables o no a los curiales, mayor esperanza de vida para las ciudades.

Por otra parte, como señala LEPELLEY, las leyes que comentan las obligaciones de los curiales respecto a las curias, no muestran unos senadores arruinados ni humildes, por lo general, sino más bien potentados y señores locales que rehúsan asumir el cumplimiento de unos servicios impuestos por el Estado hacia sus municipios y que son capaces de eludir dicha presión ascendiendo en la Administración, ingresando en el orden ecuestre o senatorial o, simplemente, trabajando en sectores más productivos de la economía, rural o urbana<sup>31</sup>. La deserción, en efecto existía; pero a la vez se producía un «ascenso social considerable» e implicaba una capacidad, nada desdeñable, de corromper a los funcionarios y a los altos cargos que les debían haber impedido la promoción.

Para Lepelley la salud de la vida municipal se descubre en dos detalles: el mantenimiento de los flamines perpetuos y del sacerdocio provincial y en la pervivencia del culto imperial. Ambos estaban, a fines del IV, despojados de todo valor religioso y se consideraban fundamentalmente cargos honoríficos o políticos. Incluso numerosos cristianos se integraban en dichos cargos y ceremonias que les permitirían acceder a posiciones más encumbradas con los años y, al mismo tiempo, mostrar su lealtad al Emperador y su vinculación con la cultura clásica<sup>32</sup>. La prosperidad de las curias también se revela en la munificencia de los curiales poderosos y personajes influyentes de la vida social y en la persistencia y subvención de los grandes espectáculos públicos (pese a las continuas protestas y críticas de Agustín de Hipona y del obispo Aurelio de Cartago).

Señaló también PALANQUE<sup>33</sup> que hubo un auge y relanzamiento generalizado en el siglo IV en el comercio, tanto terrestre como marítimo, así como un desarrollo de un campesinado próspero con propiedades medias y pequeñas que floreció en Oriente. Por otra parte, como expresa BROWN<sup>34</sup>, el derecho se codifica de forma espléndida y sistemática y surgen aportaciones realmente nuevas en política y religión en la tardoantigüedad: jerarquía estricta y perfectamente organizada en el seno de la Iglesia cristiana, cada vez más influyente y triunfante; el monacato y su distancia del mundo exterior; el ideal mítico de un imperio universal y cristiano, prácticamente eterno. Estos fenómenos se acompañaron de avances tecnológicos significativos (molinos de agua, máquinas segadoras, talleres estatales,...) y de una pervivencia notable de las grandes ciudades durante todo el siglo IV.

Pero es también cierto un abandono creciente de las clases superiores respecto a las ciudades, como indicaba GANGHOFFER<sup>35</sup>. Dichas clases sociales se retiraban al lujo, al ocio, a la paz contemplativa y a la actividad y prosperidad económica de sus *villae*,... Ello implicaba una creciente debilidad del Estado central y de los municipios porque, a su vez, los curiales menores, de forma imperceptible, fueron aceptando el *patrocinium*, auténtico preludio del

31 LEPELLEY, C.: *Les cités...*, p. 248.

32 LEPELLEY, C.: *Les cités...*, pp. 362 ss.

33 PALANQUE, J.R.: *Le Bas-Empire*. Paris, 1971, pp. 80 ss.

34 BROWN, P.: *Religion and society in the age of saint Augustine*. Londres, 1972, p. 13.

35 GANGHOFFER, R.: *L'évolution...* (pp. 122 ss. y 127 ss.).

feudalismo, y la protección de los latifundistas poderosos y eludieron sus obligaciones para con sus municipios. El medio rural adquiría así un protagonismo que hasta entonces sólo había disfrutado o detentado la ciudad. Pese a todas las leyes imperiales publicadas.

Y, en efecto, hay innegables signos que evidencian que la prosperidad generalizada no estaba sólidamente sustentada y que «el alejamiento de las instituciones antiguas» si no una causa, sí era un síntoma inequívoco de la crisis global del Imperio<sup>36</sup>. La propia hereditariedad de las profesiones va marcando las claves de una estamentalización paralela de la sociedad, e incluso de una militarización, inflexibles y crecientes<sup>37</sup>. MARROU recuerda que, en efecto, los grandes espectáculos públicos, con toda su organización y magnificencia, propia del mundo urbano, se mantuvieron; pero sólo los del circo. El teatro y el estadio languidecieron y se extinguieron como manifestación cultural, clásica<sup>38</sup>.

Ciertos factores, es indudable, determinaron de forma progresiva la agonía y el desvanecimiento de las curias y de los municipios que con tanto éxito habían mantenido el esplendor de la cultura clásica. Su persistencia durante el siglo V hay que estimarla como supervivencia de modelos a extinguir frente a una «barbarización» más o menos intensa. Pese a todos los sentimientos de nostalgia, crepusculares y aristocráticos, que los contemporáneos de aquellos acontecimientos nos muestran en sus melancólicos textos escritos y en sus yacimientos arqueológicos<sup>39</sup>.

---

36 MAZZARINO, S.: *El fin del mundo antiguo*. México, 1961, pp. 182-185 y especialm., 1-34, sobre el concepto de decadencia.

37 PALANQUE, J.R.: *Le Bas-Empire*. Paris, 1971, pp. 83, 86 ss.

38 MARROU, H.I.: *Décadence romaine ou antiquité tardive?* Paris, 1977, pp. 28 ss.

39 MARROU, H.I.: *Décadence...* (*Op. Cit.*, pp. 144 ss.). El autor se basa en los testimonios de Sidonio Apolinario y en las figuras de Cesáreo de Arlés, Benito de Nursia, Gregorio el Grande,...

## **ENTRE LA TRADICIÓN CLÁSICA Y LA MORAL CRISTIANA: LA MUJER EN LA OBRA DE SAN JUAN CRISÓSTOMO**

CARMEN ALFARO GINER

### **RESUMEN**

Frente al papel que le otorgaba a la mujer la tradición clásica, se enfrenta el rol que tuvo en el Bajo Imperio basándose en algunas obras de S. Juan Crisóstomo, quien defiende a la mujer sin vida pública donde «el portal de la casa es el límite de la mujer honesta». En los tres tipos de mujer existentes para S. Juan Crisóstomo (joven virgen, casada y viuda) dibuja a la mujer, débil e incapaz, física e intelectualmente que, sin embargo, posee unas cualidades por sí misma que influirán de forma decisiva en la vida del hombre.

**Palabras clave:** mujer, tradición clásica, Bajo Imperio, San Juan Crisóstomo.

### **ABSTRACT**

The role given to woman in the classical tradition contrast with the part played by women in the Late Roman Empire, as seen in the works of S. Juan Crisóstomo, who advocates for a woman without any sort of public life, a woman for whom honesty is no longer possible beyond her home's doorstep. S. Juan Crisóstomo, for whom there are three types of women (youthful virgin, married or widowed), depicts woman as weak and helpless, both physically and intellec-

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Historia de la Antigüedad y de la Cultura Escrita. Universidad de Valencia. 46071 Valencia.

tually, but she nevertheless possesses qualities which will exert a powerful influence on a man's life.

**Key words:** woman, Late Roman Empire, classical tradition, S. Juan Crisostomo.

La valoración social del papel de la mujer en la comunidad, como madre, esposa o hija, experimentó toda una serie de cambios muy destacables a lo largo largo del período durante el que se desarrolló la cultura griega (desde el *epos* homérico hasta el Bajo Imperio). Sin embargo, no por eso deja de haber algunos aspectos de fondo que se mantuvieron casi inmutables con el paso del tiempo. Desde la óptica de un autor tan significativo como ha sido San Juan Crisóstomo trataremos de sintetizar los precedentes clásicos que expliquen o tengan que ver con la visión concreta que de la mujer y de lo femenino encontramos en su obra y en la mentalidad de su época. Nuestro punto de partida lo constituirán varios datos representativos de la ideología griega (del arcaísmo y del clasicismo) respecto al ámbito de lo femenino y, sobre todo, los propios textos de este orador y escritor infatigable, que repartió su vida y sus enseñanzas entre las ciudades de Antioquía (Siria) y de Constantinopla, en donde llegó a ser arzobispo durante los últimos años del siglo IV y primeros del V.

Nos centraremos fundamentalmente en las Homilías sobre San Mateo<sup>1</sup>, los Tratados sobre el matrimonio y el dedicado al matrimonio único<sup>2</sup>, la Carta a una joven viuda<sup>3</sup>, el Tratado sobre la virginidad<sup>4</sup>, el Comentario a Job<sup>5</sup>, las Cartas a Olimpia y la Vida de Olimpia<sup>6</sup>, así como en otras noticias importantes extraídas del resto de sus jugosos escritos. Intentaremos rastrear los orígenes de determinadas situaciones y su pervivencia en el tiempo, y examinaremos en qué medida todos aquellos parámetros afectaron a la realidad profunda de la mujer y a la estimación que de su figura tuvo nuestro autor.

En todas las fuentes antiguas observamos que, independientemente del marco de normas morales en que aquéllas se mueven (aristocracia arcaica, polis clásica, helenismo o cristianismo), una de las preocupaciones constantes del hombre (que es quien escribe) radica siempre en la valoración que recibirán sus propias acciones (ante sí mismo y por parte de los demás). En conexión con este pensamiento, le inquieta sobremedida el instante en que debe tomar decisiones importantes. Si la elección entre el bien y el mal es la base de la doctrina cristiana, la intervención de la encrucijada, la bifurcación, la necesidad de tomar una vía dejando otra, constituye una idea tan antigua como el ser humano, que llevó incluso a los pitagóricos a elegir

---

1 *In Matthaeum homiliae*, (PG 57, 13-472). Existe la edición castellana de RUIZ BUENO, D.: *Obras de San Juan Crisóstomo. Homilías sobre el Evangelio de San Mateo*, T. I (B.A.C. 141), Madrid 1955 y T. II (B.A.C. 146), Madrid 1956).

2 *In illud: Propter fornicationes* (PG 51, 207-218); *De libelo repudii* (PG. 51, 217-226); *Quales ducendae sint uxores*, (PG 51, 226-242); *De elemosyna* (PG 51, 261-272); *Περὶ μοναχίας* (PG 48, 610-620); cf. ETTLINGER, G.H. - GRILLET, B.: *Jean Chrysostome. À une jeune veuve. Sur le mariage unique* (S. Chr. 138), París 1968.

3 *Ad viduam iuniorum* (PG 48, 599-610).

4 *Περὶ παρθενίας* (PG 48, 533-596); cf. MUSURILLO, H. - GRILLET, B.: *Jean Chrysostome: La virginité* (S. Chr. 125), París 1966.

5 *Commentarius in Job* (PG 64, 503-506); cf. SORLIN, H.: *Jean Chrysostome. Commentaire sur Job* (S. Chr. 346), París 1988.

6 *Epistulae y Vita Olympiae* (PG 52, 601-623) y el pequeño texto sobre la vida de Olimpia recogido en la *Historia Lausiaca* (PG 34, 1244-1250) bajo el epígrafe *Περὶ Ὀλυμπιάδος*; Cf. MALINGREY, A.M.: *Jean Chrysostome. Lettres à Olympias. Vie anonyme d'Olympias* (S. Chr. 13 bis), París 1947.



la Y griega como símbolo de su pensamiento<sup>7</sup>. Pues bien, en un altísimo porcentaje de las situaciones en las que el hombre, pagano o cristiano, debe elegir entre el buen o mal camino, encontramos a la mujer como telón de fondo, cargada con sus elementos positivos o negativos. Ese bagaje moral de la mujer cobrará su máximo interés en tanto en cuanto afecte o modifique, a través de su influencia, la propia posición moral del sexo opuesto. La atracción irresistible que ejerce la mujer sobre el hombre hará que éste emprenda, casi fatalmente, uno de esos dos trayectos. Si es virtuoso e inicia el buen camino, es porque al comienzo del mismo había una recta mujer; si escoge el trayecto equivocado, su culpa podrá recaer sobre la mujer censurable que le indujo a optar por esa vía. Es como si el hombre, básicamente raciocinio, fuera incapaz de ordenar sus actos no racionales (ámbito de lo femenino-sensorial)<sup>8</sup>. Tal imposibilidad de control le disculpa totalmente ante sí mismo y ante la sociedad, trasladando por completo la responsabilidad a quien sí puede controlar esos fenómenos con su modestia, discreción, humildad y buena conducta: la mujer<sup>9</sup>. «¿Cómo y de qué manera es posible evitar el pecado?... Tienes una esposa, un servidor...; encarga a todas estas personas de vigilarte en este punto»<sup>10</sup>. La esposa figura como primer elemento, desde luego, en la lista de posibles responsables de la rectitud de su marido.

Y en la serie de factores que más ayudaron a crear diferencias entre la realidad de la mujer pagana y la cristiana debemos incluir el de la recomendación hacia la «mujer única» en la vida del hombre cristiano. Las mujeres griegas (*gyné*, *pallaké*, *hetaira* y *porné*) compartían entre todas la responsabilidad de las buenas o malas acciones del hombre, de un hombre que en materia de sexo disponía, por supuesto, de una mayor libertad y sobre el que pesaban otros conceptos de moralidad. Sin embargo, la mujer cristiana, por razones de la aconsejada fidelidad conyugal, se halla en principio sola ante su protector y es corresponsable de su actitud moral. Se ha discutido mucho sobre si el cristianismo, con ese sentido igualitario que trajo consigo la desaparición progresiva de la esclavitud, supuso o no una mejora para la posición social de la mujer en general<sup>11</sup>. Veremos cómo esa hipotética tendencia resulta difícil de determinar, aunque, planteando algunos precedentes históricos a modo de contrapunto (Homero, Hesíodo, Jenofonte y Plutarco básicamente), procuraremos delimitar algunos aspectos significativos sobre el concepto en que Juan Crisóstomo tiene a la mujer, y que corresponden a sus preocupaciones morales básicas. Podríamos centrarlas en dos grandes vertientes: las cualidades de la mujer por sí misma y la repercusión que éstas pueden llegar a tener en la vida del hombre, centro auténtico de la atención de nuestro autor.

7 JAEGER, W.: *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1965, p. 19. La doctrina de los dos caminos se puede, según Jaeger, rastrear ya desde Hesíodo, *T. y D.* 288-293.

8 Vid. IBARRA BENLLOCH, M.: *Mulier Fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Zaragoza 1990, pp. 44 ss. Ello no quiere decir que, en ocasiones excepcionales, no se censure al hombre como culpable directo de sus acciones. Cf. *Matt. Hom.*, 17,2. «fuiste tú», le dice Crisóstomo, «quien con tu mirada intemperante te diste a tí mismo el golpe mortal. Esto digo porque quiero absolver de toda culpa a las mujeres castas». Pero este tipo de manifestaciones son muy escasas, tanto en Crisóstomo como en las demás fuentes cristianas.

9 GIORDANO, O.: *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid 1995<sup>2</sup>, pp. 133 ss.

10 *Cat. bapt.*, I, 20 (S. Chr. 366).

11 BEAUCAMP, J.: *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècles) I. Le droit impérial*, Paris 1990, Introducción.

## CUALIDADES INTRÍNSECAS DE LA MUJER

Al describir las formas de ser y de actuar de la mujer, sean éstas buenas o malas, en todas nuestras fuentes percibimos siempre el afán comparativo con el modelo masculino, meta ideal de perfección en la mayoría de los casos. Partiendo de los aspectos físicos de robustez y fuerza del cuerpo se llega a la fuerza y nobleza del espíritu. Desde el mundo homérico hasta la Antigüedad tardía (y nuestro autor no constituye una excepción), se destaca siempre la menor fuerza física de la mujer, circunstancia que, valorada en relación con el hombre, fue tenida desde muy antiguo como un indicio claro de su debilidad general (moral, intelectual, volitiva, etc.). La debilidad de Penélope se pone de manifiesto en las constantes dudas que su entereza padece ante las cada vez mayores presiones de los pretendientes<sup>12</sup>. Dentro de la pareja modelo formada por Héctor y Andrómaca se ha señalado<sup>13</sup> que ya se exalta la grandeza del alma y el coraje de Héctor, frente a la debilidad de Andrómaca<sup>14</sup>. Pues bien, la mujer cristiana del siglo IV sigue estando entre la perfección y la debilidad; la falta de fuerza y de coraje (ἀθουμία) es una constante de la personalidad desequilibrada, física y psicológicamente, de Olimpia<sup>15</sup>. Sus dudas, sus obsesiones de autoculpación e insatisfacción son constantemente enderezadas por su consejero espiritual sin el que, con toda seguridad, caería en la molicie propia de la vida de Antioquía y de su sociedad pecaminosa. La familia pretende obligar a la jovencísima viuda a un nuevo matrimonio. La fortuna heredada atrae a tantos pretendientes como la de Penélope, aunque aquí el papel de héroe no esté encarnado por Ulises, sino por un intermediario que pretende la consagración de esa mujer a la vida religiosa simplemente, y el tema económico se soslaye con elegancia. En todos estos casos bien significativos, frente a la debilidad apuntada encontramos que la cualidad más interesante de la mujer, su capacidad de resistencia (al dolor, al hambre, a la necesidad en general), no se tiene presente más que en contadas ocasiones. Sucede así que la influencia de estos modos de pensar se alarga en el tiempo hasta épocas muy tardías.

El concepto de debilidad nos lleva de la mano hacia una valoración de inferioridad intelectual y moral. Se trata de un aspecto en el que los mitos (paganos o cristianos) respecto a la creación de los seres humanos nos muestran una clara coincidencia de pensamientos comunes. Así, en el relato de Prometeo se encierra uno de los pasajes más reveladores de esa concepción masculina de la inferioridad femenina<sup>16</sup>. En un mundo de hombres mortales (de hierro), la mujer hace su entrada con un compás de espera y como un ser de aspecto humilde, fabricado con barro. Creada *a posteriori*, sería el punto último de la degeneración de las razas<sup>17</sup>. Su textura es débil, frágil, quebradiza y, sobre todo, engañosa, ya que aparentará ser lo que no es al ir cubierta con elementos que disimulen su verdadero carácter (vestidos y joyas). Es cierto que el

12 Una interesante versión de estos conocidos hechos puede verse en CANTARELLA, E.: *L'ambiguo malano. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1985<sup>2</sup>, pp. 46 s.

13 MOSSÉ, Cl.: *La femme dans la Grèce Antique*, París 1983, pp. 24 s.

14 Hom. *Il.*, VI, 450-455.

15 Ver el comentario de MALINGREY, A.-M.: *Op. cit.* (S. Chr. 13 bis), pp. 47-53.

16 *Teog.*, vv. 535 ss.; *T. y D.*, vv. 43-105.

17 Es curioso comprobar cómo en el mito de las edades del hombre, *T. y D.*, vv. 106-203, aquellos que pertenecen a la segunda categoría, la de plata, juegan de pequeños junto a sus madres. Pandora parece llegar al mundo de los hombres de hierro. Cf. VERNANT, J.P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona 1973, cap. 1 («El mito hesiódico de las razas. Ensayo de análisis estructural»).

mito cristiano iguala al hombre y la mujer<sup>18</sup>, porque ambos fueron hechos de barro; pero el Creador tan sólo se atrevió a confeccionar un cuerpo masculino. En un segundo momento, y de una costilla del hombre (cuando éste ya dispone hasta de nombre), surge la mujer. En semejante forma de nacimiento se plasma también la inferioridad femenina, que traerá consigo la lógica dependencia.

Entre estos dos mitos, tan lejanos entre sí y sin embargo tan próximos, la filosofía clásica acabó tejiendo una trabada red de explicaciones *lógicas* justificativas del hecho social, que se manifiesta cotidianamente, de esa desigualdad. Se acudirá para ello a explicaciones de fondo biológico<sup>19</sup>, que luego serán corroboradas por ciencias como la medicina, y a través de las que se tratará de demostrar cómo y por qué la mujer no puede participar de la vida política o cómo y por qué su campo de acción es y debe ser el ámbito protegido del hogar que el hombre le confecciona: el palacio de Ulises, el *oikos* de Iscómaco o el más o menos humilde hogar del hombre cristiano.

Sócrates no consideraba a la mujer inferior por naturaleza, excepto porque carecía de sabiduría y fuerza física<sup>20</sup>. ¡Y eso le parece poco! Platón se muestra mucho más tajante en el *Timeo*<sup>21</sup>. La inferioridad le llega a la mujer a través de su propia naturaleza biológica, de la que ella, por supuesto, no es responsable. Esta irresponsabilidad también se arrastra a través de la historia, extendiéndose por ámbitos como el legal. «La mujer», dice Medea, «es tímida y cobarde para el combate, pero cuando se le ultraja en lo que concierne a su lecho nupcial», ... y ahora que esperábamos la exaltación de la valentía femenina, continúa Eurípides: «no hay alma más cruel que la suya» (es decir que, ante la dificultad extrema, la mujer se defiende, pero cruelmente, no con nobleza)<sup>22</sup>. Los estoicos se salen de la norma con una concepción igualitaria de la *areté* masculina y femenina y rescatan a Jenofonte para su época. Pero lo normal es encontrar criterios muy peyorativos. Eusebio de Cesarea, hablando de cierta persona de buen nombre, linaje y riqueza, llega a decir algo verdaderamente sintomático: «santa y admirable por la virtud de su alma, aunque mujer por su cuerpo»<sup>23</sup>.

Cuando Crisóstomo se contradice respecto de la *igualdad e inferioridad* que, invariablemente, detecta entre los sexos<sup>24</sup>, además de conocer un bagaje de ideas de las que sólo hemos mencionado algunas de las más significativas, ya existe en el Imperio de Oriente una abundante legislación escrita que, con el mero recurso a una determinada terminología, pone bien de

---

18 *Gen.*, II, 20-24. La historia se hace más compleja en los episodios en donde se habla de la creación después del sexto día de la primera mujer, Lilit, predecesora de Eva, cuyo carácter es bastante perverso (*Is.* 34, 14; *Job.* 18, 15). Se dice que Dios creó a Lilit como había creado a Adán, salvo que utilizó «inmundicia y sedimento en vez de polvo puro». Cf. la totalidad de estos episodios en GRAVES, R. - PATAI, R.: *Los mitos hebreos*, Madrid 1986, pp. 59-63.

19 Aristót. *Política*, I 12 y 13, 1259a-1260b.

20 Jenof. *Symp.* 2, 8-9.

21 Euríp., *Medea* 42 B-C; 90 E.

22 Euríp., *Medea* 253-266.

23 *Hist. Ecl.*, 8, 12, 3.

24 Dentro de semejante contradicción, se inclina mucho más hacia la inferioridad de la mujer. Bien claramente lo asienta en *Matt. Hom.*, 17, 4: «La mujer es un ser más débil que el hombre», por su menor responsabilidad, su minoría de edad constante. Como éste podríamos aducir muchos más ejemplos. Sin embargo, en algunas ocasiones (*ibid.*, 88, 2) se destaca el valor de las mujeres, «el sexo más condenado»: por ejemplo, cuando se quedaron al pie de la cruz pese a que los discípulos habían huido.

manifiesto esta inferioridad en que se tiene a la mujer<sup>25</sup>. Seguramente, esa legislación, que llega a ver a la mujer tan débil como para ni tan siquiera poder cometer, por sí misma, crímenes graves<sup>26</sup>, pudo influir bastante sobre los escritores cristianos. Desde luego, hoy parece claro que las calificaciones *infirmas feminarum* o el *infirmus sexus* arrancan de disposiciones de comienzos del siglo III, y se detecta ya su existencia en épocas anteriores<sup>27</sup>.

Pocas son las veces en que Crisóstomo asegura taxativamente que la mujer deba ser considerada, por principio, inferior al hombre. Es más, en las cartas a Olimpia, cuando pretende ayudarle frente a esas «caídas de moral» o períodos de ὀθυμία a los que aludíamos, se apoya siempre en su inteligencia y su voluntad. Y confía en ella por esas cualidades que considera pueden llevarla a la victoria (*Ep.* X, 3, 15 ss.; X, 5a). «Díme si has disipado tu tristeza. Si es así te enviaremos más frecuentemente mensajes...» La expresión σκέδασον τῆς ὀθυμίας τὸ νέφος se repite en la Epístola V, 1, 18.

Sin embargo, hay otros momentos en que deja entrever con claridad que está convencido de la inferioridad femenina. En su encendido elogio de Job<sup>28</sup>, modelo para él del carácter masculino, y mientras reseña los dones que Dios le ha dado como recompensa a su bondad, establece todo un tratado sobre la calidad intrínseca del hijo y de la hija desde un punto de vista utilitario. «Aprecia su suerte», dice Crisóstomo, «al haber recibido hijos de ambos sexos, y por la proporción de los hijos del sexo que más se desea: fuente más grande de provecho...» (siete a tres, ésa es la proporción que considera idónea Crisóstomo basándose en un texto bíblico que no dice sino que Job tuvo una bella y numerosa descendencia). Un poco más adelante<sup>29</sup>, la inferioridad femenina queda todavía más de manifiesto cuando comenta la actuación de la mujer del paciente Job. Bien es verdad que se da por sentado que las terribles desgracias acaecidas a la familia han trastornado el entendimiento de la pobre mujer, ya que no actúa con plenas facultades. Pero ese mismo decaimiento, que no afecta a su marido, revela ya su debilidad. No obstante, lo que más se censura es su intervención desafortunada queriendo forzar a su esposo a que reniegue de Dios: «¿hasta cuando resistirás!», le dice pretendiendo requebrajar su fe y obediencia<sup>30</sup>. Por eso, de todas las calamidades soportadas valientemente por un varón tan ejemplar, la que resulta más terrible para Crisóstomo es precisamente aquella que le llega a través de su débil mujer. Nuestro autor llega a acusarla de premeditación, ya que reitera sus

---

25 Aunque esté latente en el fondo un deseo de protección que, piensan algunos, sería su excusa más válida. Cf. BEAUCAMP, J.: *op. cit.*, T. I, pp. 11-17, *infirmas, imbecillitas, fragillitas*, así como el término griego τὸ ὀσθενές, si bien éste último lo utiliza a veces Crisóstomo aplicado al hombre y con un carácter, por tanto, general. Véase también IBARRA, M.: *Mulier Fortis*. (cit. n. 8), pp. 87 ss. La clara dependencia de las teorías de Filón de Alejandría y de Orígenes sobre los autores que estudia (p. 314), en el sentido de la distinción entre lo femenino (con valoración negativa) y la mujer (valoración positiva), no se trasluce en los escritos de Crisóstomo.

26 *C.Th.*, 9, 14, 3 (2).

27 BEAUCAMP, J.: *op. cit.*, T. I, p. 14.

28 *Com. in Job*, I, 2. La autenticidad de esta obra, antaño discutida, parece hoy clara.

29 *Com. in Job*, II, 9-13.

30 El pasaje corresponde al Prólogo del Libro de Job, 2º párrafo, y es mucho más descriptivo en el original bíblico, donde encontramos: «¿Todavía perseveras en tu entereza? ¡Maldice a Dios y muérete!» A lo que él le responde: «hablas como una estúpida cualquiera. Si aceptamos de Dios el bien ¿no aceptaremos el mal?...» Véase el comentario de Juan Crisóstomo en II, 12. Parece como si la pobre madre no tuviera derecho a la desesperación y a buscar el suicidio del matrimonio, «desprovistos ya de raíces» como están los dos. El papel reservado para ella era, naturalmente, el de sustento y alivio de las penas de su esposo. En cuanto se sale de él es vista como un ser malvado y tentador. La causa de esa maldad es su debilidad.



quejas cuando ha pasado «un gran número de meses», y de verdadera alevosía («mira la perversión de esta mujer»). En su proceder, la esposa está guiada por el diablo; «ella no era así, a no ser que la desgracia la hubiera transformado»<sup>31</sup>. Comprobamos, pues, cómo la culpa es mucho menor, pero la creencia en la incapacidad de actuación propia impregna también este pasaje.

Desde luego, la idea de incapacidad tampoco representa una novedad de esta época. Pese al tiempo transcurrido, en el fondo es casi la misma que debía perseguir la joven mujer de Iscómaco. Decía a su marido «¿Y en qué te podría ayudar? ¿Cuál es mi capacidad? Pues todo depende de tí»<sup>32</sup>. La adolescente-esposa dudaba de sus propias condiciones de aprendizaje, de la posibilidad de ser adiestrada convenientemente, y, al mismo tiempo, esas dudas nunca afectan a su pareja; ella jamás se plantea un juicio crítico hacia esa enseñanza que le proporciona su esposo, buena *per se*. El concepto sigue vigente en la cultura griega siglos más tarde, pero la aportación de Plutarco es mucho más sutil en este tema. En un hogar donde reine la prudencia, las decisiones deben tomarse de común acuerdo entre los esposos, aunque la mujer deberá hacer resaltar el mando y la inteligencia, se supone que muy superiores, del marido<sup>33</sup>. El texto del tratadista de Queronea se ha inclinado por la tesis de que los esposos mantienen su concierto, precisamente, porque esa mayor capacidad masculina se ha extendido al pensamiento inferior o más imperfecto de la mujer. La mujer debe ser un espejo del hombre, nunca al revés: pensar como él, creer en lo que cree su esposo y no aceptar nuevas ideas. La educación cuidadosa es el único camino para lograr los objetivos: que la mujer, carente en sí misma de fuerza moral, refrene su tendencia innata hacia la ostentación mediante el pudor, su lujuria a través de la continencia, su maldad intrínseca mediante la bondad. Semejantes virtudes debe obtenerlas a través de la corrección de toda una serie de defectos, rectificación que se alcanza, naturalmente, gracias a la acción del hombre. El programa no es nuevo, como hemos visto, y los moralistas clásicos ya lo tratan: comprende desde la crítica de lo engañoso y lo superfluo<sup>34</sup> a la apelación directa a la continencia de las pasiones<sup>35</sup> o a la supeditación de la pasión bajo la moral y la razón<sup>36</sup>.

El mencionado pasaje del *Comentario al libro de Job* es muy significativo<sup>37</sup>. En efecto, Crisóstomo trae a colación el paralelo de maldad más paradigmático, el de Eva, la mujer por antonomasia. Adán cayó en la tentación «por su glotonería y ella pudo extender en él su propio veneno, mientras que Job, por el contrario, es un sabio y triunfa incluso sobre su naturaleza» (la mala naturaleza de su mujer, se entiende)... Todo lo soporta, menos las palabras que ella le dice en último término, «sobre todo si vienen de una mujer». «Jamás antes tuvo tal libertad de lenguaje, ¡con lo bien que la había formado Job!». Sin duda por eso ya dijo San Pablo

---

31 Sobre el carácter del diablo tentador y como texto bien representativo de la mentalidad de Juan Crisóstomo, véase PG 49, 261-262.

32 Jenof. *Econ.*, VII, 14.

33 *Mor.* 139 d. En realidad, Plutarco dedica esta obra a su discípula Eurídice y al que se ha convertido en su marido, Poliano, con un propósito inicial de igualdad («un escrito que os aconseje por igual a los dos», dice en el preámbulo, 138 a), aunque a la postre la imagen de sumisión y de inferioridad de la mujer respecto del marido es bien patente.

34 Hes. *Teog.*, 589 s.

35 Jenof. *Econ.*, VII, 27.

36 Plut. *Mor.* 138 f.

37 II, 9, 29 ss., especialmente 43-44.

(aconsejando a su colaborador Timoteo) «que no permitía a la mujer enseñar ni hacer la ley al hombre»<sup>38</sup>.

La mujer, como hemos dicho, debe ser educada; eso es una tónica general. Como seres carentes de criterios mentales o morales propios, se las considerará susceptibles de ser adiestradas hacia la búsqueda del bien. ¿Por qué, desde los primeros tiempos de la cultura griega, es tan importante esa instrucción? Sencillamente porque, como elementos fundamentales en la procreación de los nuevos ciudadanos, las mujeres deben estar bajo control, tienen que seguir toda una serie de normas sociales que impidan el desorden y la anarquía. El «bello mal» de Hesfodo se convertirá en la tierna y moldeable mujer de Iscómaco, casada a los 14 años con un hombre de 30. Esa es la proporción adecuada. El hombre debe formar familia a una edad experimentada, saciado ya de todo; la mujer, en cambio, es destinada al matrimonio apenas despierta ante la vida, para que se la pueda modelar a imagen y semejanza de su señor. En este punto, sin embargo, todas las fuentes cristianas, y Crisóstomo en particular, ofrecen una novedad reseñable. Aunque el hombre debe modelar a su esposa y educarla, sus edades no deben ser tan desiguales. ¡Qué gran diferencia de concepción de la vida se esconde detrás de ello! La soltería del hombre, si no va acompañada de la superioridad infundida por la castidad, debe acortarse lo más posible y hacer que las tentaciones se sofoquen en el seno del matrimonio<sup>39</sup>. Mas aunque se produzca esa anticipación de la edad matrimonial del hombre, su superioridad intrínseca se supone que le permitirá igualmente llevar a cabo la necesaria formación de la esposa.

Solamente cuando el hombre se descarría en exceso, Crisóstomo le recomienda que oiga a su esposa<sup>40</sup>: «yo quiero entregaros a vuestras propias esposas para que ellas os instruyan». Pero, inmediatamente se aclara la cuestión: «sí, dice, ya sé que, conforme a la ley sentada por Pablo, deberíais ser vosotros los maestros...». Y la puntualización que sigue borra toda duda de posible sentido igualitario en su pensamiento: si no sucede así, dice, es «porque a causa del pecado se ha trastornado el orden, y el cuerpo (mujer, sentidos) está arriba mientras que la cabeza (hombre, pensamiento) se encuentra abajo...» Esta idea es recurrente: el hombre y la mujer forman en el matrimonio un mismo ser; el primero es la cabeza, la segunda es sólo... el cuerpo<sup>41</sup>. Y termina diciendo: «porque mientras sigas pecando, no ya solo a tu mujer, (sino) a los más viles animales te remite la Escritura para que aprendas de ellos»<sup>42</sup>.

## TRASCENDENCIA DE LAS CUALIDADES DE LA MUJER

La bondad o maldad de la mujer repercute totalmente en la vida del hombre. Esa es su verdadera fuerza y su responsabilidad. En este campo la consideración de la mujer mejoró

38 *I Tim.* 2, 12.

39 *De virg.* 50, 1, 3-4 (PG 48, 574): «el matrimonio nos procura la libertad de la unión carnal solamente, pero no la de una vida de placeres en general»; *Matt. Hom.*, 59, 7 (PG 58, 582 s.): contra el desenfreno de la juventud «su deber (el de los padres) sería, antes de que (los hijos) se dieran a la fornicación, entregarlos a su esposa casta y prudente... freno para ese potro de la juventud»; véase también *De inani gloria*, 81 (S. Chr. 188), en donde podemos leer: «si destinas a tu hijo para la vida del mundo, tráele pronto una esposa y no esperes a que se entregue a milicia o a la política».

40 *Matt. Hom.*, 7, 6.

41 *Matt. Hom.*, 17, 2. Dios, que ha puesto leyes comunes a mujeres y a hombres, habla sólo a los hombres, porque «hablando con la cabeza la exhortación debe recaer sobre el cuerpo entero».

42 Se refiere a *Prov.*, 6, 6.

ciertamente con el paso del tiempo. La maldad de la mujer para los griegos del período arcaico y clásico radicaba en su poder de engaño<sup>43</sup>. Sin embargo, para Crisóstomo y la comunidad griega de su tiempo las cosas eran muy diferentes. Para empezar, la maldad de la mujer afecta al hombre solamente cuando procede de su esposa o de las mujeres que estén bajo su dependencia, nunca viene a ser heredada. La culpa heredada la limpia el bautismo. El Evangelio es generoso: «el hombre de virtud, nos dice, aun cuando tenga por ... madre a una ramera o de otro cualquier modo deshonrada, ningún daño puede recibir de ello». El comentario de Crisóstomo insiste en que a cada uno se le juzgará por sí mismo<sup>44</sup>.

Dentro del amplio abanico de mujeres malvadas que maneja Crisóstomo, a la que describe con más horror es a Herodías<sup>45</sup>, mujer sanguinaria, que parece disfrutar con la visión de la cabeza del Bautista sobre una bandeja... «más furiosa que las Erinias», escribe. Este calificativo de igualación a las divinidades de la maldición y de la venganza lo aplica no sólo a Herodías, sino a todas las mujeres que, de entre su público, se atrevan, como aquélla, a ir a los pecaminosos bailes donde se gestan tales tragedias. Las mujeres adúlteras «no uno ni dos, mil asesinatos estarían dispuestas a perpetrar». Adulterio, baile, asesinato, todo se aglutina en torno a la mujer disoluta.

Pero nos interesa ahora la delimitación cuidadosa de las funciones que son aptas para la mujer, los tipos de mujeres contempladas y la valoración moral que de todo ello hace Crisóstomo. Convendría decir que muchas de las mejoras institucionales y sociales que se habían alcanzado en época tardorepublicana, pero sobre todo imperial, parecen no tener eco en los escritos de nuestro autor. Es como si tácitamente pensara, aunque no lo exteriorice, que frente a la mujer ideal cristiana, la mujer pagana encarnaba todos los vicios, incluidos por supuesto esos pequeños avances hacia la libertad. La vida pública de la mujer queda como oscurecida en las obras de Juan Crisóstomo. Concretamente en el ámbito económico no contempla para nada a la mujer que genera riqueza con el negocio o el oficio, situación bien frecuente en aquel momento, como demuestra la epigrafía. Entre otras cosas, porque para él la base ideal de la economía debe seguir apoyándose sobre la agricultura y la ganadería<sup>46</sup>. En esto es casi un auténtico ciudadano de la *polis* del s. V a.C. Su pensamiento se matiza, evidentemente, con la necesidad absoluta de la práctica de la caridad, que llevaría a un reparto de la riqueza no contemplada en otros momentos.

En el marco familiar las funciones de la mujer deben ir encaminadas a la cooperación con el cabeza de familia, a la vigilancia del hogar y su buen funcionamiento, así como al alumbramiento y cuidado de los hijos. El gobierno del *oikos* perteneció siempre en Grecia a la mujer; pero ¿por derecho propio o por delegación de los poderes del marido? La respuesta nos comunica Ulises bien claramente cuando le indica a Penélope: «tendrás que cuidar de los bienes que *tengo* en esta casa, y como *nuestros* rebaños han sido diezmados por los pretendientes, haré un gran raptó de ovejas y los Aqueos me darán muchas para llenar *mis* establos»<sup>47</sup>.

---

43 Hes.: *T. y D.*, 373-375 y 59 ss. cf. LORAU, N.: «Sur la race des femmes et quelques unes de ses tribus», *Arethusa*, 11, 1978, pp. 48 ss.

44 *Matt. Hom.*, 3, 2.

45 *Matt. Hom.*, 48, 4.

46 Sigue en ello el pensamiento tradicional griego que desde Homero y Hesíodo fundamentan estos conceptos.

47 Hoin. *Od.* XXXIII, 353-360. Con el subrayado de los posesivos pretendemos resaltar cómo, inconscientemente tal vez, en las finanzas matrimoniales las ganancias son del varón y a la mujer le corresponden sólo las pérdidas.

La esencia del pensamiento clásico, que podríamos sintetizar en los versos de Menandro<sup>48</sup>, según el cual «el portal de la casa es el límite de la mujer honesta», sigue siendo un axioma para Crisóstomo. Calladamente, la mujer debe convertirse en la salvadora del hombre<sup>49</sup>, apoyando sus decisiones, aceptando su criterio, infundiéndole ánimos. «Ella es mujer», escribe, «para acudir en su ayuda (del hombre) y no para hacerle tropezar»<sup>50</sup>. Sin embargo, a través de todo su pensamiento, la mujer perfecta de nuestro predicador no es la madre de familia, sino toda aquella mujer que se ha liberado del contacto masculino, ya sean vírgenes que viven en el hogar, viudas, o, en último término, casadas que practican la castidad cuando no pretenden procrear.

## TIPOS DE MUJER SEGÚN CRISÓSTOMO

a) La joven virgen representa, para el pensamiento cristiano en general, el ideal de mujer<sup>51</sup>, sobre todo cuando, pasado el período de la juventud y vivencias en el hogar paterno, esa cualidad se prolonga al resto de su vida. Desde comienzos del siglo IV d. C. (Concilio de Elvira), las posibilidades de mantener voluntariamente el estado deseado se acrecientan. Crisóstomo es consciente de la dificultad de tal decisión, sobre todo, sin duda, por causas sociales. «La virginidad es una cosa tan grande y reclama tal esfuerzo... que Dios no osó implantarla entre los hombres, ni elevarla a rango de ley...»<sup>52</sup> Sólo sitúa esta virtud por debajo de otra, la caridad, a la que Cristo daba, naturalmente, más valor<sup>53</sup>.

Las dificultades de una mujer de la alta clase social, como fue Olimpia, viuda y virgen porque no parece haber tenido relación con su marido en el corto tiempo que duró su matrimonio<sup>54</sup>, son un indicio de que todavía a comienzos del s. V el llegar a controlar la propia vida, el deseo de mantenerse fuera del matrimonio, y así poder convertirse en diaconesa<sup>55</sup>, como logra al final, no era un proceso fácil, sobre todo disponiendo de una fortuna como la suya. Las cartas de Olimpia a su consejero espiritual, en el exilio forzoso de Cesarea, debieron ser de un patetismo extraordinario. Sólo conservamos las citas que él nos transmite en sus propias respuestas y que Olimpia sí guardó cuidadosamente como oro en paño.

La joven debe mantenerse virgen. Crisóstomo, cuando les habla en la Iglesia, «hace votos para que lancen de sí toda pasión, no sólo la del lujo, sino cualquier otra absolutamente... Lo maravilloso es que la templanza brille en la juventud... gozar de calma en medio de la tormenta»<sup>56</sup>. Su entorno le asusta, sobre todo en el ámbito de una ciudad eminentemente pagana como

48 Frag. 592.

49 *Matt. Hom.*, 59, 7.

50 *Comm. in Job*, II, 9, 54 s.

51 IBARRA, M.: *op. cit.*, recopila buenas muestras de ello para el período que analiza. Véase pp. 176 ss., 186 (vírgenes consagradas), 275 ss. y 317 ss.

52 *Epistulae*, VIII, 7a.

53 *Epistulae*, VIII, 4a.

54 *Vita Olympiae* II, 4 ss. «Casada con Nebridio, prefecto de Constantinopla, no compartió en realidad su lecho, pues dicen que murió virgen pura». Para el tema SERRATO, M.: *Ascetismo femenino en Roma. Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Cádiz 1993, pp. 53-71.

55 Véase el escrito *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* (PG 47, 513-532 y el comentario de DUMORTIER, J.: *Saint Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes*, Les Belles Lettres, París 1955, pp. 95-137.

56 *Matt. Hom.*, 49, 6. El concepto que la medicina tenía, al menos en tiempos de Sorano de Éfeso (*Gin.*, I, 9), sobre los beneficios de la virginidad para la salud de la mujer es bien positivo y ello debió ayudar moralmente a los que la recomendaban.



seguía siendo la Antioquía de su época<sup>57</sup>. Le preocupa hondamente la formación que los padres cristianos den a sus hijos, que esa formación les permita alejarse del cuadro de depravación que describe y que sean capaces de guardar el cuerpo puro<sup>58</sup>. Tanto es así que llega a decir, en un escrito de juventud, que la mejor solución para que las jóvenes mantuvieran el alma pura sería que fueran educadas en un monasterio<sup>59</sup>. Ciudad y desierto circundante parecen representar el mal y el bien, aunque algunos consigan, en el bullicio de la primera, llegar a imitar la filosofía de los solitarios.

Esa actitud contrasta vivamente con una tradición contraria en el ámbito de la cultura clásica. El no contraer matrimonio era visto como algo realmente censurable. No se cumplía con el deber de traer ciudadanos al mundo. Salvo casos concretos de virginidad ritual, el matrimonio constituía la vía de perfección de hombres y mujeres. Bien es verdad que el Económico de Jenofonte es un alegato a favor del matrimonio, que pudo tener como finalidad convencer a muchos hombres, en principio reacios a acometerlo (en un momento posterior a la terrible Guerra del Peloponeso, que diezmo la población de manera drástica). Pero en su época, Juan Crisóstomo parece preferir lo contrario. Su visión de las ciudades abarrotadas de mendigos y desocupados, podemos relacionarla con la repetida idea de que la procreación no es una necesidad perentoria.

Sin embargo, tanto la *gyné* clásica como la mujer casada que nos retrata Crisóstomo no están ligadas al hombre por la pasión amorosa. En el ámbito de un matrimonio de conveniencias familiares, en el que tiene cabida en muchas ocasiones la *pallaké* o concubina, las relaciones del varón con la madre de sus hijos prima una función reproductora que aboca a esta mujer a una virginidad, quizás no deseada, una vez cumplida su misión<sup>60</sup>.

b) La mujer casada. La unión conyugal no es para Crisóstomo el ideal de vida. Se percibe perfectamente a lo largo de sus obras. En efecto, considera el matrimonio como un bien, pero por la necesidad que de él se tiene para la perpetuación de la especie, y como un mal menor para conducir las pasiones humanas, ya lo hemos dicho. A su amigo Teodoro<sup>61</sup>, joven monje que pretende dejar su estado para casarse, le recuerda que no puede abandonar a su celeste esposo sin cometer adulterio. Luego, en el tratado que surge a continuación, recoge las desventajas del matrimonio y muestra su verdadero pensamiento sobre el particular. «Hablemos, dice, de las

---

57 BROWN, P.: *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona 1993 (Columbia 1988), cap. 15, pp. 413-435; *Matt. Hom.*, 55, 6.

58 *Matt. Hom.*, 59, 7; *Epistulae*, VIII, 9e: «Cuando ves una virgen lánguida en sus vestidos, dejando moverse las túnicas..., *afeminada* en su caminar, en su voz, sus ojos y sus adornos... (son los mismos términos que emplea para describir a la mujer de Putifar, *Epistulae*, X, 10c.) ¿cómo le llamarías virgen y no la contarías entre las mujeres perdidas?».

59 *Advers. oppugn.* I, 8 (PG 47, 330 s). Sobre el tema de la continencia sexual puede verse el trabajo de SFAMENI GASPARRO, G.: «L'Epistula Titi discipuli Pauli de dispositione sanctimonii e la tradizione dell'enkrateia», *ANRW II*, 25.6, Berlín-Nueva York 1988, pp. 45-77 ss.

60 FLACELIÈRE, R.: *L'amour en Grèce*, París 1960, cap. 6. Con el paso del tiempo las ideas de Crisóstomo sobre la virginidad se fueron dulcificando, sobre todo porque se observa una mayor atención por su parte a la virginidad fuera del matrimonio.

61 *Epistula ad Theodorum monachum*, 3, 23 ss. (PG 47, 277-316); DUMORTIER, J.: *Ad Theodorum lapsum I et II* (S. Chr. 117), París 1966, en donde puede leerse con aprovechamiento la aclaración sobre la existencia real de dos obras diferentes, la carta (II) y el tratado (*De reparationi lapsi*, I), siguiendo el sistema general de los escritos de Crisóstomo: el paso de lo particular (la carta, la recomendación concreta a su amigo) a lo general y aplicable a todos los fieles (el tratado).

preocupaciones domésticas que entraña una esposa, los niños y los sirvientes. Se sufre por no tener hijos y por tenerlos... es fastidioso casarse con una mujer indigente y casarse con una mujer rica; en el primer caso son sus recursos (los del marido), en el segundo su autoridad, su libertad, los que sufren»<sup>62</sup>.

En cuanto a la procreación, si ésta fue ya determinante en otras épocas para el afianzamiento de la mujer en el hogar del marido<sup>63</sup>, lo cierto es que el cristianismo incrementó la inestabilidad de la mujer estéril<sup>64</sup>. «No habrá en tu casa, dice la Escritura, mujer sin posteridad ni mujer estéril»<sup>65</sup>. El concepto de la *foecunditas pudica*, en oposición, se entiende, a la esterilidad que genera vicio, alcanza a muchos padres de la Iglesia de épocas posteriores a Juan Crisóstomo<sup>66</sup>. Una mujer que tan sólo traiga al hogar compañía, placer o amistad, no interesa absolutamente, como tampoco interesaba al ciudadano griego clásico, por otras razones de carácter práctico. Esta mujer estéril sería, si se aceptara el mantenimiento de una convivencia sexual con ella, el equivalente de la *hetaira* o del *efebo* clásicos, por lo que la reprobación de la Iglesia tiende a establecerse de forma automática. Su sola estancia en el hogar sería causa de pecado. La procreación, por tanto, debería haber sido considerada como algo bueno y saludable, pero paradójicamente tampoco sucedió así. La concupiscencia como mal contaminante informa todo el pensamiento cristiano, y en el propio Crisóstomo se aprecia siempre una dualidad en la valoración de la paternidad-maternidad. Por una parte se insiste en que la generación es necesaria para la salvación de los que creen, pero por otra se relaciona íntimamente la generación con la corrupción.

La desigualdad social y económica de los miembros de la pareja es uno de los temas fácilmente rastreables desde el mundo clásico hasta Crisóstomo. Vuelve a ser Plutarco el puente de unión fundamental, con su ejemplo del vino y el agua mezclados en la bebida<sup>67</sup>. Por supuesto, estos dos elementos forman un todo (representan a los bienes materiales del matrimonio): el vino (es decir, los bienes del marido), con su color, teñirá siempre (independientemente de la proporción que se emplee) al agua (es decir, los bienes de la esposa), y la convertirá de nuevo en vino. «Todo es común y nada del otro», dice. Pero, a renglón seguido, concluye que «así como a la mezcla la seguiremos llamando vino, así conviene que las propiedades y la casa se diga que son del marido, aun cuando la mujer haya aportado la mayor parte». Por lo menos Crisóstomo reconoce que casarse con una mujer rica es fastidioso, ya que «así peligran», nada menos, «la autoridad y la libertad del marido». Si realiza semejante afirmación, es porque debía constituir un fenómeno corriente el que se buscaran más las riquezas (sobre todo de la mujer) que las cualidades morales de la persona en cuestión<sup>68</sup>.

El matrimonio que dibuja Crisóstomo nos permite apreciar *dos diferentes tipos de esposas*: la mujer casta, mucho menos citada, que cumple con sus obligaciones y que además acude puntualmente, soportando las quejas del dueño de la casa, a la cita con la Iglesia<sup>69</sup>, y la esposa

62 *De reparatione lapsi*, 5, 1, 11. Véase nota anterior.

63 CANTARELLA, E.: *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid 1991, (Milán 1988), pp. 123 ss. La enemiga de la mujer legítima en el hogar tan sólo puede ser otra «mujer reproductora».

64 GIORDANO, O.: *op. cit.*, pp. 139 ss.

65 *Éxodo*, 23, 26; *Deut.*, 7, 14.

66 Egberto: *Poenitentiale*, IV (PL 89, 425).

67 *Mor.*, 140 d-f.

68 *De reparatione lapsi*, 5, 1, 11; *Matt. Hom.*, 73, 4. La añoranza de las costumbres de los antiguos es también un motivo reiterado, se casaban «buscando, ante todo, la virtud del alma».

menos ejemplar y censurable, que distorsiona la paz del varón. La mujer casta y la desenfadada se diferencian por cuestiones de fondo, pero sobre todo por su apariencia física. Los signos externos que delatan a la segunda: el adorno excesivo, la ostentación, la falta de control que introduce en la economía familiar, y las consecuencias negativas que se deducen sobre el varón, forman temas recurrentes desde los orígenes de la cultura clásica. Helena personifica, con su exceso de presunción y la confianza en sí misma, el desastre para su esposo Menelao, en cuyas reuniones irrumpía con desenvoltura<sup>70</sup>. A Pandora se la considera como origen del linaje funesto de las mujeres, «gran desgracia para los mortales, (porque) viven con los hombres como compañeras sin adaptarse a la maldita pobreza»<sup>71</sup>. Naturalmente, Plutarco retoma la idea en varios pasajes de sus *Moralia*<sup>72</sup>.

Crisóstomo mantiene amplias reflexiones sobre el particular<sup>73</sup>. Cuando mejor se percibe el tipo de público al que iban dirigidas sus prédicas es, seguramente, al hablar de estos temas: eran, sin duda, gentes humildes, hombres y mujeres, y parece que con predominio de estas últimas. Muchas veces se disculpa por haber escogido ejemplos de actos reprobables acudiendo al modelo de la mujer y no del hombre. El lenguaje coloquial hace todavía más enternecedoras sus estrategias. Algunas son dignas de ser recogidas: «Supongamos que tienes una mujer amiga de adornarse, que se perece y vuela a sus frascos de pintura, no quiere sino nadar en deleites, charlatana, en fin, e insensata. Claro que no todos estos defectos se darán a la vez en una sola mujer; pero no hay inconveniente en que lo imaginemos. ¿Y por qué imaginar, me dirás, a una mujer y no a un hombre? Reconozco que hay hombres peores que la mujer que hemos pintado; mas como, al fin y al cabo, al hombre le toca mandar, de ahí que de momento imaginemos una mujer». Y concluye: «no piense, pues, nadie que intento rebajar al sexo femenino al obrar así, no»<sup>74</sup>. Estas descripciones de Juan Crisóstomo traslucen un cierto deleite, son largas y detallistas, mucho más de lo que lo fueran las de los propios profetas, como Isaías, o las de los evangelistas como San Pablo<sup>75</sup>, los cuales suelen relacionar el exceso de ornato y lujo con el instinto de seducción de la mujer, aunque reconocen que la maldad está, sobre todo, de la parte de los que la miran con intenciones torcidas, de los que van más allá de la simple admiración que ella, casi inocente, buscaba despertar<sup>76</sup>. Parece que estamos siempre viendo los andares cadenciosos de cuerpos envueltos por mantos rozagantes<sup>77</sup>; o el aspecto afeminado de los

---

69 *Matt. Hom.*, 7, 7. «Sobre la castidad de tu mujer eres tan exigente que llegas al exceso y desmesura, hasta no permitirle ni las salidas necesarias». El proselitismo de la Iglesia primitiva entre las mujeres es un hecho claro en una lectura atenta de Crisóstomo. *Vid.*, en general, las Cartas a Olimpia y la indignación contenida que traslucen ante el control que diversos tutores pretenden ejercer sobre esta rica viuda, deseosa de emplear sus riquezas totalmente en el mantenimiento de la comunidad de mujeres que fundó.

70 *Hom. Od.* IV, 120 ss.

71 *Hes. Teog.* 591 ss.

72 139 d, 140 c, 141 e, 144 d, 145 a.

73 Además de en tratados concretos como el *De inani gloria, passim*, las ideas se repiten en otros escritos como el *Quod regulares feminae* (PG 47, 1-9, 514-532), así como en distintas Homilías y Epístolas.

74 *Matt. Hom.*, 30, 5. Es este de los excesos en el ornato un tema que tocan todos los autores cristianos. Valga el ejemplo de Hier., *Epist.* 38, 3.

75 *I Tim.* 2, 9.

76 *Matt. Hom.*, 89, 3-4.

77 *Matt. Hom.*, 17, 3.

hombres, que usan delicados zapatos ornados con lazos (?) de seda<sup>78</sup>. De sus arengas en este sentido no se libran ni las mujeres que, habiendo hecho voto de castidad, no pueden evitar, al parecer, caer en estas faltas, aunque sea inconscientemente<sup>79</sup>.

Aspecto fundamental de la mujer casada es, desde luego, la dimensión materna. Como madre la responsabilidad de la mujer en el matrimonio fue, siempre, grande, sobre todo en lo que respecta a la educación de los hijos. Ésta, que es una función encomendada a la mujer desde los tiempos de la antigua Esparta (aunque fuera sólo hasta que los niños cumplieran los siete años)<sup>80</sup>, o en la *polis* del clasicismo<sup>81</sup>, así como entre las matronas romanas<sup>82</sup>, se mantiene en época tardía y se convierte en un nuevo vehículo de transmisión de las ideas cristianas. A Crisóstomo le interesa tanto el tema que desarrolla todo un tratado, *De educandis liberis*<sup>83</sup>. La preocupación principal será, como es lógico, la difusión de la fe cristiana entre los jóvenes a través de unas madres aleccionadas por él.

La mujer en el interior del hogar no debe permanecer nunca ociosa<sup>84</sup>. El concepto fue muy desarrollado por los escritores griegos, en particular por Jenofonte. Plutarco es tajante con la forma en que se ha de luchar contra el ocio<sup>85</sup>. Pero así como en la Grecia clásica el hombre disfrutaba de un ocio creativo y necesario, facilitado por el trabajo femenino en el hogar, ahora la idea del trabajo como un bien se justifica por la conveniencia de la redención y acaba trasladándose también, desde el mundo de la mujer, al universo masculino.

c) La viuda es la mujer libre para Crisóstomo. Podrá, sobre todo si no tiene hijos, dedicarse a la vida contemplativa. Naturalmente, los problemas de su dependencia social y económica le obligarán a luchar por esa libertad, como veíamos antes al mencionar a Olimpia, que es el modelo por antonomasia en los escritos de Crisóstomo. Cuando la mujer quedaba viuda con hijos podía, desde 390 al menos<sup>86</sup>, solicitar su tutela y la administración de los bienes del marido, con el fin de llevar a cabo la educación de la prole. Pero nunca se trata de un deber impuesto (ya que, en el fondo, ésta es una función considerada como «viril»), sino de una voluntad expresa de la mujer y consentida especialmente por parte de los varones de quienes dependa<sup>87</sup>.

El adulterio le preocupa de manera absoluta por considerarlo un mal terrible que aboca al sufrimiento a aquel que lo padece y a su familia. Pero uno de los rasgos nuevos que aportará el Cristianismo a este viejo tema es que esa preocupación se da por partida doble. Se habla tanto del adulterio cometido por hombres como por mujeres<sup>88</sup>. Aquella libertad de acción de que

---

78 *Matt. Hom.*, 49, 5; *vid.* MANFREDINI, A. D.: «Qui commutant cum feminis vestem», *RIDA* XXXII, 1985, pp. 257-271.

79 *Epistulae*, VIII, 6, citado en nota 6.

80 *Plut.*, *Licurgo* 16.

81 *Jenof. Econ.*, VII, 12 y 30.

82 MARROU, H. I.: *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid 1985, pp. 302 ss.

83 PG 64.

84 *Matt. Hom.*, 35, 3.

85 *Mor.*, 142 d: «las mujeres deben cuidar la casa y guardar silencio».

86 *C.Th.*, 3, 17, 4 pr. y *C. J.*, 5, 35, 2 pr.

87 El tema de la capacidad de la mujer para ejercer la tutela sobre los hijos es muy complejo. Remitimos para el mismo, en la época que nos ocupa, a BEAUCAMP, J.: *op. cit.*, T. I, 46 ss., y 325-335, donde se discute sobre el origen clásico o no de ciertas prerrogativas en este sentido.

88 *Matt. Hom.*, 7, 6; 17, 2.



disfrutaba el hombre pagano, desde siempre, y que todavía disfrutaban los no creyentes, se le niega al cristiano. Es más, con su habilidad para entrelazar las causas y los efectos, Crisóstomo culpa, en el fondo, al hombre del adulterio de la mujer. El razonamiento es el siguiente. Puesto que la mujer es mucho más débil, y, si se adorna en exceso, prepara y «lleva a punto la cicuta»<sup>89</sup>, la verdad es que sólo cae en el adulterio cuando otro hombre le mira con ojos impúdicos. Si ese hombre no comete adulterio con ella, «tampoco dará ocasión al marido para que repudie a su mujer»<sup>90</sup>. Y la conclusión final es que Dios hace culpable al hombre del adulterio de la mujer.

Con respecto al divorcio Crisóstomo es tajante: «El Señor prohíbe el divorcio». Sin embargo, nuestro autor se ve obligado a reconocer que también «se dijo que, en caso de adulterio, el que se divorcie de su mujer debe darle libelo de repudio». Y ahora, llegados a este punto, Crisóstomo aplica un razonamiento muy personal. Como se tenía por adúltero a quien se casara con adúltera, esto significa que si a la mujer repudiada no se le daba libelo se le impedía encontrar otro marido. Juan, con la acostumbrada argucia de sus reflexiones, pretende que el mecanismo no se desarrolle. Así, sin libelo, la mujer se sentirá forzada a convivir con su marido porque sabe que no encontrará otro, y de esta forma será sumisa y, por tanto, querida por el esposo<sup>91</sup>. Insiste, a lo largo de toda su obra, en las malas consecuencias morales que trae consigo una costumbre que siempre estuvo aceptada entre los paganos. Baste recordar los repetidos divorcios de los miembros de las altas clases sociales y lo infrecuentes que eran actitudes contrarias a esa norma. Las ideas de indisolubilidad del matrimonio se van afianzando poco a poco entre los creyentes, aunque con razonamientos filosóficos tan elementales como los que mantiene Juan Crisóstomo a veces: en principio, si no media la infidelidad, nadie debe usar del divorcio; pero ante todo parece concebir el matrimonio como fuente de conflictos e inquietudes, y su tendencia natural es a concluir que más vale no casarse y, consecuentemente, permanecer virgen<sup>92</sup>.

En resumen, nuestro autor parte de una formación pagana contra la que lucha denodadamente. Sus ideas sobre la mujer conservan muchas de las tradiciones más arraigadas en el mundo griego al que por su educación pertenece. Aunque con argumentaciones diferentes, nuevas en algún momento, su actitud es, en buena medida, semejante a la de los moralistas paganos que le precedieron: la mujer recluida en el *oikos* conserva sus cualidades y su dignidad. Pero si antes la *gyné* representaba un porcentaje reducido de la población femenina, ahora esos ideales se pretende extenderlos a un número cada vez mayor de mujeres, en detrimento del espacio que ocupaban la concubina y la hetaera en la vida del hombre. Con ello, también se aboga por un cambio de mentalidad en la población masculina. Si este cambio se había logrado ya o no en la época en que habla Crisóstomo es más discutible. La pasión de sus discursos quizás indique que aún se encontraban lejos de alcanzar el ideal cristiano de convivencia matrimonial.

---

89 *Matt. Hom.*, 17, 2.

90 *Matt. Hom.*, 17, 4.

91 *Matt. Hom.*, 17, 4.

92 *Matt. Hom.*, 62, 1, «para no tener que soportar estar toda la vida encerrado en la misma jaula de una «fiera salvaje»; 62, 3, «es más fácil la virginidad que casarse». En 69, 3, hablando de la sobriedad de la mesa de los monjes, dice: «...allí no hay de qué temer ni temblar. El magistrado no acusa, la mujer no irrita, los hijos no enfadan».

## LOS INICIOS DEL CONCILIO DE ÉFESO (431) Y LA DATACIÓN DE LA CARTA DE CIRILO ALEJANDRINO A ACACIO BERENSE<sup>1</sup>

MARÍA GLORIA GUILLÉN PÉREZ

*A Matthias*

### RESUMEN

En el presente artículo se analizan algunos hechos sucedidos en fechas muy próximas a los inicios del Concilio de Éfeso que se celebró durante la segunda mitad del año 431 en el que se debatió la doctrina de Nestorio, patriarca de Constantinopla y de educación «antioquena». Su estudio ayuda a fechar la carta que Cirilo, obispo de Alejandría y enemigo de Nestorio, escribió a Acacio, obispo de Berea. La autora expone argumentalmente que Cirilo escribió su misiva a Acacio después de haber escrito a los monjes del desierto.

**Palabras clave:** Concilio de Éfeso, doctrina, Nestorio, educación antioquena, Cirilo, Alejandría, Acacio, obispo de Berea.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Área de Historia Antigua. Universidad de Murcia. Murcia 30001.

<sup>1</sup> Este artículo está inspirado en mi Tesis doctoral. Murcia, 1993; por eso quiero reiterar las gracias a los catedráticos doctores A. González Blanco y A. Hohlweg por la dirección de la misma; así como al catedrático doctor van Esbroeck por su colaboración entonces.

## ABSTRACTS

This is an analysis of some events that took place in the days close to the beginning of the Ephesus Concilium (second half of 431), where the doctrine of Nestorio, Patriarch of the Constantinople and of an «Antiochian» education, was debated. This study helps to date the letter sent by Cirilo, Bishop of Alexandria and an enemy of Nestorio, to Acacio, Bishop of Berea. In the study it is shown argumentatively that Cirilo wrote his letter to Acacio after having written to the monks of the desert.

**Key words:** Ephesus Concilium, doctrine, Nestorio, antiochian education, Cirilo, Bishop of Alexandria, Acacio, Bishop of Berea.

En el año 431 d.C. se celebró un concilio en Efeso para enjuiciar la doctrina del patriarca de Constantinopla Nestorio<sup>2</sup>. Educado en círculos antioquenos<sup>3</sup>, Nestorio había sentido amenazada la distinción de las dos naturalezas de Cristo en su circunscripción episcopal<sup>4</sup>. Ello lo llevaría a rechazar el apelativo de madre de Dios para María, tradicionalmente aceptado por la iglesia, proponiendo a cambio el de María madre de Cristo. Justificaba su doctrina en tanto que María, perteneciente al género humano, no podía haber engendrado a Dios; sería la naturaleza humana de Cristo la que se habría originado en las entrañas de María, a esta naturaleza humana se habría agregado después la divina. Ambas naturalezas existirían «per se», sin mezcla alguna, en el Cristo, puesto que allá donde hay mezcla hay cambio y el cambio es una característica de lo creado y Dios es inmutable<sup>5</sup>. Su doctrina levantó revuelo en ámbitos eclesiásticos<sup>6</sup>, que finalmente habría de canalizarse en la dura oposición que le ofreció Cirilo, patriarca de Alejandría.

---

2 Bibliografía general sobre el concilio de Efeso: JEDIN, H.: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Vol. I, 1973. JACOBS, M.: *Die Reichskirche und ihre Dogmen. En Zugänge zur Kirchengeschichte* 3. Göttingen, 1987. CAMELOT, P. Th.: *Ephèse et Chalcédoine*. Paris, 1964. SCIPIONI, L.I.: *Nestorio e il concilio di Efeso*. Milano, 1974. Recientemente Ch. FRAISSE-COUE en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. T. II: *Naissance d'une chrétienne (250-430)*. Dir. por Charles y Luce PIETRI. 1995. TEJA, R.: *La tragedia de Efeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad tardía*. Universidad de Cantabria. Santander, 1995.

3 Las escuelas alejandrina y antioquena mantenían posiciones doctrinales de matización distinta respecto al problema teológico de las naturalezas de Cristo. Bibliografía sobre el tema: JACOBS, M.: o.c., 101-106. LIEBAERT, J.: *Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon*. SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A.: *Handbuch der Dogmengeschichte* III. Fasc. Ia Freiburg-Wien, 1965. GRILLMEIER, A.: *Der Christus=(Der Christus im Glauben der Kirche I. Freiburg-Basel-Wien, 1982)*.

4 PO=(*Patrologia Orientalis*) IX, 532. LOOFS, F.: *Nestoriana, die Fragmente des Nestorius*. Halle, 1905. 165.

5 Así lo explica en su primera carta al papa Celestino: LOOFS, F.: *Nestoriana, die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905. 165; o ACO=(*Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Ed. por E. Schwartz. Leipzig, 1936), I, II, 12-14. Bibliografía sobre la teología de Nestorio: D'ALES, A.: *Le dogme d'Ephèse*. Paris, 1931. Camelot, o.c. Scipioni, o.c. JOHNSON, D.W.: *Dictionary of Middle Ages* 9 (1987). 108-109 y 104-108. FERRARO, G.: «La dottrina cristologica del concilio di Efeso». *Civiltà Cattolica* 132,3 (1981). 105-117. GRILLMEIER, A.: «Das Skandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer Sicht». *Scholastik* 36 (1961). 321-356. JOUASSARD, G.: «Le cas de Nestorius». *Revue d'Histoire ecclésiastique* 74 (1979). 346-398. LIEBAERT, J.: o.c. SCIPIONI, L.: *La controversia nestoriana*. Roma, 1977.

6 ACO, I, I, 1, 23-25; I, I, 1, 11. NESTORIUS, LH=(*Le Livre d'Héraclide de Damas*. Trad. fr. F. Nau. Paris, 1910), II, I, 193-194. LIBERATUS, *Breviarium=(Liberatus archidiacono ecclesiae Carthaginensis, Breviarium causae Nestorianum et Eutychianorum*. MPL=Migne *Patrologia Latina*, 68) IV.

Era obligatorio, según el prelado alejandrino, el reconocimiento de que la Unión Hipostática de las dos naturalezas se realiza con el acto del nacimiento, lo contrario significaría como afirmar la existencia de dos Cristos. Ello explicitaba la necesidad del título «madre de Dios» para María<sup>7</sup>. Si Nestorio había tenido dificultades al aclarar la forma de la Unión, Cirilo las tuvo al distinguir las naturalezas de Cristo, como más tarde se cristalizaría en la crítica que el patriarca Oriental hizo de sus *Anatematismos*<sup>8</sup>. No obstante, en la extrema invectiva del patriarca alejandrino han de verse otras causas además, que poco tienen que ver con el credo<sup>9</sup>. Aunque en principio Cirilo había reaccionado exclusivamente contra las enseñanzas de Nestorio al explicar el dogma ortodoxo mediante una carta a los monjes alejandrinos, después, acusado ante el patriarca de Constantinopla y el emperador por un grupo de clérigos sometidos a su jurisdicción, queriendo evitar comparecer ante un posible sínodo convocado contra él por dicha razón, aprovechó la resonancia suscitada por las doctrinas de Nestorio para revertir la opinión pública contra él. Una vez que consiguió el apoyo de Roma se configuró en representante del Papa<sup>10</sup> y aglutinó en torno a sí a gran parte del episcopado existente en la parte oriental del imperio.

No fue, precisamente, acuerdo lo que reinó en aquellos meses de verano-otoño del 431: Los asistentes al concilio, divididos en dos asambleas opuestas, a saber defensores de la causa nestoriana y partidarios de Cirilo, se excomulgaron unos a otros. Finalmente el emperador Teodosio II, tras haber intentado fracasadamente establecer la concordia, disolvió el concilio decantándose a favor de Cirilo. Los obispos orientales<sup>11</sup>, contrarios a la decisión imperial, se separaron de la comunión con los cirilianos y marcharon a sus tierras.

Pero el cisma en la iglesia todavía habría de durar algunos años. Dado que en aquella época no se entendía política imperial sin política religiosa, puesto que, a juicio de la sociedad cristiano tardo-antigua, de la buena marcha en asuntos eclesiásticos dependía el bienestar del imperio, Teodosio II intervino de nuevo para lograr la unidad de la iglesia. Las negociaciones de paz se tomaron su tiempo y, desde que el patriarca Juan de Antioquía entrara en comunión con Cirilo en abril del 433<sup>12</sup>, hasta que lo hicieran Teodoreto de Ciro y el resto de obispos orientales, salvo una pequeña lista de nestorianos convencidos encabezada por Alejandro de Hierápolis, en

---

7 Bibliografía sobre la teología de Cirilo: las obras citadas para la doctrina de Nestorio en la p. 1, nota 2 y p. 2 nota 1. BARDY, G., *DHGE* (= *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*) 13 (1953). 1169. LIEBAERT, J.: *La doctrine christologique de Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*. Lille, 1951. LIEBAERT, J.: «S. Cyrille d'Alexandrie et l'unique prosôpon du Christ aux origines de la controverse nestorienne». *Universitas. Mélanges de science religieuse*. Lille, 1977. 49-62. MANOIR H. du: *Dogme et spiritualité chez s. Cyrille d'Alexandrie*. Paris, 1944. IMHOF, P.: *Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien*. München, 1981. SPEIGL, J.: «Anathematismen Kyrills von Alexandria». *Lexikon des Mittelalters* 1 (1978). 574-575.

8 Una vez celebrado el sínodo romano que condenara la doctrina de Nestorio y que el Papa confiriera a Cirilo poderes de representante suyo, este último convocó un sínodo en Alejandría que también condenó a Nestorio y escribió sus *Anatematismos* contra él; poco después envió las sentencias de los sínodos romano y alejandrino junto con los *Anatematismos* a Nestorio. Dicho escrito fue tachado por el patriarcado Oriental de contener ideas apolinaristas: De la crítica escrita se encargaron Teodoreto de Ciro y Andrés de Samosata (LIBERATUS, *Breviarium*. IV. SPEIGL, J.: «Anathematismen Kyrills von Alexandria». *Lexikon des Mittelalters* 1 (1978). 574-575). GRILLMEIER, *Der Christus*, 692 y sig.

9 SCHWARTZ, E.: *Cyrrill* (= *Cyrrill und der Mönch Viktor*. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 208. Vol. 4. Abhandlung. Wien und Leipzig, 1928). 1-51.

10 ACO, I, 2, 5-6.

11 La asamblea de orientales fue la de los partidarios de Nestorio.

12 ACO, I, 1, 7, 155-157.



el 435<sup>13</sup>, habían pasado prácticamente dos años. En agosto del 435<sup>14</sup> está datado el decreto de condenación y exilio de Nestorio.

Gracias a la intervención imperial en parte, se había conseguido la unidad de la iglesia. Más, sin lugar a dudas, es en el viejo obispo de Berea, Acacio<sup>15</sup>, respetado tanto en Oriente como en Occidente, a quien Teodosio II hubiera pedido consejo, intervención y ayuda<sup>16</sup>, en quien hay que buscar a una de las figuras claves promotoras de este proceso de paz. El reconocimiento del que gozara Acacio queda puesto de relieve en el hecho de haber recibido una carta personal del emperador<sup>17</sup>, también dirigida a Simeón Estilita, personaje de gran audiencia en la época, pidiéndole que rogase a Dios por la unión de la iglesia, ahora que él se esforzaba por encontrar una vía de solución. Aludía con ello a la división de las asambleas en el concilio de Efeso.

Largos años al servicio de la iglesia, que incluyen su participación en el concilio de Constantinopla del año 381, habían valido a Acacio el mencionado prestigio. Sus relaciones con Roma, sin embargo, no habían sido siempre cordiales: El haber consagrado a Flaviano como patriarca de Antioquía, sin respetar el acuerdo que hubiera hecho Melecio con Paulino<sup>18</sup>, le valió la excomunión de Roma<sup>19</sup>. Más tarde, en el 391/392, la iglesia romana le indultó por el sínodo de Capua, sin que ello significase el reconocimiento a la consagración de Flaviano.

Un capítulo oscuro de su vida lo pone en contacto con la sede patriarcal de Alejandría, a saber, el haber cooperado con Teófilo de Alejandría en las intrigas que culminarían con la deposición de Juan Crisóstomo<sup>20</sup>. Tras su muerte, sólo a instancias de Alejandro de Antioquía consintió en insertar el nombre de Juan en los dípticos<sup>21</sup>.

Iniciada la controversia entre Nestorio y Cirilo, este último intentó atraerlo a su favor, como se desprende de una carta dirigida a Acacio<sup>22</sup>. Tradicionalmente, se ha puesto esta carta en conexión con la actividad epistolar desarrollada por Cirilo para ganar adeptos en su querella contra Nestorio. Dicha actividad hubo de haber tenido lugar tras el primer intercambio escrito entre Cirilo y Nestorio, concretamente después de la segunda carta de Cirilo a Nestorio datada

---

13 ACO, I, IV, 179-180; I, IV, 170-171; I, IV, 138-139; I, IV, 204-205.

14 ACO, I, I, 3, 67.

15 Sobre Acacio: ERMONI, DHGE I (1912), 215-217. BARDY: *Revue des Sciences religieuses* 18 (1938), 20-44. QUASTEN: *Patrology* III. Repr. Westminster, Md.: *Christian Classics*, 1986. 482. *Dizionario patristico e di Antichità cristiane*. Diretto da A. di Berardino. Vol. I (1983), 21.

16 El hecho ocurrió en abril del 432. El tribuno Aristolao le entregó la misiva imperial por la que lo instaba a mediar por la paz: ACO, I, I, 7, 146.

17 ACO, I, I, 1, 112.

18 La comunidad cristiana de Antioquía se hallaba dividida en tres grupos; los dos principales eran: los partidarios de Paulino y de Melecio. Acacio, que estaba de parte de Melecio, intervino sin mayor éxito en la búsqueda de una solución por la unión. Al morir Melecio, ordenó a Flaviano sin respetar el acuerdo que hubiera hecho Melecio con Paulino. Dicha ordenación mantuvo durante algunos años todavía el cisma en Antioquía. Bibliografía sobre el tema: *Dizionario patristico e di Antichità cristiana*. Diretto da A. di BERARDINO. Vol. I (1983), 1382 y 20. Vol. II (1983), 2206. JEDIN, H.: *Hanbuch der Kirchengeschichte*. Vol. I. Basel-Wien, 1973. 62 y ss.

19 *Dizionario patristico e di Antichità cristiana*. Diretto da A. di BERARDINO. Vol. I (1983), 20.

20 ALTANER, B.; STUIBER, A.: *Patrologie*. Freiburg 1978/1993. 322-323. PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*. T.I. VI-IX. Sources Chrétiennes, 341. 1988.

21 INOCENTII, Epist. (MPL, 20), XXI. El asunto de Juan Crisóstomo le supuso una nueva excomunión de Roma. En el 414 por intervención de Alejandro de Antioquía entró de nuevo en comunión con la silla romana. VENABLES, E., *Dictionary of Christian Biography* I (1967). 12-14.

22 ACO, I, I, 1, 98-99 (Versión latina en ACO, I, III, 38-39).

durante los primeros meses del 430. Tal hipótesis, que hay que retrotraer a Tillemont, tiene dos vertientes: Una de ellas<sup>23</sup> se fundamenta en el hecho de que Cirilo hubo de haber comenzado la extensión de su causa al exterior empezando por el Papa Celestino; la otra<sup>24</sup>, la de autores que sitúan estos escritos en el espacio temporal al que he aludido, pero sin decantarse por que fuera el Papa el primer receptor de la correspondencia de Cirilo. Por contra, en la Historia de la iglesia dirigida por Fliche y Martin<sup>25</sup> se indica que Cirilo escribió a Acacio hacia el mismo tiempo que lo hiciera a los solitarios del desierto. A dicha propuesta, que no parece haber encontrado muchos seguidores<sup>26</sup>, me adhiero. Mediante este trabajo pretendo fundamentar argumentalmente que Cirilo escribió, efectivamente, su misiva a Acacio después de haber escrito a los monjes.

En la citada carta al Papa Celestino<sup>27</sup>, Cirilo expone en primer lugar la sucesión de hechos que, bajo su punto de vista, habría provocado el desentendimiento con Nestorio; una relación que se repite en toda su correspondencia de carácter propagandístico, a efectos de la causa nestoriana. Asimismo adjunta al Papa el material traducido de que disponía y que incluía, naturalmente, el intercambio epistolar habido con Nestorio hasta el momento de redacción de la presente a Celestino. Como última carta aparece en el dossier la segunda que había dirigido a Nestorio. Esta carta se encuentra datada en las actas del concilio de Calcedonia (451) en el mes de *Mechir* (=26 de enero-24 de febrero), *Indiccion* 13 (=430)<sup>28</sup>. Dado que, con la sola excepción de la carta que Cirilo dirigió a Acacio, las restantes atribuidas a esa actividad epistolar<sup>29</sup> mencionan la carta a Celestino y su respuesta con el juicio del sínodo romano condenando la doctrina de Nestorio, resulta evidente la datación de las mismas tras la carta a Celestino.

Sobre la fechación de la carta de Cirilo a Acacio comenta Tillemont<sup>30</sup>:

---

23 AMANN, DTC=(*Dictionnaire de Théologie Catholique*) 11 (1931), 104: sostiene que Cirilo habría enviado mediante un mismo correo las cartas de Celestino a Nestorio, Juvenal de Jerusalén y Juan de Antioquía, junto con las suyas propias dirigidas a estos dignatarios y otra a Acacio de Berea. BARDY, G.: *Revue des Sciences Religieuses*. 18 (1938), 20-21: envía a Tillemont al tratar la cuestión de la datación de la carta de Cirilo a Acacio.

24 En esta línea hay que citar a DUCHESNE, L. *Histoire ancienne de l'Eglise*. III. Paris, 1929. 339-340. CAMELOT, P. Th.: *Ephèse et Chalcédoine*. Paris, 1964. 46-47. BAUS, K.; EWIG, E.: «Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen». En *Handbuch der Kirchengeschichte* dir. por JEDIN, H.: T. II. 106-107. SCIPIONI, L.I.: *Nestorio e il concilio di Efeso*. Milano, 1974. 139. L. R. WICKHAM en su introducción a *Cyril of Alexandria select Letters*. Oxford, Clarendon Press, 1983. p. XXI. HARDY, E. R.: «Cyrillus von Alexandrien (ca 380-444)», *Theol. Realenzykl.* 8 (1981). 254-260. HEFELE-LECLERQ, Ch.-J.: *Histoire des Conciles*. T. II. Paris, 1908. 255-256, mantiene que fue después de la segunda carta de Nestorio a Cirilo, cuando Cirilo se decide por escribir a la familia imperial y a muchos obispos griegos y orientales, especialmente a Acacio de Berea.

25 *Histoire de l'Eglise*. Publ. bajo la dir. de FLICHE, A. y MARTIN, V.: T. 4. 1948. 170-174.

26 Recientemente Ch. FRAISSE-COUÉ en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. T.II: Naissance d'une chrétiente (250-430)*. Dir. por Charles y Luce Pietri. 1995. 583-584, se mantiene en esta opinión de fechar la carta más temprano, aunque, a su parecer, ésta debió haberse escrito después de la primera carta de Celestino a Cirilo pidiendo información sobre Nestorio.

27 ACO, I, I, 5, 10-12.

28 ACO, II, I, 104. L. R. WICKHAM, *Cyril of Alexandria select Letters*. Oxford, Clarendon Press, 1983. p. XXI.

29 Carta a Juan de Antioquía: ACO, I, I, 1, 92-93; Carta a Juvenal de Jerusalén: ACO, I, I, 1, 96-98; Carta a los monjes de Constantinopla: MPG=(*Migne Patrologia graeca*) 77, 127-128; La carta dirigida al clero y al pueblo constantinopolitano tiene como finalidad comunicar la sentencia romana: ACO, I, I, 1, 113-114.

30 TILLEMONT, M. Lenain: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. T. XIV. Paris, 1709. 757-758.

«On ne peut pas mettre la lettre 12<sup>e</sup> de S. Cyrille à Acace, avant la 9<sup>e</sup> à Celestin, puisque Celestin est le premier Evesque à qui il ait écrit contre Nestorius. On ne peut pas dire aussi que c'est fut après la response de Celestin, puisqu'il ne parle point à Acace du jugement rendu à Rome».

Con las palabras de la última línea pone Tillemont de manifiesto la importancia que una respuesta positiva del Vaticano suponía: si Cirilo hubiese contado con ella, la habría hecho saber a Acacio.

Sin embargo, la mencionada carta de Cirilo a Celestino no parece haber constituido la primera puesta en contacto de ambos prelados. En su primera carta a Nestorio<sup>31</sup>, escribe Cirilo haber recibido una carta de Celestino en la que le comentaba la ofensa que había sentido al recibir material escrito de Nestorio, donde quedaban expuestas sus ideas doctrinales:

«(δεῖ με γὰρ βουλευσασθαι μετὰ τῆς σῆς θεοσεβείας), μηνύοντος, τοῦ εὐλαβεστάτου καὶ θεοσεβεστάτου τῆς Ῥωμαίων ἐπισκόπου Κελεστίνου, καὶ τῶν σὺν αὐτῷ θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων περὶ τῶν ἀπενεχθέντων οὐκ οἶδ' ὅπως ἐκεῖ χαρτίων, πότερόν ποτε τῆς σῆς θεοσεβείας, ἢ μὴ. Γράφουσι γὰρ ὡς πάνυ σκανδαλισθέντες.»

De otra parte, contamos con la respuesta de Acacio<sup>32</sup>. Que ésta debió haber tenido lugar antes de que se hubiera celebrado el sínodo romano y de que Juan, patriarca de Antioquía, recibiera la misiva de Cirilo comunicándole la sentencia romana, lo demuestra el hecho de que en la misma Acacio no se refiera al tema. Contrariamente no habría mencionado Acacio en su carta tan libremente como lo hizo, haciendo uso de ello como argumento frente al patriarca alejandrino, a la cantidad de gente, clérigos y laicos, que llegados a Antioquía de Constantinopla sostenían las doctrinas de Nestorio por ortodoxas y conformes al credo niceno. Sin embargo, parece bien posible que dicha carta tomara curso tras el envío de la carta de Cirilo a Celestino, ya que en ella se hace eco indirectamente de Roma al referirse a la relación entre Paulino y los occidentales. Además Acacio le recomienda luchar por la ortodoxia pero actuando con benevolencia, lo que implica la actitud expectante del que no las tiene todas consigo. Resulta también significativa la cita final que hace de S. Pablo<sup>33</sup> en su segunda carta a los corintios:

«..ἐάν γὰρ θέλω χρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ, ἣ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός εἰ οἰκοδομῆν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν, οὐκ αἰσχυνθήσομαι».

La acusación velada dirigida a Cirilo, al citar al apóstol diciendo no me veré confundido con la potestad que Dios nos dio para edificar y no para destruir, bien podría reflejar el recrudecimiento de la invectiva de Cirilo contra Nestorio manifiesto en su respuesta a la silla romana. En dicha carta dice también Acacio haber leído su carta a Juan. Tal hecho significaría que la carta

31 ACO, I, I, 1, 23-25.

32 ACO, I, I, 1, 99-100.

33 TILLEMONT: o.c., 757-758, se pone en contra de la opinión, según la cual esta alusión se referiría al poder que Cirilo había recibido de Roma, tras la respuesta de Celestino. Para este autor la carta habría que datarla antes del sínodo romano.

de Cirilo fue analizada por los obispos orientales en detalle y que Acacio, un hombre por aquellos años de unos 100 años, se tomó tiempo para redactarla con reflexión. Volviendo a la carta que Cirilo dirigió a Acacio: Si tanto ésta como la respuesta de Acacio se hubieran dado, como se ha pretendido, tras la carta de Cirilo a Celestino, aunque antes del sínodo romano, entre la primavera/verano del 430 y agosto del 430, dicho intercambio epistolar habría ocurrido en un plazo realmente corto de tiempo que bien poco reflejaría la precaución con que Acacio parece tratar el problema en su carta. Por otra parte, la alusión indirecta a Roma en la carta de Acacio nos muestra de nuevo el peso de la silla romana, cuya ausencia vemos en la carta de Cirilo a Acacio.

¿Cómo explicar, pues, que Cirilo no se hubiese referido, en la carta destinada a Acacio, a la carta del prelado romano ni a su posterior intercambio epistolar con el mismo? El no haberlo hecho, de haber tenido lugar, hubiera supuesto perder una oportunidad única de presionar al viejo obispo en su querella contra Nestorio. Sobre todo si se tiene presente que Acacio ya había tenido dificultades con la silla romana, cuya importancia pone él ya de manifiesto en su respuesta a Cirilo.

En su misiva a Acacio incluye Cirilo una relación de lo acontecido en Constantinopla y Alejandría, así como una aclaración dogmática de la fe ortodoxa, apoyándose en los Santos Padres, que condenaba las ideas difundidas por Nestorio. En dicha carta se refiere a los sermones de Nestorio y Doroteo de Marciánopolis en Constantinopla, a la confusión producida en ámbitos monacales alejandrinos consecuencia de la difusión de la doctrina de Nestorio, a su necesidad de explicar mediante una carta la fe ortodoxa a los monjes, a la ira, en fin, con que Nestorio habría acogido la propagación de su carta al monacato alejandrino en Constantinopla, en razón a lo cual reaccionaba vengativamente, escuchando las calumnias que sobre él divulgaban sus delatores. En ningún momento alude, sin embargo, a la correspondencia mantenida con Nestorio.

Si se compara esta carta con el resto de escritos cirilianos cuya producción ha sido datada en los tres primeros tercios del 430 y explicada como actividad de Cirilo dirigida a extender su problema al exterior en busca de apoyo, nos encontramos con que en esas cartas Cirilo sí refiere su intercambio epistolar con Nestorio. Mención aparte constituyen los tratados sobre la rectitud de la fe destinados a la familia imperial, que más adelante analizo. Dichas cartas las envió Cirilo a Celestino de Roma, en primer lugar, a Juan de Antioquía, Juvenal de Jerusalén o a los monjes de Constantinopla, más tarde. Estas últimas fueron redactadas, efectivamente, tras el acuse de recibo por parte de Cirilo de la carta de Celestino, comunicándole el juicio del sínodo romano del 11 de agosto del 430, y mediante la que se le confería la función de representante del Papa y del propio sínodo romano en el asunto de Nestorio. Todas ellas presentan una estructura homogénea a la de Celestino y tienen como finalidad propagar la sentencia romana, que Cirilo da a conocer como justo desenlace contra la germinación de una doctrina herética. Más exhaustivas las cartas a Juan de Antioquía o a Juvenal, que la dirigida a los monjes, lo que es natural tratándose aquéllos de príncipes eclesiásticos, tienen, como la destinada al prelado romano, carácter de informes. Cirilo pretendía informar sobre lo acontecido, de los hechos que habían desencadenado finalmente la decisión de Roma y la suya propia al apartarse de la comunión con Nestorio. Por ello resultaba esencial exponer los puntos de disidencia con el credo de Nestorio. En este sentido se imponía introducir una alusión a su correspondencia con el patriarca de Constantinopla, y en esto hay que ver dos motivaciones, a mi modo de ver: en primer lugar la cuestión dogmática, puesto que Cirilo había incluido en sus cartas a Nestorio aclaraciones sobre



el dogma verdadero. A este respecto, era especialmente importante la segunda, posteriormente llamada «dogmática»<sup>34</sup> y leída, como he indicado anteriormente, en las actas del concilio de Calcedonia. En segundo lugar, la cuestión política y personal, ya que Cirilo había de convencer a sus colegas en el episcopado sobre sus intenciones, desprovistas de venganza. Quería poner de relieve que, antes de haber llevado el asunto al extremo de escribir a Celestino y propagar la herejía de Nestorio, había intentado dialogar con éste y atraerlo al buen redil. Estas razones explican la necesidad de tal mención tanto en la carta a Celestino, Juan, Juvenal, o a los monjes, como en cualquier otra que hubiere sido escrita con dicha finalidad informática-propagandística, si la misma fuera posible datarla tras el intercambio entre Cirilo y Nestorio. Sin embargo, como ya he comentado, la carta enviada a Acacio carece de dicha alusión.

Al emperador Teodosio II, a las princesas Arcadia y Marina, y a Pulqueria y Eudoxia, hermana y esposa del emperador, dirigió Cirilo *Tratados sobre la fe ortodoxa*<sup>35</sup>. La función plenamente dogmática de estos escritos explica el hecho de que Cirilo evite exposiciones fácticas, llegando incluso a omitir alusiones nominales relacionadas con el problema. Ni siquiera el nombre de Nestorio aparece mencionado en ninguna parte<sup>36</sup>.

Por su estructura, la carta que Cirilo destinó a Acacio es también un informe y, desde este punto de vista, hay que ponerla en conexión con esas otras cartas, de las que he hecho referencia. Cirilo informa a Acacio sobre lo acontecido, a ello he aludido anteriormente, hasta el momento de expedición de la carta. Si en dicho momento ya hubiera tenido lugar su correspondencia con Nestorio y con Celestino, pienso que, sin duda alguna, la habría incluido en su informe. Particularmente, si se tiene presente que la carta a Acacio es exactamente igual de precisa en su exposición que la enviada al mismo Celestino.

Finalmente me referiré a un fragmento contenido en la carta a Celestino que pudiera poner en entredicho la conclusión que, de lo expuesto, forzosamente se desprende, a saber, que Acacio fuera el primer obispo al que se dirigiera Cirilo y que esto sucediera antes de establecerse conexión alguna con la silla romana. Al comienzo de este escrito dice el prelado alejandrino no haber escrito ni a él ni a otros conministros en el episcopado acerca de Nestorio:

«Εσίγων μὲν οὖν παρῳχηκότα καιρόν· καὶ οὐδὲν ὅλως οὔτε πρὸς τὴν σὴν θεοσέβειαν γέγραφα περὶ τοῦ νῦν ὄντος ἐν Κωνσταντινουπόλει, καὶ τὴν Ἐκκλησίαν διέποντος, οὔτε μὴν πρὸς ἕτερον τῶν συλλειτουργῶν, τὸ ἐν τούτοις προπετὲς οὐκ ἔξω μώμου κείσθαι πιστεύων»<sup>37</sup>.

Este parrafito constituye una pieza clave para los defensores de la hipótesis, según la cual Cirilo habría escrito al Papa en primer lugar. A mi parecer, los argumentos que he señalado

34 Esta carta, leída en la primera sesión del concilio de Efeso y sometida a voto, fue tomada ya en este concilio como expresión del credo niceno (Grillmeier, *Der Christus*, 690).

35 Al emperador: ACO, I, I, 1, 42-72; a la emperatriz y princesas: ACO, I, I, 5, 26-61; ACO, I, I, 5, 62-118.

36 Estos tratados pudieron haber sido escritos una vez que Nestorio, en su respuesta a la segunda carta de Cirilo escrita hacia el 15 de junio del 430, (la carta aparece datada en la *Collectio Casinensis*: ACO, I, III, 26: «scripta est mense Iunio Indictione tertia decima») dice sentirse apoyado por el emperador (WEISCHER en la introducción a *Cyrill von Alexandrien, Über den rechten Glauben. Memorandum an den Kaiser. Drei Briefe. Erklärung des Glaubensbekenntnisses*. Trad. alem. O. BARDENHEWER. Revisado por B.M. WEISCHER. *Schriften der Kirchenväter* 8. München, 1984).

37 ACO, I, I, 5, 10.

anteriormente evidencian con suficiente claridad, que Cirilo no se está refiriendo con esas palabras a que Celestino fuera el primer obispo con quien mantenía correspondencia escrita por causa de Nestorio. Adjunto a la carta le envió todo el material disponible que tenía sobre el patriarca constantinopolitano traducido, así como un florilegio de citas de los Santos Padres dirigido a condenar la doctrina de Nestorio<sup>38</sup>. Es a ese material al que está aludiendo cuando dice no haber escrito acerca de aquél que gobierna la iglesia de Constantinopla. No de otra forma podría entenderse entonces, que en la misma carta a Celestino mencione el descontento de los obispos de Oriente y, especialmente, de los de Macedonia. Una referencia que implicaba conexión sobre el tema con los mismos. De otra parte, en su respuesta Celestino hace uso del vocablo γραφεντα para designar los escritos recibidos de Cirilo, mientras que líneas arriba usa la palabra γραμματα para mencionar la carta en concreto de Cirilo. Igualmente hay que destacar que Cirilo utilice en dicho párrafo la expresión γεγραφα περὶ τοῦ νῦν ὄντος, ἐν Κωνσταντινουπόλει, en lugar de referirse al asunto con otros giros, dónde quedase explícitamente claro el envío de cartas a través de vocablos más elocuentes como γραμμα, si realmente quisiera significar una correspondencia epistolar mediante la misma.

A modo de conclusión decir que la carta dirigida por Cirilo a Acacio no debe ser datada como parte de la actividad propagandístico-literaria ciriliana habida tras la carta de Cirilo a Celestino, tampoco habría que situarla con posterioridad a la primera carta de Celestino a Cirilo pidiendo información sobre Nestorio y al comienzo de la correspondencia del patriarca alejandrino con este último. Su carácter informativo la constituye en el primer intento de Cirilo por buscar aliados. Dicho despliegue informativo es el que también encontramos en la carta a Celestino o posteriores, con la diferencia de que en estos escritos el patriarca alejandrino alude a hechos como la correspondencia con Celestino o la tenida con Nestorio, que en la carta a Acacio omite. Sería mucha casualidad pensar, como ya he explicado extensamente, que se trata de una omisión voluntaria. Desde mi punto de vista, se impone al contrario una consecuencia absolutamente lógica, que Cirilo no informa a Acacio sobre lo que todavía no había ocurrido.

Ante el problema de por qué y cuándo decide Cirilo buscar apoyo en el exterior, hay que retroceder a los años que precedieron al concilio de Efeso, tras la consagración de Nestorio como patriarca de Constantinopla el 10.04.428<sup>39</sup>. La atmósfera discordante que habían provocado en el seno de la iglesia constantinopolitana los sermones de Nestorio y sus partidarios contra el título de Madre de Dios para María, queda reflejada tanto en las fuentes ortodoxas como en las nestorianas<sup>40</sup>. El mismo Nestorio relaciona esta situación con la propaganda negativa que los legados de Cirilo, en comunión con él, hacían en Constantinopla<sup>41</sup>. La propagación de las doctrinas de Nestorio en Egipto debió haber suscitado disensiones dogmáticas en ámbitos monacales, que motivaron la intervención de Cirilo. Muy probablemente, obedece dicha intervención a causas puramente dogmáticas: Conocemos las dificultades que Teófilo, tío de Cirilo, había tenido con los monjes de Nitria por los adeptos a la cuestión origenista<sup>42</sup>. Fue entre los

38 ACO, I, I, 5, 12.

39 SÓCRATES: *HE (Historia Ecclesiastica)* (MPG, 67). VII, 29. BRIÈRE: *Revue de l'Orient Chrétien* 15, 18-19.

40 SÓCRATES: *HE* VII, 32. *Liberatus, Breviarium* IV. EVAGRIUS: *HE (Evagrius Scholasticus, The ecclesiastical history of Evagrius with the Scholia)*. Edited with introduction critical notes and indices by J. Bidez, L. Parmentier. London, 1898) I, 2. PO XIII, 299. PO IX, 531-536.

41 NESTORIUS: LH, I, 2, 152-153.

42 BARTELINK, *Alexandrina: Mélanges offerts au P. Mondésert*. Paris, 1987. 374-376.

monjes que habitaban las regiones de Mareotis y Nitria en las cercanías de Alejandría, donde las predicaciones de Nestorio hallaron terreno abonable<sup>43</sup>. Sin duda, con la experiencia de su tío, Cirilo hubo de haberse alarmado, de ahí el origen de su carta a los monjes hacia la Pascua del 429<sup>44</sup>, en la que, como ya he señalado, hay que ver intenciones doctrinales. Entre tanto, probablemente antes de que se diera el envío y difusión de la carta de Cirilo a los monjes, un grupo de clérigos, descontentos con Cirilo, marcharon a Constantinopla y acusaron a Cirilo ante el emperador y Nestorio<sup>45</sup>. Sabemos de los problemas que Cirilo había tenido con el poder civil; ellos lo situarían en un halo de desconfianza frente al emperador. No podía, por tanto, arriesgar la convocatoria de un sínodo en Constantinopla con Nestorio en la presidencia, que enjuiciara su caso y del que no podría quizás salir inocente, dada la gravedad de las acusaciones. Al tanto de los descontentos y tumultos que las predicaciones de Nestorio habían ocasionado en Constantinopla encontró una salida: trasladar la culpabilidad al bando contrario. En primer lugar, organizó la difusión de su carta a los monjes en Constantinopla cuyos resultados fueron inminentes. El siguiente paso fue escribir a Acacio de Berea: Nestorio contaba con el apoyo imperial y Cirilo necesitaba también ganar influencias de calibre. Ya me he referido al respeto que la iglesia oriental, particularmente, granjeaba al viejo obispo y de la influencia espiritual que tenía sobre el emperador. De otra parte, el caso de Juan Crisóstomo había unido a Acacio con la iglesia alejandrina. Por tanto, ¿qué mejor aliado que la silla de Berea, sufragania del Patriarcado oriental, donde Nestorio se hubiera educado, y rica en influencias por el carisma de su obispo entonces? Pero el obispo no reaccionó a satisfacción de Cirilo. Su respuesta se hizo de esperar, según he indicado. La carta de Celestino, a quien Nestorio ya hubiera escrito, proporcionó a Cirilo el respaldo buscado, y, en consecuencia, escribió su primera carta a Nestorio; recordemos que fue en esa primera carta, escrita hacia junio del 429, en la que mencionaba al patriarca constantinopolitano haber recibido una carta de Celestino, haciéndose con ello eco del apoyo encontrado.

---

43 SCHWARTZ: Cyrill. 5.

44 ACO, I, I, 1, 10-23. Scipioni, L.I.: *Nestorio e il concilio di Efeso*. Milano, 1974. 94.

45 Sobre los acusadores de Cirilo: Schwartz, Cyrill. Conocemos la autoridad de que gozaban los «papas» alejandrinos sobre la iglesia egipcia, por eso es probable relacionar la marcha de estos clérigos con el momento de la confusión, cuando las doctrinas nestorianas se infiltraban en medios monacales alejandrinos, antes de la intervención de Cirilo al respecto.

## **APROXIMACIÓN A LAS CONCEPCIONES MILITARISTA Y ANTIMILITARISTA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO**

F.J. CARCELÉN HERNÁNDEZ

### **RESUMEN**

La actitud de las instituciones eclesiásticas y de los primeros cristianos frente a los conflictos bélicos de su tiempo se enfrenta de forma clara con el mensaje de justicia y «paz» atribuidos a Cristo. Esta confrontación, el dualismo pacifismo-violencia, surgen de la tradición social y cultural del Imperio romano, por un lado, y del corpus ideológico de Jesús de Nazareth por otro.

**Palabras clave:** instituciones de la Iglesia, primeros cristianos, mensaje de justicia, Cristo, pacifismo, violencia, Jesús de Nazareth.

### **ABSTRACT**

The disposition of Church institutions and the early Christians towards the war conflicts or their time clearly clashes with the message of justice and «peace» which is attributed to Christ. This conflicting dichotomy —peace versus violence— rises partly from the social and cultural tradition of the Roman Empire, and partly from the ideological corpus of Jesus of Nazareth.

**Key words:** Church institutions, early Christians, message of justice, Christ, peace, violence, Jesus of Nazareth.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Historia de la Antigüedad y de la Cultura Escrita. Universidad de Valencia. Valencia 46071.



**Pacifismo y violencia. Violencia y pacifismo.** Da igual la manera en que enunciemos un binomio que encierra dos conceptos radicalmente opuestos —pero curiosamente incompresibles el uno sin el otro—, pues ambos no hacen sino reflejar dos actitudes indisolublemente vinculadas a una misma realidad: el género humano. Como producto de éste, la religión en general y el cristianismo en particular han dedicado páginas enteras de su historia a tratar de establecer en forma de incontestables códigos morales de sabor eminentemente sacro-santo, las pautas que debían regir el comportamiento de las sociedades humanas. En este sentido, la guerra y la paz —cara y cruz de la convivencia—, jugarían un papel relevante, pues sobre una y otra se edificaron enmarañadas disquisiciones teológicas y doctrinarias que, según el caso, se esgrimirían interesadamente desde el púlpito y la cátedra para ensalzar o denostar el uso y abuso que esas mismas sociedades hacían tanto de la primera como de la segunda. Por desgracia, la historiografía no se ha prodigado en exceso a la hora de indagar sobre la visión que los primitivos cristianos tenían de esa dualidad pacifismo-violencia que envolvía el curso de sus vidas, auténtico «sino» que precisamente nos ha servido de inspiración para trazar la línea argumental sobre la que girará el entramado expositivo de este artículo. Empleando un enfoque lo más crítico y desapasionado posible, intentaremos soslayar, en la medida de nuestras capacidades, la penumbra creada en derredor de una cuestión verdaderamente interesante que abriría uno de los debates más duraderos y polémicos de la historia del cristianismo.

En principio, la pregunta que cabría formularse afectaría al papel que desempeñaron la violencia y el pacifismo en la evolución del pensamiento cristiano durante su época más primigenia. Tomando como punto de referencia tal cuestión, podrían entreeverse con mayor facilidad las claves que explican tanto los posicionamientos militarista y antimilitarista claramente perceptibles en la teología cristiana bajo-imperial, como la actitud que en el seno del ejército tuvieron frente a la guerra los soldados ganados a esa fe.

Desde luego, puede resultar sorprendente que lo que hoy se ha convertido en un mensaje de comprensión, amor, paz y respeto que ha trascendido todas las barreras humanas y geográficas, fuera en sus orígenes una religión que se abstuviere de condenar la impetuosidad bélica que azoraba a la sociedad romana; es más, con el paso del tiempo y paradójicamente, esa doctrina estaría incluso dispuesta a aplicar tal violencia si era el caso, y sin tener el menor atisbo de miramiento por la suerte de la vidas humanas. Así, Agustín de Hipona, retomando premisas ciceronianas, aludió allá por el siglo IV d.C. a los conceptos de «guerra justa» y «guerra injusta»<sup>1</sup>. Estableciendo un corpus diferenciativo entre ambos, en último término, no hizo sino

---

1 Esta dualidad que posteriormente será perfeccionada y desarrollada por algunas de las más brillantes y despejadas mentes teológicas medievales, aparece en la obra *De civitate Dei*, elaborada entre los años 413 y 426 d.C. Sobre tal teoría, WESLER, A.G.: en «La cristiandad y los otros». La teoría medieval de la guerra santa y de la guerra justa» *Concilium*, XXIV, II, N° 220, Madrid, 1988, pp. 466-467, escribe «*San Agustín (354-430) llegó aún más lejos en la fusión del pensamiento romano y judeo-cristiano. A su juicio, la guerra era un medio lícito para restablecer la paz y la justicia violada y para castigar a los malvados. Cuando estos objetivos morales constituyen el móvil y, por tanto, la intención es recta (recta intentio), está justificada una acción bélica para vengar la injusticia (...). La responsabilidad moral de la guerra corresponde a la autoridad pública: el soldado cristiano ha de obedecer mientras lo mandado no se oponga expresamente a un mandamiento de Dios.*

*Este criterio amplía considerablemente la norma ciceroniana. No sólo la recuperación de bienes robados y la reparación de un mal padecido justifican una guerra, sino que, en la visión de Agustín, el mantenimiento y la defensa del orden moral y el castigo de los malvados como tales constituyen un fin aceptable de la misma. Combatir a los herejes y someter a los pueblos paganos por medio de la violencia son conductas moralmente justificadas, con tal que se proceda con recta intención. Esta visión introduce la situación veterotestamentaria en el Imperio Cristiano. Los*

avalara desde una perspectiva teológica cierto tipo de agresividad física, que la Iglesia emplearía en adelante contra todos aquellos enemigos de la fe de Cristo.

Parece ser que se ha convertido en todo un axioma historiográfico plenamente aceptado, afirmar que el cristianismo no sólo es fruto del Imperio romano sino que además no se puede entender sin él<sup>2</sup>. Pero lo que no se suele considerar ni tan frecuente ni tan rotundamente es que el cristianismo también fue producto de la violencia, y de ahí, el hecho de que en la trama doctrinaria que después acuña subyazca un pacifismo marcadamente ambiguo y desnaturalizado. En este sentido no se debe olvidar que el cristianismo surge en el marco de una tremenda conflictividad social y un exasperante fanatismo religioso, aderezado todo ello con un agresivo sentimiento nacionalista de tintes mesiánicos, que siempre buscó la manera de despojarse tanto del sofocante yugo romano como de otras pretéritas dominaciones no menos molestas<sup>3</sup>... Posteriormente florecería, entrando en expansión, gracias a la sensación de angustia y vacío espiritual que los avatares históricos depararían a los siglos bajo-imperiales. Reinando en éstos un sentimiento de desazón e indefensión hacia lo que el futuro podía traer —con ejércitos rebeldes, pestes, bagaudas, y bárbaros rondando a lo largo y ancho del Imperio—, el cristianismo actuará como un pañuelo que enjugará las lágrimas de muchos de los súbditos de Roma, ofreciéndoles una vida y un reino en los que creer aunque no fueran de este mundo<sup>4</sup>.

La violencia, fuera verbal o física, impregnará hasta la médula la institución eclesiástica que se constituye en la suprema realidad material del cristianismo. De hecho, desde el crepúsculo de la Antigüedad —en el que reina ya como religión exclusiva de un desvencijado Imperio— hasta los albores de la Contemporaneidad —en los que la Ilustración y el liberalismo decimonónico lanzarán demoledoras andanadas contra el cristianismo en general y la Iglesia católica en particular—, la Iglesia utilizará al servicio de sus intereses ese impulso negativo; y arropándolo

---

*enemigos de Dios son los enemigos del Imperio. Los cristianos están obligados a defender el reino o Imperio de Dios. Es evidente que entonces resulta fácil retorcer el argumento y presentar a los enemigos del Imperio como enemigos de Dios. La identificación del Imperio con el bien moral y la calificación de los adversarios como enemigos de Dios, sin derecho a la existencia, procuran una justificación moral a la guerra, porque la causa del Imperio se confunde con la de Dios. El Estado cristiano aprende a pensar en categorías veterotestamentarias. El nuevo pueblo de Dios toma las armas contra los malvados».*

También puede resultar interesante —en relación con esta cuestión que estamos tratando—, la consulta del breve artículo de PARRINDER, G.: en *The Encyclopedia of Religion* (Vol. 11), London, 1987, p. 222, en el que se aborda el binomio paz-guerra y su vinculación con el pensamiento agustiniano.

2 TEJA, R.: *El cristianismo primitivo en la sociedad romana (La historia en sus textos)*, Madrid, 1990, p. 17. Por su parte, SANTERO, J.M. y GASCÓ, F.: en *El cristianismo primitivo* (Tomo LVII de Historia del Mundo Antiguo), Madrid, 1990, pp. 7 y ss., indican sobre el particular que «el cristianismo de los primeros momentos no es, por supuesto, el fenómeno fundamental en la historia de los comienzos del Imperio romano, sino por el contrario, un fenómeno en principio marginal, muy localizado y poco importante, aunque posteriormente la expansión y desarrollo de su doctrina y la proliferación de sus adeptos terminará influyendo decisivamente en el rumbo histórico del Imperio romano»; añadiendo luego que «se trata de un fenómeno desarrollado en el marco del Imperio romano y, como tal, en absoluto ajeno a todas sus características: políticas, económicas, sociales, religiosas y culturales».

3 Sobre la evolución histórica de Palestina desde el asentamiento de las tribus judías hasta la dominación romana, es sumamente interesante el trabajo de GARCÍA IGLESIAS, L.: *El pueblo elegido* (Tomo IV de Historias del Viejo Mundo), Madrid, 1988. A través de él se pueden entrever las líneas maestras que explican tanto el carácter indómito del pueblo judío, como el hecho de que el territorio que ocuparan fuera uno de los más conflictivos y atormentados del mundo antiguo.

4 «Raras veces —escribe BROWN, P., en *El mundo en la Antigüedad tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*, Madrid 1989 (cd. original 1971), p. 80 —una pequeña minoría ha actuado con tanto éxito sobre las angustias de una sociedad como lo hicieron los cristianos».

con toda una parafernalia litúrgica y doctrinaria de ribetes místicos, aliada cuando no en pugna con los poderes mundanos, justificará ante los ojos de su Dios la variada serie de atropellos, guerras y atrocidades en las que la cátedra de San Pedro se vio directa o indirectamente implicada, y que vinieron dictadas las más de las veces por aspiraciones, deseos y ambiciones más terrenales que espirituales.

Cualquiera que se enfrasque en la, a veces, útil lectura de muchos de los versículos y pasajes que conforman el Nuevo Testamento, puede extraer el corpus ideológico y moral fundamental que integra y caracteriza el pensamiento que Jesús de Nazaret legó a sus seguidores. Englobándolo en un trasfondo milagrero sembrado de portentos y prodigios sin igual<sup>5</sup>, los cuatro evangelistas —por poner un ejemplo—, recogen todo un muestrario de sentencias y juicios que, atribuidos a Cristo, exponen con una claridad meridiana las opiniones que aquél tenía sobre los vicios y virtudes de su tiempo, vicios y virtudes que por otro lado aún comparte la civilización actual a pesar del tiempo transcurrido. En síntesis, el mensaje que transmitió virtualmente estaba impregnado por la esencia de un incommensurable sentimiento de amor, justicia, respeto, ...y paz, condenando en este sentido y con frecuencia los conflictos armados.

La guerra, quizá exageradamente fue definida por Contamine como todo un «fenómeno cultural» integrado por «un conjunto, a veces muy completo y rara vez unívoco, de condicionamientos jurídicos y morales»<sup>6</sup>. Harmand, que hace algo más de veinte años analizó las causas más inmediatas de la guerra, aludió en primer lugar a lo que llamaba «*le fait religieux*» y en el manifiesto que «*apoyándose en los héroes y semidioses, el hombre antiguo siente constantemente su presencia y sus exigencias en la cotidianidad de las guerras*»<sup>7</sup>. Bajo, nuestro parecer, tanto un historiador como otro se refieren en sus investigaciones al innegable aparato conceptual que va ligado a tales conflictos, y en el que la religiosidad y la moralidad —esferas que suelen interpenetrarse con frecuencia— tienen un papel destacado cuando no preponderante en el juego de las relaciones humanas, al proporcionar en última instancia un ligero barniz que respalda y justifica las belicosas acciones que se emprenden contra otros semejantes.

En el caso de la Sagradas Escrituras, auténtico lecho rocoso del que partirá toda la tradición cristiana posterior —tanto en su vertiente católica como protestante—, se percibe una marcada dualidad en el enfoque que se da al tema de la violencia guerrera, dualidad que no es sino lógico resultado de la articulación de la Biblia en el Antiguo y Nuevo Testamento. En el primero, incluso se convierte en una cuestión eminentemente religiosa<sup>8</sup>. Como ha escrito Wesler, aquélla presidiría «*el nacimiento de Israel como nación: por orden de Dios fueron aniquilados los enemigos y fue confiscada su tierra. Los relatos sobre la conducta de Josué, de Gedeón, de los Macabeos hablaban de guerras queridas y guiadas por Dios. Sus intervenciones violentas se justificaban por el hecho de que la guerra aparecía como emprendida por la autoridad de Dios*»<sup>9</sup>. Por el contrario en el Nuevo Testamento se rastrea un talante pacifista que no duda ni por un momento en condenar con tajantes diatribas toda violencia que altere o

---

5 La atribución de poderes milagrosos, sobrenaturales, taumatúrgicos, etc... a Jesús de Nazaret, es seguro resultado de la vasta producción literaria apologetica posterior, cuando las comunidades cristianas primitivas fueron difuminando a la realidad histórica de los hechos acontecidos.

6 *La guerra en la Edad Media*, Madrid, 1984 (ed. original 1980), p. 329.

7 *La guerra antigua (de Sumer à Rome)*, París, 1973, p. 57.

8 GROSS, H. et. alii: *Dizionario di Teologia biblica* (diretto da Johannes Bauer), Brescia, 1965, p. 654.

9 *op. cit.*, p. 465.

quiebre la inexcusable paz y mansedumbre que ha de reinar y regir el rebaño de Dios. Será el poder omnímodo de este último el encargado de hacer justicia (Ro. 13, 4), no debiendo de esgrimirse el mortal acero para castigar a los malvados e impíos, pues su uso sólo traerá la muerte para el que lo empuñe (Mt. 26, 52). El amor al prójimo que emana por todos sus poros los distintos pasajes de la narración bíblica, se extenderá incluso a los enemigos, pareciendo detectarse por parte de los cristianos una virtual renuncia a la violencia en sus relaciones cotidianas con el resto de la humanidad. Ajena primero al estado natural del hombre, achacada luego al pecado y la relajación de costumbres<sup>10</sup>, considerada después como «*principio de sufrimientos*», y finalmente comparada con la devastadora quinta plaga, la guerra emergerá ante los ojos y corazones de los seguidores de Jesús como el más preclaro indicio de que el fin había de llegar, recordándose al hombre en todo momento<sup>11</sup>.

A la luz de todo lo expuesto, no deja de ser contradictoria la existencia de determinados episodios en los que Cristo o sus apóstoles evitan formular unánimes condenas sobre la ocupación de los soldados, llegando incluso a referirse a la profesión de armas como algo normal y legítimo. Ejemplos desde luego no nos faltan: el Jesús que pondera la fe del centurión (Mt. 8, 5-13); el texto de los Hechos de los Apóstoles que alude al centurión Cornelio (Hch. 10); el Juan Bautista que recomienda a los soldados que no molesten a nadie, que no denunciasen en falso y se contentasen con su salario, de la misma forma que había prohibido a los publicanos que pidiesen más de lo establecido (Lc. 3, 14); o la epístola a los Hebreos que no presenta ningún juicio desfavorable a las salvajes luchas en las que se vieron envueltos las doce tribus de Israel (He. 11, 32-34).

Es muy posible, sin duda, que ésta sea la gran paradoja que, a los interesados en el cristianismo primitivo, nos ha traído el estudio de tan singular fenómeno histórico: lo curiosa y llamativa que puede parecer una religión, que por un lado condena rotundamente el uso criminal de la espada, y por otro, adopta una actitud más bien condescendiente y tolerante para con los soldados y guerreros de su tiempo. Para nosotros, será esta posición tan notoriamente ambigua, la que conformará el plano inclinado a través del cual el cristianismo llegará a ser una doctrina, si no favorable, al menos sí compatible con la violencia humana. Es por ello, por lo que no nos parece que haya esa tan evidente disparidad —de la que hablaba Zahn<sup>12</sup>— entre el pragmatismo posterior, y el comportamiento que el primitivo cristianismo tuvo en los siglos que siguieron al fundador y a sus más inmediatos acólitos.

Por otro lado, a pesar de la ambigüedad arriba reseñada, en los primeros tiempos se registraría un palmario sentimiento de rechazo a tal violencia, prohibiéndose al catecúmeno y al fiel matar, correr a enrolarse, y emplear el «*ius gladii*»<sup>13</sup>. No obstante, el armamento del soldado sirvió de inspiración a San Pablo para acuñar una temprana concepción místico-iconográfica articulada en torno al combate espiritual, concepción que será ampliamente espoleada por los primeros cristianos con el objeto de dar forma y sentido definitivos —utilizando una perspectiva enteramente simbólica, figurativa y un tanto poética— a una parte fundamental y ciertamente prioritaria de sus arreos ideológicos-doctrinarios: la guerra contra el pecado. Así, en la epístola

10 MOSCHETTI, A.M., et alii: *Enciclopedia Filosofica* (Tomo II), Venezia-Roma, 1957, col. 928.

11 GROOS, H.: *op. cit.*, p. 660.

12 «Guerra total y pacifismo absoluto» *Concilium*, XIX, II, Nº 184, Madrid, 1983, p. 50.

13 GIANNINI, A. et alii: *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (diretto de Angelo di Berardino), Vol. II, Roma, 1984. col. 1725.



a los Efesios (6, 10-20), el propio Pablo alude en un versículo a la llamada «*armadura de Dios*», compuesta por la coraza de la justicia, el yelmo de la salvación, la espada del Espíritu, y el Evangelio de la paz como calzado, «*porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes*» (6, 12).

Esta imagen maniquea de la guerra, concebida como algo que únicamente podía afectar a los abstractos senderos de una espiritualidad humana, que se debatía entre la gracia de Dios y el estigma condenatorio del maligno, se vio pronto alterada y mutada. Una de las razones prioritarias que explican ese cambio, está en relación con la lenta pero inexorable integración del cristianismo en el apartado estatal del Imperio romano a partir del siglo II. La recién fundada institución eclesiástica, sería en aquel momento consciente de la necesidad de adaptarse al marco político, social y económico impuesto por una Roma que se encontraba entonces en el pináculo de su poder. A su vez, esa necesidad, conllevará renunciar a algunos de los postulados del original fondo religioso-conceptual, en el que hundía sus cimientos un cristianismo que ya había demostrado tener unas ideas más que confusas y arbitrarias respecto al tema de la violencia y la guerra. Así, la Iglesia, aprovechándose por un lado de la característica ambigüedad reinante en la mesiánica predicación de Jesús, y situándose por otro, por encima de las fanáticas proclamas montanistas contrarias a la milicia, empezó en ese siglo a tolerar y aceptar la participación de los cristianos en las legiones, para posteriormente ensalzar, ponderar y potenciar una mayor integración de los mismos en la maquinaria militar en el preciso momento en el que ésta —totalmente ganada a Dios y a la Cruz— defendía, allá por el siglo IV, los intereses de los llamados emperadores cristianos.

Creemos que sería convenientes detenernos en el fenómeno montanista, debido a la notorias y significativas implicaciones que tendrá respecto al tema de la guerra, pues adoptará una postura que se desmarca totalmente del esquema prescrito por la ortodoxia cristiana, entrando en abierta contradicción, cuando no oposición, con la misma. Ciertamente, el montanismo, el gnosticismo y el marcionismo, constituirán las primeras astillas heréticas que a causa de licenciosas y atrevidas interpretaciones doctrinarias, saltarán de aquel mensaje aparentemente pétreo, inamovible e incuestionable que Jesús legó. Junto con el arrianismo y el donatismo doscientos años después, evidenciarán un talante marcadamente contestatario que mantuvo en jaque a la Iglesia durante sus primeros siglos de existencia, obligándola a construir una estricta concepción teológica que no admitiría distorsionadas valoraciones o sesgadas lecturas, siendo defendida tanto con la fuerza de la palabra como con la violencia de la espada.

Surgido en un zona de Asia desde la que las atalayas romanas oteaban los atormentados y vastos horizontes de un continente en plena ebullición político-espiritual, el montanismo, como movimiento fundamentalmente religioso en absoluto ajeno a la carga conceptual mesiánica implícita en el cristianismo, en algunos aspectos no supondrá una desviación del mismo, pues retomó ciertos principios y postulados presentes en la original predicación de Jesús —renuncia a la violencia física y por tanto a participar en cualquier ejército— que, como vimos, la propia Iglesia había adulterado por voluntad propia para acomodarse mejor al armazón político imperial en el que se estaba enquistando.

El montanismo —en gran parte por los prejuicios antirromanos y antiestatales de los que estaba dotado—, prohibió a los cristianos el desempeño de los cargos públicos y la incorporación en la milicia en el preciso momento en que se hacía más patente y necesaria la solidaridad

entre todos los súbditos del Imperio por las dramáticas dificultades por las que éste pasaba<sup>14</sup>. La primera y principal consecuencia que tal actitud deparó, sería un significativo cambio en la valoración que el gobierno romano había tenido hasta ese momento de las comunidades cristianas, haciéndose éstas a partir de entonces políticamente sospechosas<sup>15</sup>. Pero aún habría otra consecuencia más de capital importancia, pues si bien es cierto que la Iglesia y la inmensa mayoría de los cristianos se esforzaron por desentenderse de tales opiniones para escapar de las iras del Estado —vertiendo así toda clase de condenas contra lo que consideraban como una execrable secta rigorista—, no lo es menos que las futuras actitudes antimilitaristas preconstantinianas enraizadas en la mentalidad de una minúscula parte de la intelectualidad cristiana, tendrán un indiscutible punto de partida en la propia doctrina alumbrada por Montano de Frigia, independientemente de que algunos de aquellos brillantes escritores, pensadores o teólogos influidos por tal herejía fueran o no acérrimos seguidores de la misma<sup>16</sup>.

El principio de *«pugnare mihi non licet»*, prendió con fuerza en autores de la talla de Tertuliano —convertido al montanismo—, Orígenes, Minucio Félix, Cipriano, Lactancio,...<sup>17</sup>. Encuadradas sus obras en el siglo III, en todas ellas subyacerá un mensaje antibelicista —en ocasiones vehemente y en otras visceral— pergeñado muchas veces desde concepciones un tanto apocalípticas y tenebrosas. Así, la guerra sería presentada como el más abyecto de los sacrilegios que podía cometer un cristiano, como un homicidio a gran escala que legalizado por la autoridad oficial dejaba una huella indeleble en el espíritu humano, fatal baldón que ni siquiera podía ser expiado recurriendo a expedientes tan draconianos como el martirio. Además, con frecuencia también tendió a asociarse el servicio militar con las prácticas idolátricas con las que se exaltaban y reverenciaban las figuras del emperador y las divinidades antes o después de entrar en batalla. Se mezclaba por tanto *«el rechazo general de la guerra y la creencia de que no es lícito a los emperadores formar parte del ejército de un estado pagano, ya que ello implicaría luchar bajo los estandartes de los dioses paganos»*<sup>18</sup>. Sin embargo, con el transcurso de los años ese vilipendiado culto imperial se vaciaría paulatinamente de su primitiva carga religiosa, asumiendo un significado de pura lealtad política. En la medida en que todos fueron tomando clara conciencia de esta transformación, también los cristianos redujeron su oposición

14 Los años centrales del siglo II d.C. fueron especialmente problemáticos para Roma en lo que se refiere a la política exterior. Revueltas —Egipto (152, 153, 172, 173,...), Britania (154, 155,...)—, guerras —Mesopotamia (161, 165, 166,...), el Danubio (167, 171, 174,...)—, y disturbios en otros muchos lugares donde la autoridad imperial era abiertamente desafiada, forzaron a las tropas a combatir duramente, alternándose las victorias con las derrotas, y obligando a realizar nuevas levadas para suplir la sangría que tales campañas generaba.

15 SORDI, M.: *Los cristianos y el Imperio romano*, Madrid, 1988 (ed. original 1986), pp. 75-76.

16 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.: «Los cristianos contra la Milicia Imperial. La objeción de conciencia en el cristianismo primitivo» *Historia 16*, N° 154, Madrid, 1989, pp. 68-76. El prolífico profesor Blázquez retoma, expone y matiza en el curso de este artículo los argumentos ya clásicos que E. Gabba, apoyándose en un estudio exhaustivo de la obra *De Corona* de Tertuliano, esgrimió sobre el origen del pacifismo cristiano y su más que posible vinculación con la desviación montanista.

17 Pero no es menos cierto que la postura de tales figuras de la primigenia teología cristiana no deja de ser contradictoria, pues si bien se oponen a la lucha armada por considerar que su fin no es sino provocar el sojuzgamiento y muerte del hombre —al que consideran un animal sagrado—, también se muestran luego a favor de aquella cuando se hace en nombre de Dios y bajo la bandera de los emperadores cristianos. Por este camino llegará la Iglesia a introducir en el siglo IV la costumbre de pedir en sus oraciones por el ejército, siendo a partir de entonces el servicio de armas totalmente lícito para toda cristiano que se preciase de su condición de soldado de Dios.

18 RUETHER, R.R.: «Guerra y paz en la tradición cristiana» *Concilium*, XXIV, Y, N° 215, Madrid, 1988, p. 30.

hacia palabras y actos que, en el pasado, habían sido considerados como expresiones del tal culto pagano<sup>19</sup>.

La polémica, discutida y controvertida conversión de Constantino, imposible de entender sin tener en cuenta el terrible marco de las guerras civiles que enfrentaron a los tetrarcas y que hipotecaron violentamente el futuro del Imperio, erradicaría de los rostros de los cristianos cualquier clase de aspaviento o expresión mohína al servicio de armas. Adoptando como emblema militar la sagrada imagen de la vera cruz, aquél que se consideraba como obispo y decimotercer apóstol de Jesús, «había vuelto la espalda a esos rudos filisteos que hacía poco habían atacado a la Iglesia», provocando con su decisión el «gran deshielo de principios del siglo IV: un mundo civil completamente restaurado, tanto pagano como cristiano (que) se agolpaba alrededor del emperador»<sup>20</sup>. Sin embargo, «la cristianización del Imperio —escribía el profesor Bajo— no fue el resultado de una conversión individual (aunque se trate del Emperador), sino la cristalización de un proceso que implicaba a la mayoría de sus súbditos y cuyos orígenes últimos se situarían a finales de la República, coincidiendo con el comienzo de las crisis de la religión pagana y cuyos orígenes más inmediatos se encontrarían en las corrientes monoteístas que se extendieron por todo el Imperio en los siglos II-III»<sup>21</sup>. Posteriormente, Constantínidas y Valentinianos, con el martillo de la intransigencia y el cincel del rigorismo doctrinario, esculpirán en un Imperio lacerado por interminables querellas cristológicas el tortuoso sendero por el que el cristianismo acabó imponiéndose como única, exclusiva e indiscutible religión oficial del Estado. Fue así como la institución eclesiástica, aliada en adelante con el poder temporal, se convirtió a mediados del siglo IV en una *ecclesia triumphans*<sup>22</sup>, sellándose de forma definitiva una relación en la que la mitra papal sería la gran albacea y heredera de esa aura de soberbia, magnificencia y majestuosidad que durante siglos había impregnado todos los poros de la púrpura imperial.

En honor a la verdad, el trasfondo histórico que presidió tal encumbramiento fue un tanto desolador, cargado de miseria, violencia y una inconmensurable sensación de pesar. En el marco de un Imperio ganado por el cristianismo, la atomización política y el afán de poder, pondrán a los fieles en la dolorosa tesitura de derramar o no la sangre ajena. Y será precisamente entonces, cuando dos de la más preclaras y cultivadas mentes de la Iglesia antigua —Agustín de Hipona y Ambrosio de Milán—, auténticos arquitectos de alambicadas conceptuales teológi-

19 SORDI, M.: *op. cit.*, p. 165.

20 BROWN, P.: *op. cit.*, pp. 105-106.

21 Constantino y sus sucesores. *La conversión del Imperio* (Tomo LIX de Historia del Mundo Antiguo), Madrid, 1990, p. 20.

22 MAIER, F.G.: en *Las transformaciones del mundo mediterráneo*, Madrid, 1987<sup>12</sup> (ed. original 1968), p. 55, nos proporciona las claves fundamentales que contribuirían a esclarecer el éxito del cristianismo, y, por ende, el de la Iglesia: «(el cristianismo) era superior a las sutilezas esotéricas del neoplatonismo o a la confusión sincretista de algunas religiones de misterios, por su claro monoteísmo, basado en una revelación transmitida por escrito y en un creciente cuerpo dogmático cada vez más sólido. Junto a ello, la promesa de una resurrección del cuerpo puede haber tenido un atractivo especial; tampoco debe subestimarse la influencia de una jerarquía culta. Evidentemente, por encima de esto, la nueva fe debió poseer una particular fuerza de convicción, racionalmente inexplicable». Para más información sobre el tema, véase DODDS, E.R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia (Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino)*, Madrid, 1975 (ed. original 1968), pp. 173 y ss. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.: *El nacimiento del cristianismo* (Nº 16 de Historia Universal Antigua), Madrid, 1990, p. 148.

cas destinadas a prevalecer en el medievo, elaborarán un verdadero encofrado doctrinal con el que apoyar, respaldar y justificar toda clase de acción violenta o belicosa. Como ha escrito Zahn «*si en otro tiempo se había llegado incluso a la negación del juramento imperial, como consecuencia del rechazo del servicio de armas, tal preocupación desapareció para dar lugar a la obligación de obedecer a la legítima autoridad, encarnada en personas oficialmente cristianas. Los funcionarios espirituales (...) se mantenían normalmente (...) alejados de toda efusión de sangre y de la violencia de la guerra, pero los simples fieles, que no podían ampararse en este especial rango o vocación, tenían que soportar el ridículo, el ostracismo y cosas peores si no estaban dispuestos a cumplir los deberes que se les imponían*»<sup>23</sup>. Al socaire de lo expuesto, se evidencia un hecho incontestable para nosotros: la Iglesia del siglo IV se desliga de gran parte de los postulados pacifistas presentes en el Nuevo Testamento, para dar mayor resalte y preeminencia a la carga argumental del Antiguo, donde la violencia, la intransigencia y el más absoluto de los mesianismos estaban a la orden del día. Los preceptos evangélicos de «*Amad a los enemigos, haced bien a los que os odian*» (Mt. 5, 44; Luc. 6, 27-35) o «*A quien te hiera en la mejilla, preséntale también la otra*» (Mc. 6, 29), serán relegados a un plano secundario pues «*no podían ser norma pública de conducta para la autoridad civil cuando el pueblo era atacado desde fuera y se veía violentamente amenazado en su seguridad*»<sup>24</sup>. Ya no habrá cabida en adelante para aquellas ideas de talante conciliador y pacificador defendidas en otro tiempo por Orígenes o Tertuliano. Poniéndose la fuerza guerrera tras la virtud<sup>25</sup>, se defenderán las luchas llevadas a cabo para proteger a la patria y a la sociedad frente a los bárbaros y los bandidos<sup>26</sup>. El desertor será condenado<sup>27</sup>, siendo proclamada la muerte de un enemigo en combate justo, como un acto digno del mayor y más absoluto encomio posible. De esta forma, al acto digno del mayor y más absoluto encomio posible. De esta forma, al despuntar el siglo V, la cristianización del ejército se había realizado ya de forma oficial, proclamando entonces Teodosio II un edicto que excluiría del servicio militar a todos los que aún practicasen los ritos paganos<sup>28</sup>.

Con el decreto mencionado, llegamos en efecto al punto final de un proceso que haría de un ejército enteramente pagano rendido a la majestad divina del emperador, una milicia exclusivamente cristiana entregada de manera plena a la adoración de un combativo Dios. La victoriosa águila romana que en otros tiempos había coronado los orgullosos estandartes de las legiones, paseando la henchida soberbia de una grandeza imperial aparentemente imbatible, fue sustituida por el humilde pero no menos excelso lábaro en el que estaban toscamente talladas y entrelazadas las dos iniciales de la palabra griega Christos. Sin lugar a dudas se trató de todo un cambio iconográfico, que no hizo sino evidenciar la mutación operada en la mentalidad colectiva de una sociedad anegada por una auténtica revolución que resquebrajaría el código espiritual por el que aquélla misma se regió durante siglos.

Pero, ¿cuándo comienza ese proceso que altera el fondo ideológico-religioso en el que nadaba el ejército romano?, ¿en qué momento se rastrea la presencia de los primeros cristianos

23 *Op. cit.*, p. 52.

24 WESLER, A.G.: *op. cit.*, p. 464.

25 S. AMBROSIO DE MILÁN: *De officiis ministrorum*, I, 129.

26 *Ibid.*, I, 27.

27 En concreto en el canon tercero del Concilio de Arlés, reunido en el 353 durante el gobierno del emperador Constancio.

28 CONTAMINE: *op. cit.*, p. 332.



en las legiones?, ¿qué pautas de comportamiento normalmente siguieron al integrarse en el aparato militar? Como indicaba Fontaine, el problema de la milicia y la actitud de los cristianos «*debe plantearse cuidadosamente por generaciones, por regiones (...), en función de la situación social del ejército y del papel preponderante que desempeña en todas las actividades en las que tiende a suplantar a los civiles de forma creciente a medida que nos acercamos al Bajo Imperio*»<sup>29</sup>. Se ha dicho por otra parte, que la llamaba «*militia Christi*» sólo sería una fuerza de carácter netamente espiritual hasta el siglo IV, momento en el que se convirtió, de la mano de Constantino, en un verdadero ejército en el sentido ordinario y estricto del término. Siguiendo esta línea argumental, la Iglesia, antes de permitir plenamente la integración de sus miembros en el seno de la estructura militar romana, durante sus tres primeros siglos de existencia sólo se limitaría a emplear analogías referentes al ejército para describir el género de vida que llevaban los cristianos, manteniendo en todo momento un talante pacifista opuesto a toda conflagración. Así, en virtud de tales similitudes situadas en un plano eminentemente inmaterial, todos los cristianos serían soldados del ejército de Dios, lucharían por su causa recibiendo los premios y honores sólo de Él, los herejes serían considerados desertores,... resultando ser Jesús el comandante en jefe del ejército cristiano y su suprema inspiración<sup>30</sup>. Desde esta perspectiva, el combate enfrentaría a los seguidores de Dios no contra seres mortales de carne y hueso, sino contra toda una pléyade de demonios provenientes de la más profundas oscuridades de la tierra, que esgrimiendo como arma la tentación, llevaban directamente a la humanidad al pecado. Sólo la fuerza de la palabra y el ejemplo podían contrarrestar tal amenaza, concediéndole al cristiano la victoria definitiva, y por ende, la salvación eterna.

Sin embargo, la realidad marchó por otros derroteros bien diferentes —mucho más materiales y prosaicos sin lugar a dudas—, implicándose los cristianos en el servicio de armas en fecha relativamente temprana. De hecho, entre el último tercio del siglo II y principios del siglo III comienza a detectarse su presencia en los ejércitos imperiales. Como parte integrante de los mismos, participarán activamente en las constantes guerras del período, llegándose incluso a destacar en los campos de batalla por el empuje, la valentía y audacia con las que duramente combatieron. Será en concreto durante el gobierno del belicoso Marco Aurelio, cuando las fuentes cristianas y paganas aluden a un número no determinado de cristianos en la legión XII Fulminata, fuerza que formaba parte del dispositivo ofensivo desplegado en el curso de la guerra germánica del 171-174<sup>31</sup>. A partir de entonces, y aunque es totalmente imposible establecer estadísticas ni siquiera generales del número de cristianos implicados en las violencias militares del momento, hay un hecho evidente: cada vez eran más los que encontraban en el

29 «Los cristianos y el servicio militar en la Antigüedad» *Concilium*, I, III, N° 7, Madrid, 1965, pp. 130-131.

30 Véase HELGELAND, J.: «Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine» *ANRW*, II, 23.1, Berlín, 1979, pp. 724 y ss. En este extenso artículo que supera el centenar de páginas, el autor comienza en su introducción realizando un estado de la cuestión sobre el tema. Recabando una extensa producción historiográfica en la que se incluyen autores tan reputados como H. Leclercq, A. Harnack, A. Bigelmaier, J. Moffat, H. von Campenhausen, y un largo etcétera, se limita simplemente a exponer los puntos de vista que éstos manejaron en sus obras, absteniéndose en todo momento de efectuar precisión personal alguna acerca de las mismas.

31 Durante tal conflicto, la mencionada legión se vio implicada en un hecho de tintes milagrosos y legendarios que Eusebio de Cesarea recoge en su *Historia Eclesiástica* (V, 1-6), aludiendo tanto a lo sucedido como al testimonio de algunos coetáneos. Acerca de los problemas y replanteamientos historiográficos efectuados sobre ese acontecimiento, véase el punto —Legio XII Fulminata. The Thunderin Legion. que el citado J. Helgeland le dedica en el artículo arriba mencionado, pp. 766-773.

ejército y en la profesión de soldado un modo de vida digno y aceptable. A este respecto, Swift señala que «el aumento de cristianos en el servicio militar durante la segunda mitad del tercer siglo es claramente evidente por el hecho de que Diocleciano los hizo objeto de su primera persecución», añadiendo luego que «las voces pacíficas de hombres como Tertuliano, Orígenes y Lactancia no parecieron ser obstáculo alguno para los oídos de la comunidad cristiana»<sup>32</sup>. Sin embargo, habría algunas excepciones en este panorama. Se trató ciertamente de casos muy aislados, en concreto, de determinados soldados y oficiales de baja graduación que aludiendo a su condición de cristianos, manifestarían serias objeciones a algunas de las prácticas castrenses incompatibles, según ellos, con sus creencias. Parapetándose entonces en toda una panoplia de argumentos de tinte confesional, con más pena que gloria tratarán de justificar, ante las poco escrupulosas autoridades romanas, la actitud rebelde y contestataria adoptada. Ni que decir tiene que como castigo se les aplicó un ejemplar correctivo que tendría como supremo objeto arrancar de raíz unas actitudes, que —entendidas como indignas e impropias de un soldado imperial—, con su reiteración podrían resultar nocivas por un lado para la moral y cohesión de la tropa, y por otro, para la pleitesia que esta última debía guardar al divino emperador.

En este sentido, el profesor Blázquez utilizó el concepto de «objección de conciencia», en un artículo publicado hace algunos años, para definir el talante poco o nada receptivo que ciertos miembros de la comunidad cristiana manifestaron hacia la milicia imperial<sup>33</sup>. Ahora bien, creemos que se hace necesario establecer una pequeña aunque importante matización que aquél no efectuó. Pues, la «objección de conciencia» en la Antigüedad, no sólo podía estar explicada por los profundos sentimientos religiosos que impregnaban a unos hombres en exceso escrupulosos y decididos a seguir al pie de la letra los preceptos establecidos por su Dios, sino también por el hecho de que el ingreso en un ejército totalmente pagano, suponía entrar al servicio de toda una turbamulta de divinidades y símbolos sin sentido ni significado alguno para los cristianos; en esta situación, morir matando con la conciencia intranquila por lo que se consideraba una vil felonía al mensaje de Cristo, podía ser una fácil manera de catapultarse al pecado y de ahí al infierno y la condenación eterna. Y no por el hecho de que matar —como hoy pudiera pensarse— fuera en sí algo contrario u opuesto a un hipotético código moral o ético existente entre los militares, sino simple y llanamente porque entraba en directa contradicción con una religiosidad que hacía del «no matarás» uno de sus postulados fundamentales. No obstante, cuando bajo la férula de Constantino y Teodosio —en el último siglo de esplendor del Imperio romano—, el cristianismo se convierte primero en religión lícita (Edicto de Milán en el 313), y luego exclusiva (Edicto de Tesalónica en el 380), la situación cambiará radicalmente, pues la Iglesia construirá toda una trabazón argumental basada en supuestos teológicos y doctrinarios que harán de los soldados auténticos «*milites Christi*». En adelante, ya no importará la sangre enemiga derramada, y el hecho de verterla no conllevará los temidos y apocalípticos castigos divinos que, como una espada de Damocles, habían atormentado y pesado sobre la conciencia de una pequeña parte de la soldadesca cristiana en los tiempos pretéritos. Pues, a fin de cuentas, a partir de entonces habría guerras que serían consideradas como «justas», y en las que se combatiría a la sombra de la cruz.

32 «War and the Christian Conscience I. The early years» *ANRW*, II, 23.1, Berlín, 1979, pp. 861 y ss.

33 «Los cristianos contra la milicia imperial. La objeción de conciencia en el cristianismo primitivo», p. 68.

Pero, ¿qué coordenadas espirituales en concreto regían y vertebraban el variopinto universo confesional del ejército? En 1978, Helgeland y Birley publicaron sendos artículos<sup>34</sup> referentes al tema, estudiando desde una rica y amplia perspectiva —que incluía no pocos testimonios epigráficos— los enrevesados senderos por los que transcurrieron las inclinaciones religiosas de la milicia imperial, tanto en su vertiente pagana como en su vertiente cristiana. Fuertemente penetradas por la superstición, la tropa sería permeable a todo tipo de cultos —fueran o no oficiales—, constituyéndose con ellos una «*complicada cosmología en la que todo elemento natural y sobrenatural tenía su lugar*»<sup>35</sup>. Los ritos, tradiciones y símbolos ligados a aquellas creencias, hábilmente explotados —cuando no alterados o disfrazados en su sentido original— por los jefes del ejército, canalizarían muchas veces la bravura de la soldadesca. «*Puede ser cierto, por ejemplo, que los comandantes manipulasen las profecías en las prácticas adivinatorias, para hacer aparecer un momento como favorable a la acción militar (...) refrenando además a las tropas más ansiosas por entrar en batalla hasta que se diera el instante más estratégicamente oportuno. Incluso el comandante podía haber usado la religión para sus propios fines...*»<sup>36</sup>.

Los cristianos no lograrían substraerse de tal panorama, siendo su presencia desde el principio plenamente aceptada y tolerada dentro del ejército, siempre y cuando, eso sí, «*no alterasen la tranquilidad de la sociedad o promoviesen aquello que los romanos juzgaban como inmoral*»<sup>37</sup>. Sus cultos privados y prácticas religiosas —perfectamente complementadas por regla general con la obediencia debida al emperador y a las inveteradas divinidades oficiales—, en un primer momento no parecieron despertar demasiados recelo en la milicia. Ya que, el cristianismo, era o parecía ser uno más de tantos otros inofensivos grupúsculos sectarios que se habían ganado un espacio nimio y limitado en el seno de la politeísta mentalidad legionaria, alcanzando con el tiempo cargos de cierta trascendencia en la jerarquía.

Posteriormente, entre las batallas que los cristianos tendrían que librar contra el paganismo, el martirio, jugará un papel de destacada relevancia; pues formó parte del banquete espiritual del que viviría la futura tradición eclesiástica, tradición que fue modelada con la sangre y el sufrimiento de seres supuestamente masacrados por sus creencias.

La segunda mitad del siglo III y el primer cuarto del siguiente, constituirían el arco temporal en el que se inscribieron los llamados martirios militares, aunque en honor a la verdad es justo precisar que nos movemos en un terreno excesivamente lábil a la hora de estudiarlos, valorarlos y calibrarlos en su adecuada dimensión, pues la información que de algunos de ellos tenemos, raya más en la leyenda que en la fría y cruda realidad histórica. En este sentido, no son pocos los anacronismos cronológicos o geográficos y las interpolaciones posteriores, que nos encontramos en episodios dotados de ciertos rasgos de carácter propagandístico cuando no victimista. En esa línea —como ejemplos—, podemos citar en primer lugar el martirio de la legión tebana, supuestamente acaecido en Suiza en el 286 durante el enfrentamiento que Diocleciano sostuvo con los bagaudas, y en segundo, la masacre ordenada en Capadocia contra parte de la legión XII Fulminata en el curso de la guerra civil que desde el 320 oponía abiertamente a Licinio y

34 Respectivamente son «Roman Army Religion» y «The Religion of the Roman Army» ANRW, II, 16.2, Berlín, pp. 1470-1505 y pp. 1506-1541.

35 HELGELAND, J.: *Ibid.*, p. 1471.

36 *Ibid.*: pp. 1470-1471.

37 *Ibid.*: p. 1496.

Constantino por el control absoluto del aparato estatal. Ambos sucesos, serían posteriormente ponderados por la Iglesia<sup>38</sup>, formando parte indiscutible de todo ese melodramático acervo que tanta impronta ejerció en buena parte de los presupuestos iconográficos renacentistas y barrocos. Así, la idea que hoy puede sugerirnos el término «martirio» —excesivamente mitificado tanto en su vertiente civil como militar—, se aproxima más a las desgarradoras imágenes presentes en algunos de los lienzos que ornán nuestros museos, que con lo que verdaderamente sucedió en la antigua Roma.

En aras del mayor rigor histórico posible, no podemos hablar ni de brutales torturas ni de sufrimientos largos e intensos, como la tradición posterior nos ha transmitido. De hecho, los tan celeberrimos martirios militares, con frecuencia no fueron sino simples ejecuciones sumarias, muchas veces precedidas por una breve estancia en una celda, desagradable experiencia con la que se pretendía hacer reflexionar al reo para que mudase tanto de opinión como de conducta. La negativa a tales peticiones siempre traía como consecuencia la aplicación de la pena capital, que se hacía sin miramientos de ningún tipo.

Las motivaciones que empujaban al poder romano a actuar de manera tan contundente con los llamados mártires militares, casi nunca obedecieron a cuestiones vinculadas con la religión o las creencias que aquéllos tenían, sino a causas de contenido más prosaico que espiritual. Pues en el fondo, para Roma, no se trató de un problema de incompatibilidad confesional, sino de rebeldía al severo código de disciplina castrense<sup>39</sup>. Las negativas a servir en ningún ejército, a portar armas, a adorar al emperador, o a sacrificar a dioses considerados como «*ídolos sordos y mudos*», quedarían plenamente justificadas amparándose los cristianos en su condición de «*milites Christi*». «*Mi milicia está junto a mi Señor. No puedo servir a este mundo*»<sup>40</sup>, o «*arrojé (las armas) porque no era digno que un cristiano militara en la milicia de este mundo; un cristiano sirve a su Señor, Cristo*»<sup>41</sup>, son sólo una parte de la vehemente artillería argumental esgrimida ante unas autoridades que se esforzaron por hacer entrar en razón a tales soldados, alentándolos para que rehusasen de unos planteamientos que atentaban directamente contra la cohesión de un ejército considerado como salvaguarda y piedra angular del orden imperial.

La posterior tradición cristiana, legará la identidad de algunos de aquellos pocos legionarios que pagaron con su sangre por las osadas e irreverentes objeciones manifestadas en contra del aparato militar. En la actualidad, resultaría un improbable e inútil ejercicio tratar de deslindar la historia del mito, pues este último ha acabado por envolver en demasía la cuestión, mezclando peligrosamente veracidad y ficción al ofrecernos un espectáculo de heroísmo religioso-moral con ribetes de santidad. Maximiliano, Julio, Marcelo, Marino,... son quizás los mártires más conocidos y alabados por la Iglesia primitiva. Emeterio y Sebastián —entre otros—, se situarían en un plano un tanto distinto<sup>42</sup>. Los 6.600 de la legión tebana —con Mauricio como comandante

38 «Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine», pp. 774 y ss.

39 Véase KERESZTES, P.: «The Imperial Roman Government and the Christian Church II. From Gallienus to the great persecution» *ANRW*, II, 23.1, Berlín, 1979, p. 377.

40 *Passio Maximiliani* II, en SÁNCHEZ SALOR, E.: ed., *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid, 1986, p. 408.

41 *Passio Marcelli* II, en *Ibid.*, p. 410.

42 Aunque han sido considerados también como mártires militares, sus ejecuciones respondieron a otras causas. Según la tradición, el primero —que era soldado— fue martirizado por su condición de cristiano en Calahorra (aproximadamente en el 300) cuando arreció la persecución impulsada por Diocleciano; el segundo —jefe de la guardia pretoriana— fue asaeteado y luego apaleado en Roma (alrededor del 288) por difundir la doctrina de Jesús y proteger a los cristianos perseguidos.



en jefe— y los 40 de la legión XII Fulminata, formarían más parte de la leyenda, pues los problemas que han planteado han sido de tal magnitud, que hoy muchos estudiosos<sup>43</sup> ponen en tela de juicio su validez histórica. De hecho, creemos que tales «matanzas» serían más una maniobra propagandística que otra cosa, maniobra con la que en la posteridad se pretendería exaltar el sufrimiento de los cristianos ante la canalla pagana, como manera de justificar el acto de traición que cometería la Iglesia con respecto al Imperio, al que abandonó a su suerte cuando éste comenzó a desplomarse en el siglo V<sup>44</sup>.

Por otro lado, no es menos cierto que los mártires reseñados arriba también han supuesto problemas de cierto calibre para la historiografía, pues al abordarlos se destacan ciertas contradicciones, incongruencias y lamentables lagunas, fruto de las ambivalentes y fragmentarias fuentes con las que contamos para su tratamiento. Éstas, aparte de detalles anecdóticos y circunstanciales, nos proporcionan datos aproximativos tanto de los años como de los lugares en los que tuvieron lugar tan luctuosos sucesos. Pretender acrisolar tal corpus informativo, supondría una ingrata y tediosa labor que no haría sino llevar nuestras investigaciones a un punto muerto, pues fuera de las actas eclesiásticas son escasas las noticias que tenemos para poder emprender estudios comparativos que clarifiquen un asunto tan nebulosamente desvirtuado por la tradición. Sólo podemos limitarnos a ofrecer la secuencia geográfica y cronológica en la que se inscriben las ejecuciones indicadas, así como algunos datos de tipo accesorio que ayuden a establecernos un esquema mental en el que englobar las líneas maestras de lo sucedido. Ordenados de mayor a menor antigüedad, esta sería la lista de mártires militares más conocidos, acompañada de los lugares en los que supuestamente fueron ajusticiados: Marino (Palestina - 260/261), Maximiliano (Mauritania Caesarensis - 295), Marcelo (Mauritania Tingitana - 298), Julio (Mesia inferior - 303), Dasio (Mesia inferior - 303), Tipasio (Mauritania Caesarensis - 304).

Todos ellos tenían en común, aparte de las motivaciones que les empujaron —que respondieron como ya indicamos a planteamientos de tipo religioso y no moral o ético—, el ser hasta ese momento soldados disciplinados, con cierto grado de veteranía, e incluso aplaudidos y recompensados con prebendas jerárquicas por su superiores y comandantes. No se trató, por tanto, ni de marginados ni de desplazados, sino de gentes que parecían estar bien integradas en la milicia y que aparentemente habían sabido compaginar sus particulares creencias con las oficiales.

¿Qué fue entonces lo que pasó?, ¿qué les hizo cambiar de opinión?, ¿qué alteró una trayectoria hasta entonces envidiable en algunos casos?, ¿por qué fueron sólo unos pocos los que renegaron? Creemos que para explicar la mutación que se opera en el talante de estos soldados, de entrada se hace necesario descartar algunas variables: en primer lugar, no pensamos en absoluto que se pueda hablar de cobardía, pues esos cristianos tenían cumplida experiencia en los campos de batalla, y algunos de ellos eran distinguidos veteranos —como Julio que contaba con 27 años de servicio— curtidos en mil y una lizas. Tampoco, en segundo lugar,

---

43 Véase HELGELAND, J.: *op. cit.*, y KERESZTES, P.: *op. cit.*

44 Personalidades tan señeras de la intelectualidad cristiana como Salviano, Orosio, Agustín o Jerónimo, a tenor de los acontecimientos que se produjeron —derrota de Adrianópolis (378), saqueo de Roma (410),...—, tenderían puentes a unos príncipes bárbaros impregnados en mayor o menor medida por la romanidad, comenzando de esa manera a desligarse de la suerte material del Imperio. Sin embargo, el programa ideológico-político que éste representaba, sería conservado por la Iglesia en los siglos medievales. Y a aquél, precisamente mirarían las dinastías Carolingia, Otónida y Staufen, en busca de la panoplia argumental con la que respaldar sus pretensiones universalistas.

consideramos que pueda responder tal cambio al anteriormente referido influido montanista. Éste, en todo caso, fue responsable de ciertas actitudes pacifistas y antimilitaristas claramente perceptibles en algunos de los posteriores teólogos cristianos<sup>45</sup>, pero el nexa entre tales postulados y la milicia es un tanto difícil de establecer, porque por un lado no creemos que la soldadesca se entregase en sus escasísimas horas de asueto a la lectura o discusión de intrincadas disquisiciones doctrinarias, y por otro, aunque llegaran a sus oídos tales ideas, ¿por qué en la parca información de la que disponemos acerca de los procesos emprendidos contra los mártires militares, no se reflejan las actitudes milenaristas implícitas a la herejía montanista? ¿Cómo explicar también la supuesta permeabilidad mental de unos pocos a tal doctrina, frente a la impermeabilidad de la inmensa mayoría? De hecho, y llegados a este punto, hay que decir que no tenemos noticias o datos referentes a ningún grupo de presión cristiano contrario a la milicia, sino de casos muy aislados y particulares. Además, esos comportamientos contestatarios a la disciplina, nunca estuvieron en consonancia con la ambigua postura oficial de una oportunista Iglesia, que desentendiéndose de tales martirios; en el momento en el que le convino los asumió como insignias propagandísticas, utilizándolos ampliamente como ejemplos de la impiedad y despotismo romano. ¿Cómo ensamblar entonces la postura combativa de la institución eclesiástica a partir del siglo IV, con esa veneración rendida a soldados supuestamente ejecutados por su oposición a la milicia y a lo que ésta entrañaba? Simple y llanamente argumentando que en esos momentos se luchaba ya por Dios y no bajo estandartes o consignas politeístas, con lo que indirectamente se justificaba el rechazo de aquellos cristianos al ejército, rechazo que habría surgido por su negativa no a la guerra, sino a estar inscritos en una milicia que servía a ídolos e intereses paganos. Por último, tampoco podemos sostener que planteamientos de tinte visionario desempeñaran papel alguno en el proceso que estudiamos, pues sobre el particular nada indican las fuentes de las que disponemos. No hay mención de acontecimientos milagrosos que influyesen en el ánimo de esos cristianos, llevándolos a arrojar las armas e insignias y a exponer su vida al afilado acero del verdugo. De hecho, los estados de trances o las apariciones celestiales de sabor sacrosanto, de cuyo uso y abuso se encargó taimadamente la Iglesia posterior para acreditar ciertas conversiones, parece que nada tuvieron que ver con el cambio de actitud que convierte a aquellos soldados en disidentes del orden militar. La motivación fundamental y prioritaria que creemos que impelió un nuevo rumbo en tales comportamientos, se encontraría en coordenadas totalmente ajenas a místicas iluministas.

Bajo nuestro parecer, algo tan simple como el hastío y la angustia, combinado con un cierto sentimiento de desgracia y decadencia —propio de los extremadamente violentos e inestables años que les tocó vivir a tales soldados—, probablemente pudo estar detrás del redimensionamiento de una postura hasta entonces proclive al ejército. En este sentido, basta con echar una ojeada a los escritos referentes a ese momento para apercibirse de forma nítida del clima sumamente escatológico y apocalíptico con que la Iglesia presentaba las desventuradas consecuencias y efectos de la crisis del siglo III. Cipriano de Cartago, por ejemplo, decía: *«te quejas como si, aun contenida la amenaza externa de los ejércitos bárbaros, no fuese más feroz y dura la guerra doméstica por las calumnias e injusticias de los ciudadanos poderosos; te quejas de la esterilidad y hambre, como si la sequía causara más hambres que las rapiñas, el saqueo de*

45 «No tengo ninguna obligación frente al Foro, el ejército o el Senado (...), evito las urnas electorales y los tribunales (...), no presto servicio como magistrado, ni como soldado; nosotros los cristianos estamos más allá del mundo político» Tertuliano De Pallio, 5.

las importaciones de víveres y el alza de precios... Te quejas de que hay poca producción de frutos, cuando los que se producen no se reparten entre los menesterosos; te irritas por la peste, cuando...ni a los enfermos se les presta socorro, y la rapiña y la avaricia se ejerce sobre los muertos»<sup>46</sup>. Y Orosio, por su parte, señalaría: «De repente, con el consentimiento de Dios, se sueltan por todas partes los pueblos que habían sido convenientemente colocados y puestos alrededor de las fronteras del Imperio y, rotos los frenos, se lanzan contra todos los territorios romanos (...). Y para que no escapase de este despedazamiento ninguna parte del cuerpo romano, en el interior conspiran los usurpadores, resurgen las guerras civiles, se derrama por todas partes gran cantidad de sangre romana en la cruel lucha entre romanos y bárbaros; pero en seguida la ira de Dios se convierte en misericordia y en lo que se refiere a la venganza por él iniciada debe ser considerada total sólo en apariencia, no como auténtico castigo»<sup>47</sup>. La desagradable sensación de que el orden conocido y los valores largo tiempo ponderados, se resquebrajan progresivamente bajo sus pies por todo el cúmulo de adversidades que se sucedían, pudo haber provocado un devastador impacto en los principios confesionales de ciertos sectores extremadamente sensibles —tanto en la esfera civil como militar—, que comenzarían a plantearse por primera vez el sentido y trascendencia de lo que hacían.

De esta forma, y desde nuestro particular punto de vista, los llamados mártires militares no serían víctimas del orden establecido, sino de un mundo al borde de la más absoluta de las zozobras que les llevó a revalorar sus iniciales comportamientos, ajustando éstos a una línea tendente a lograr un mayor purismo en el fondo doctrinario del que espiritualmente dependían. De ahí, que volviesen a algunos de los preceptos del mensaje original transmitido por Jesús, adorando a Dios por encima de ídolos paganos que serían obviados, o negándose a militar y por ende a matar, por citar dos ejemplos. Sin embargo, determinados árboles no han de impedirnos la contemplación del bosque, pues la actitud global que mantuvieron la inmensa mayoría de cristianos integrados en las filas del ejército, fue la de una carencia casi absoluta de prejuicios de tipo religioso, moral o ético que les llevarán a soslayar los onerosos e inevitables compromisos contraídos al ingresar en la milicia. Nada inclinados a seguir la escrupulosa senda por la que marchó la orientación pacifista y pacífica escogida por algunos de sus camaradas, aquellos soldados fieles al orden establecido mantendrían un estricto silencio sobre tales acontecimientos, posicionamiento con el que no harían sino diluir en la enorme y variopinta balsa confesional del Imperio, una tendencia que llevada más lejos hubiera resultado verdaderamente nefasta dado el crucial papel desempeñado por las legiones en los siglos siguientes.

Queda por clarificar un pequeño punto, que aunque se inscribe en el polémico y controvertido tema de las persecuciones, creemos que es necesario y justo sacarlo a colación, pues afecta de lleno a partes de la traba argumental expuesta en las últimas páginas. ¿Por qué Diocleciano, en los albores del siglo IV, decidió llevar la persecución contra los cristianos dentro de un ejército en el que éstos, comportándose como buenos soldados, no sólo seguían los símbolos paganos sino también respetaban la más estricta y severa disciplina militar? Sin lugar a dudas, y por lo que sabemos, las motivaciones que empujaron a aquel antiguo oficial ilirio de caballería a adoptar esa medida, se inscriben en las coordenadas de lo que se ha venido en llamar «razón de Estado». Aunque ciertamente éste es un término acuñado por la posteridad, el contenido que encierra tal concepto es susceptible de ser extrapolado para definir una de las metas que

46 *Ad. Demetrianum*, 10, (trad. de J. Fernández Ubifia).

47 *Historias*, VII, 22, (trad. de E. Sánchez Salor).

marcaron la evolución política de la Tetrarquía: conferir un barniz de unidad moral y religiosa que cohesionase y reforzase, en el plano confesional, el nuevo sistema de poder entonces recientemente inaugurado. Hombre duro «*con una visión estrecha y realista de las prioridades del cargo imperial y la firme decisión de imponer orden y disciplina al mundo*»<sup>48</sup>, no dudaría ni un momento en combatir a la Iglesia cuando ésta mostrase un semblante hosco y mohíno a unos proyectos tendentes a reestructurar y consolidar los distintos pilares en los que descansaba el milenarismo romano.

Sin embargo, los hados no serán propicios a Diocleciano, fracasando en su objetivo de hacer de las vetustas tradiciones religiosas la tabla de salvación que uniformara la espiritualidad romana; pues el alcance de la persecución emprendida, en verdad fue tremendamente limitado —tanto temporal como geográficamente—, circunscribiéndose sobre todo a la «*pars orientalis*», donde fue aplicada con un elevado grado de celo y violencia sin conseguir arrancar de raíz la innegable y creciente presencia cristiana en el seno de las instituciones civiles y militares. La hábil combinación de filosofía y fanatismo<sup>49</sup>, dará entonces a la Iglesia su triunfo en ésta y otras batallas emprendidas contra los dictámenes religiosos imperiales, sirviendo el cristianismo de definitiva cobertura religiosa —a pesar del intento de revitalización paganista sostenido por Juliano—.

Retrospectivamente, el papel que desempeñaron los cristianos que lucharon bajo los estandartes de Dios, actuando como paladines del Imperio romano y brazos armados de la institución eclesiástica, puede ser entendido como la lógica culminación de un proceso que alteró el marchamo por el que hasta ese momento habían circulado los horizontes ideológicos de la antigua Roma. Puestos en tela de juicio por toda una gama de inquebrantables demonios internos e inexorables realidades externas, aquellos derroteros evolucionaron hacia premisas estrictamente monoteístas, que harían de un Dios omnipresente, omnímodo y omnipotente, la única y exclusiva panacea con la que llenar el vacío creado por la sensación de angustia milenarista ligada a los avatares del momento. El «*miles Christi*» se convertirá en un simple peón en el tablero de las ambiciones humanas, estando su vida al servicio de un ideal de mística grandeza. Ya no valdrá excusa u objeción alguna para desmarcarse de la milicia y de las tremendas miserias humanas engrendadas por ésta, pues era Dios quién quería la guerra y el que la convertía en una causa justa. Así, a partir de entonces, el acero y la cruz serán todo el equipaje material y moral con el que contarán los soldados cristianos. Cualquier escrúpulo a entrar en batalla por imperativos confesionales quedaría definitivamente descartado.

A la luz de lo expuesto, es evidente que la Iglesia no pudo escapar de la incipiente militarización que afectó a la fosilizada estructura social romana durante el período bajo-imperial. El cristianismo, como ha dicha Aja Sánchez, no fue un factor de paz y estabilidad en la vida urbana del Imperio tardío, no solucionó problemas, sino más bien todo lo contrario: fue motor de odios y venganzas, génesis de interminables conflictos, desórdenes y abusos. Con el florecimiento del cristianismo, «*aparecieron las tensiones, la intolerancia (...), las fricciones entre gentes que debían convivir (o malconvivir) viendo el mundo, la vida, la religión, de muy diferente for-*

---

48 GARNSEY, P. y SALLER, R.: *El Imperio romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona, 1991 (ed. original 1987), p. 297.

49 FREND, W.H.C.: «El fracaso de las persecuciones en el Imperio romano» (en *Estudios sobre historia antigua*, ed. M.I. FINLEY), Madrid, 1981. (ed. original 1974), p. 294.



ma»<sup>50</sup>. Inacabables discusiones teológicas, violentas algaradas que desembocan en auténticos linchamientos populares, absurdos enfrentamientos entre partidarios y detractores del cesaropapismo... tales fueron algunas de las páginas más negras e imborrables que el siglo IV deparó al cristianismo. Las masacres, los asesinatos e inhumanidades varias dictadas por la intolerancia religiosa, el autoritarismo doctrinario, y un fanatismo sediento de sangre y vacío de cualquier amor al prójimo —ajeno todo ello al mensaje original de Jesús de Nazaret—, supondrían sin lugar a dudas parte importante del legado material y espiritual que la Antigüedad, madre y en cierto modo víctima del cristianismo<sup>51</sup>, transmitiría a los hombres y mujeres del medievo.

---

50 «El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana» *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, VIII, Murcia, 1991, p. 135.

51 MAZZARINO, S.: en *El fin del mundo antiguo*, México, 1961, p. 24, considera al cristianismo como el elemento espiritual que «dio nuevo dramatismo a la crisis que envenenaba el mundo clásico».

## LA PERVIVENCIA RELIGIOSA PAGANA EN EL SIGLO V: EL EJEMPLO DE RUTILIO NAMACIANO<sup>1</sup>

MIGUEL RIBAGORDA

### RESUMEN

El artículo estudia la figura del poeta galorromano Rutilio Namaciano, cuya obra todavía refleja una temática religiosa netamente pagana, con influencias estoicas y neoplatónicas, en una época en la que el triunfo del cristianismo era muy claro.

**Palabras clave:** poeta, Namaciano, pagano, estoico, neoplatónico, cristianismo.

### ABSTRACT

This article studies the Galoroman poet Rutilio Namaciano, whose work reflects pagan religious topics, along with Stoic and Neoplatonic influences in a period of Christian predominance.

**Key words:** poet, Namaciano, pagan, Stoic, Neoplatonic, Christianity.

El último de los poetas clásicos romanos. Así es considerado Rutilio Namaciano por la crítica y los editores de su poema<sup>2</sup>. Perteneciente a una familia galo-romana nació ya bastante

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

1 La presente comunicación está dedicada a dos verdaderos amigos, Gloria y Enrique, sin cuya colaboración hubiese sido imposible su realización.

2 GOOLD, G.P.: *De Reditu Suo*, Cambridge, 1982, p. 753. Vesserau-Fréchas, *De Reditu Suo*, Paris, 1961. BALMUS, C.: «Rutilio Namaziano, l'ultimo poeta di Roma», *M.C.*, 5, 1935, pp. 263-287. PASTOR MUÑOZ, M.: «Cuestiones en torno a Rutilio Namaciano», *Hispania Antiqua*, 3, 1973, pp. 187-217.

avanzado el siglo IV, llegando a alcanzar altos cargos bajo el emperador Honorio, entre el 395 y el 423, alcanzando el cargo de *praefectus urbis* hacia el año 412 ó 414<sup>3</sup>.

Por lo tanto debió sufrir en su propia carrera los efectos del saqueo de Roma por parte de Alarico en el 410 y podía observar a su alrededor la ruina y la desolación en que había caído la antigua capital del Imperio. Quizás sea conveniente, para dar un contexto más general y amplio a la presente comunicación, repasar brevemente los hechos que acontecen entre la caída de Estilicón y aproximadamente entre el año 416-417.

En efecto, tras la caída de Estilicón, se produce una doble reacción, por un lado mejoran las relaciones entre las dos partes del Imperio y por otro se produce una auténtica caza de brujas anti-bárbara<sup>4</sup>. Este último hecho provocó la huida de treinta mil soldados bárbaros hacia el Norte para unirse a Alarico<sup>5</sup>. El puesto de Estilicón fue tomado por un tal Olimpo que se enfrentaba al problema de Alarico, situado en Nórico. En el 408 Alarico atravesó los Alpes Luliani y entró en Italia, lo que obligó al emperador y a la corte a buscar refugio en Rávena al tiempo que las tropas de Alarico, evitando las ciudades más fortificadas, avanzaban hacia la antigua capital del Imperio. Según Ferrill, Alarico nunca tuvo intención de tomar Roma y sólo esperaba obtener del emperador de Occidente más tierra y dinero<sup>6</sup>. Finalmente el Senado envió una delegación a Alarico según nos informa Zósimo<sup>7</sup> pero las exigencias de este último eran exageradas, por lo que el Senado ofreció otro rescate distinto al solicitado y que no llegaba a lo exigido por Alarico.

En el año 409 Alarico realizó nuevas propuestas a decir de Zósimo, que se limitaban a la cesión de las provincias de Nórico y el abastecimiento para sus tropas<sup>8</sup>. Honorio no supo actuar a tiempo debido a su debilidad aunque tampoco la posición de Alarico era demasiado brillante debido a su falta de preparación para asedios prolongados, por lo que era posible esperar alguna ayuda de la *Pars Orientalis* del Imperio<sup>9</sup>.

Llegados a este punto los notables de Roma nombraban a un nuevo emperador, Atalo, destituyendo a Honorio, siendo en este nuevo gobierno nombrado Alarico mariscal de campo de Occidente (*magister utrisque militum*) aunque tuvo que renunciar a conquistar África con lo que la lealtad de estas provincias a Honorio fue básico para su oposición a la sublevación.

Tras esto los acontecimientos se disparan. Constantino invade Italia desde Occidente, llegan refuerzos desde Constantinopla, Alarico depone a Atalo tomando al tiempo la custodia de la hermana de Honorio, Gala Placidia, hija de Teodosio el Grande. Tras esto el día 24 de agosto del 410 alguien desde dentro de Roma abrió la puerta Salaria y las tropas de Alarico entraron en la ciudad. Tras el saqueo de Roma los godos de Alarico se dirigieron hacia el Sur con intención

3 La práctica totalidad de estos datos se extraen de su propia obra, así en I, 20 para sus orígenes provinciales. Para su cargo de *Praefectus Urbis* I, 157-160.

4 Sobre Estilicón véase Claudiano y su obra sobre el Consulado de Estilicón, en concreto I, 35-40. Oros., VII, 38. Como estudios CAMERON, A.: «Theodosius the Great and the regency of Stilicon», *Harvard Classical Philology*, 73, 1969, pp. 247-280; DEMOUGEOT, E.: *De l'unit à la division de l'empire romain*, 395-410, Paris, 1951; O'FLYNN, J.M.: *Generalissimus of the western Roman Empire*, Edmonton, 1983.

5 Zos., V, 11.

6 FERRILL, A.: *La caída del Imperio romano*, Madrid, 1989, p. 107.

7 Zos., V, 32; citado por HODGKIN, Th.: *The Dynasty of Theodosius*, Oxford, 1889, I, 2, p. 770 también GIBBON, E.: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Madrid, 1984, IV, pp. 69-70.

8 Zos. V, 50.

9 THOMPSON, E.A.: «German primitive military art», *Past and Present*, 14, 1958, pp. 2-29.

de alcanzar África, pero decidieron regresar hacia el Norte y Alarico murió siendo reemplazado por Ataúlfo que en el 412 sale de Italia y entra en la Galia.

Éstos son los principales acontecimientos que suceden entre los años 408 y 410. La fecha de la obra de Rutilio está comprendida entre los años 416 y 417, según los diversos investigadores. Así Goold data en el 416 el inicio del viaje mientras que Carcopino lo lleva hasta el 417<sup>10</sup>.

Dentro de la historia romana los años posteriores al saqueo de Roma han sido considerados como los de la «instalación de los reinos bárbaros». Así en el 416 se logra firmar un *foedus* con los visigodos, tal y como nos informa Orosio en su *Historiarum Adversum Paganos libri VII* y se logró por tanto un momento de calma en las relaciones entre el poder romano y los godos, aunque quizás ya no se pueda hablar de diferencias entre ambos colectivos<sup>11</sup>.

Como podemos ver es una época de angustia, de crisis total en el aspecto político y económico aunque en el aspecto religioso la cuestión no está tan clara.

Si arrancamos del 379 vemos como Graciano deroga el edicto de tolerancia que había publicado tras la batalla de Andrianópolis<sup>12</sup>. En el año 380 Teodosio promulga el Edicto de Tesalónica<sup>13</sup>, que es aclarado por un edicto del 381, donde se da un resumen del credo niceno, hasta llegar al 30 de julio del 381 cuando se ordena que todas las iglesias sean entregadas a obispos católicos<sup>14</sup>.

Por supuesto las luchas contra la herejía continuaban suponiendo restricciones en los derechos civiles de aquellos a quienes se persigue. Maniqueos, eunomeos o anomeos son perseguidos, pero lo son especialmente los paganos, como se desprende de la actividad de Teodosio en el 391 prohibiendo «mancillarse sacrificando, inmolar una víctima inocente, penetrar en un santuario, visitar un templo, adorar los simulacros-salidos de hombres mortales»<sup>15</sup>. Pero más tarde, en el 392, se llega más lejos, como se ve en el *Codex Theodosianus* 16, 10, 12 pues se considera a todo aquel que rinde culto al paganismo como criminales de lesa majestad.

Estos hechos hacen que se acentúe el celo pagano en la nobleza romana y por lo tanto su hostilidad hacia la corte<sup>16</sup> aunque en el Occidente la política persecutoria contra los paganos es menos marcada y más vacilante que en la *Pars Orientalis* y así en el 399 cesan las destrucciones de templos, en el 407 se confiscan sus bienes, en el 409 se permite la tolerancia y en el 410 se reanuda la persecución<sup>17</sup>.

Por lo tanto nos encontramos que Rutilio Namaciano pertenecía o estaba entroncado en el bando religiosamente perdedor por lo que sus relaciones con la corte imperial, mas ocupando el puesto que ocupaba, no debían ser excesivamente buenas, más teniendo en cuenta la fuerte crítica a la que somete a Estilicón<sup>18</sup>.

10 GOOLD, G.P.: De reditu... p. 754. CARCOPINO, J.: «A propós de Rutilius Namatianus», *REL*, VI, 1928, pp. 180-200.

11 Para los detalles del *foedus* véase Orlandis, J.; *Historia de España. La España Visigótica*, Madrid, 1977, pp. 28-29. García Moreno, L.A.; *Historia de la España Visigoda*, Madrid, 1989, p. 36.

12 Cod. Theod., 16, 5, 5.

13 Cod. Theod., 16, 1, 2.

14 Cod. Theod., 16, 5, 16; 16, 1, 3.

15 Cod. Theod., 16, 10, 10.

16 Sim., *Curt.*, I, 51.

17 Cod. Theod., 16, 10, 15; *Const. Sirmondianae*, 12; Cod. Theod., 16, 5, 51.

18 Rut, II, 41. Para la figura de Estilicón en la literatura véase CREES, J.H.E.: *Claudian as an historical authority*, Roma, 1968.



Tenemos pues el primer elemento digno de ser comentado. Estilicón fue considerado por algunas fuentes como Claudiano como un salvador de la patria, mientras que un romano provincial como Rutilio es sumamente crítico con sus actividades, o como dice el propio Rutilio: *quo magis est facinus diri Stilichonis acerbum, proditor arcani quod fuit imperii*<sup>19</sup>, casi en los mismos términos que utilizan Zósimo y Orosio. Es una contraposición por tanto entre el deseo de Estilicón de conseguir el máximo poder e influencia y la idea de Roma, como pasado, presente y futuro del género humano, que se destruirá al acabar con la *Romano generi* y, lo que es más importante, con sus símbolos tradicionales como los libros Sibilinos<sup>20</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la idea de Roma que tiene el poeta? Esta idea se expresa en un largo alegato hacia la ciudad de Roma que Rutilio realiza en el libro I de su obra entre los versos 3 y 164. Lo que creemos encontrar en este alegato es un profundo conocimiento de la historia romana y con unos fundamentos muy parecidos a aquellos que utilizaron emperadores del siglo I para justificar la inclusión de provinciales en los órganos rectores del gobierno romano. Así en I, 65 aparece la clara idea de una Roma integradora de colectivos extranjeros que acoge bajo su égida a todos aquellos que han querido gozar de su protección, es decir, que gozan con la posesión de parte del *Genius* del pueblo romano<sup>21</sup>.

Este discurso se parece bastante a los argumentos utilizados por el emperador Claudio (41-54 d.C.) al justificar la entrada de notables galos en el Senado romano tal y como nos informa Tácito<sup>22</sup>. Es el elogio de Roma, muy parecido en contenido, que no en forma, al realizado por Elio Arístides en el siglo II donde se pone de relieve la vinculación de Roma con los provinciales<sup>23</sup>. De todas maneras la vinculación entre asamblea cívica terrena y asamblea divina aparece claramente representada en los primeros versos de su obra<sup>24</sup> retomando por tanto la imagen del pueblo romano organizado a imagen y semejanza de sus dioses, que depositan en ellos al *Genius* de Roma.

Roma, como es bien sabido, tuvo prácticamente desde su fundación el culto a su *numen* representado quizás en Ops o Angerona tal y como se desprende de un pasaje de Macrobio<sup>25</sup>, aunque con el nombre propio y con un culto organizado aparece por primera vez en Esmirna<sup>26</sup> para luego desarrollarse plenamente durante el Imperio como una manifestación más del culto Imperial, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en el Ara de *Lugdunum* dedicada a Roma y Augusto<sup>27</sup>.

19 Rut, II, 41-42.

20 Rut, II, 43. Al respecto de los Libros Sibilinos es Rutilio la única autoridad que refiere que fue Estilicón el que destruyó los libros como se ve en II, 51. DEMOUGEOT: «Les oracles Sibillines et Stilicone», *REA*, LIV, 1952, pp. 83-92.

21 Rut., I, 15-16. Rutilio compara este hecho con el consejo de los dioses presidido por Júpiter al que no menciona por su nombre sino genéricamente como «deidad suprema».

22 Tac., *Ann.*, XI, 23-24; También *CIL* XIII 1668. Para las particularidades de ambos documentos y su posible interrelación SYME, R.: *Tacitus*, Oxford, 1969, pp. 703-710. FABIA, Ph.: «La table Claudienne de Lyon», *REA*, XXXIII, 1931, pp. 117 y ss. y 225 y ss.

23 Véase para este particular OLIVER, J.H.: «The ruling power», *TAPhS*, 43, 1953.

24 Rut. I, 15-18.

25 MACROB.: *Saturn*, III, 9, 4. Véase también LIEBESCHUETZ, J.H.W.G.: *Continuity and change in Roman Religion*, Oxford, 1991, pp. 174-175.

26 Tac., *Ann*, IV, 56.

27 Dión Cassio, 54, 32. Liv. *Epit*, 139. Existen otros casos como el de Ara Ubiorum o Arae Flaviae.

Muy probablemente esta vinculación cayó en desuso cuando el Imperio se cristianizó, al menos oficialmente, pero para la mentalidad de determinados colectivos el lazo psicológico existente entre la divinidad de Roma y su continuidad en el plano político continuó existiendo. Lo que se desprende en este aspecto de la obra de Rutilio es la ruptura de la *Pax Deorum* tradicional en contraposición con la nueva *Pax Deorum* instaurada por Constantino<sup>28</sup>.

La *Pax Deorum* instaurada por Constantino es en boca de Liebeschuetz: «Wished to maintain the pax deorum as his predecessors had done, but he looked to a new divinity and for new procedures to maintain it»<sup>29</sup> pero con dos características diferenciadoras respecto a la situación anterior, el ascetismo cristiano y la intolerancia religiosa, que le proporcionan una individualización característica respecto al período pagano anterior.

Lo que podría pensarse que Rutilio realiza a lo largo de sus versos es un furibundo ataque a los dogmas y postulados cristianos, pero la realidad es bien distinta puesto que a pesar de expresar su disgusto por judíos, cristianos y, como ya dijimos por Estilicón, no se observan extremos radicales respecto a la religión dominante, pero sí contra el judaísmo, como se ve en I, 383-398.

Con respecto a los cristianos su crítica va dirigida contra el monacato que observa en Capraria, censurándolos por su fanatismo y por su abandono voluntario de la realidad social y política del momento con utilización de un giro cuanto menos curioso: *munera Fortunae metuunt*<sup>30</sup>.

Lo que podemos deducir de esta afirmación es interesante, puesto que Fortuna es el *numen* propiciatorio de la divinidad, es el símbolo de la universalidad<sup>31</sup>, al tiempo que podemos considerarla como una reducción de Isis la salvadora. Esta afirmación vincula además la idea de Roma expresada por el poeta con anterioridad puesto que Fortuna fue utilizada en virtud de sus características como *gubernans*, como rectora de los designios del Imperio a partir de Augusto<sup>32</sup>. De todas maneras la figura de Fortuna aparece vinculada directamente a la fundación de Roma y a la figura de Servio Tulio, que es reconocida por la historia, o al menos por la leyenda, como el fundador de numerosos templos, aras y otras edificaciones vinculadas a Fortuna<sup>33</sup>. Por lo tanto la lectura del pasaje Rutiliano creemos que obedece a un doble significado, por un lado la pura sincrección religiosa entre Fortuna y Roma, o dicho en otros términos, la identificación tradicional entre Fortuna y la emanación religiosa de la ciudad de Roma. Por otro lado la afirmación también puede referirse al abandono de los deberes que Fortuna/Roma impone a los miembros de su comunidad, puesto que *munus-eris* en su primera acepción es oficio, función, cargo. Por lo tanto se está criticando no tanto el ascetismo monacal de los habitantes de Capraria sino el abandono de sus funciones cívicas y administrativas por su deseo de abandonar el mundo

28 LIEBESCHUETZ, J.H.W.G.: Continuity... p. 292.

29 *Ibidem*.

30 Rut., I, 443.

31 Recordemos que su representación artística está caracterizada por el cuerno de la abundancia, ciega y con un timón de navío o con una esfera.

32 LENGIER, M.Th.: «La notion du bienfait (philanthropon) royal», *Studi in onore di Vincenzo Arangio Ruiz*, I, Nápoles, 1953, pp. 482-499.

33 Según PLUTARCO: *De Fortuna Romanorum*, 8 (=Moralia, 320 B y ss.) Servio Tulio ordenó la construcción o dedicación de al menos 11 templos, temples y pequeños santuarios. Fest., 284 L. Plin., N.H., XXXVI, 2-4. Ovid., Fast., VI, 627-636. Dion. Halicarn., Ant. Rom., IV, 1 y 2.

y no querer relacionarse con nadie excepto con los de su propio grupo: *quod soli nullo vivere teste volunt*, aunque esta implicación política ya ha sido comentada por otros autores<sup>34</sup>.

Este hecho se vería reforzado si aceptamos la hipótesis de Coster, según la cual en la obra de Rutilio se aprecia una clara mención a Paulino de Nola<sup>35</sup>. Según nos es conocido por las fuentes la fe de Paulino le hizo romper radicalmente con todas sus obligaciones tal y como declara en una carta a Sulpicio Severo<sup>36</sup>. Esta ruptura le fue criticada por sus coetáneos como se observa en Ambrosio y Ausonio<sup>37</sup>. Es posible que la mención que realiza en la obra de Rutilio (I, 517-526) se refiera a Paulino como pretende Coster o se trate de otro terrateniente rural que encontró en su camino, pero la expresión utilizada, *perditus hic vivo funere dui erat* es muchísimo más dura que la empleada con anterioridad al referirse a otros monjes que encontró en su camino puesto que no puede comprender como por servir a un dios se pueden olvidar las funciones que ese mismo dios, para Rutilio dioses, le ha encomendado en la Tierra. Por lo cual, tanto si menciona a Paulino como si no, la verdadera crítica a los monjes viene dada no por su religión sino por el abandono de sus funciones cívicas, que son ordenadas y dirigidas por Fortuna/Roma para sus fieles/súbditos; no se puede por tanto desde el punto de vista del pagano del siglo V desentenderse de las obligaciones formales y terrenales que son enviadas por la divinidad tutelar de la hasta hace poco capital del mundo<sup>38</sup>.

El problema que observamos a continuación es tratar de vislumbrar qué tipo de creencias politeístas tenía o expresaba Rutilio. Según Bayet: «la religión romana, en su último siglo de existencia oficial, había cambiado de fisonomía, mostrando un extraño retorno, a la vez meditado y nostálgico, hacia las formas del pasado»<sup>39</sup>. ¿Pero qué pasado? Si observamos el texto de Rutilio se aprecia la presencia de algunos dioses vinculados con la fundación de Roma, como Quirino (I, 157), Rómulo (I, 67) o algunos sumamente arcaicos como Paeon (I, 75). Recojamos a este último. Tenemos constancia de su presencia desde Homero, siendo un dios médico que pronto se asimila a Apolo del que se convierte en un mero epíteto<sup>40</sup>. Hemos de suponer que éste llega a Roma junto al culto a Apolo, procedente de Etruria, compareciendo en la capital hacia el 431 a.d.C. debido a una peste y ya parcialmente latinizado con las virtudes de Veiovis y siendo, ante todo, *médicus*<sup>41</sup>. Ya en época imperial la confirmación de la vinculación entre Apolo y Peán está documentada, entre otros, en Arístides quien menciona a Peán como señor de las liras y como un sincretismo entre Apolo y Hércules Esculapio<sup>42</sup>. Según Rutilio: *aras Paeoniam meruit*

34 ALFONSI, L.: «Siquificeto politico e valore poetico nel de redivo suo di Rutilio Namaziano», *Studi Romeri*, 3, 1955, pp. 125-139. DE LABRIOLLE, P.: «Rutilius Namatianus et les moines», *REL*, VI, 1928, pp. 30-41. MANGANO, G.: «La reazione pagana nel 408-409 e il poemetto anonimo Contra Paganos» *GIFC*, 13, 3, 1960, pp. 210-224.

35 COSTER, H.: *Late Roman Studies*, Cambridge, 1968, p. 211. También Fontaine, J.: «L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV et V siècles», *Riv. Hist. Lett. Rel.*, 1979, pp. 33 y ss.

36 *Ep*, 24, 4.

37 Ambros., *Ep*, 58, 1-3. Auson.; *Ep*, 24, 73-4; 25, 115-6.

38 Señalar como ha mostrado BLÁZQUEZ, J.M.: «Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las Cartas de San Jerónimo», *Gerión*, 9, 1991, pp. 263-288 y «El monacato en los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa», *Homenaje a Marcelo Vigil*, Salamanca, 1989, p. 97 y ss. los mismos cristianos critican duramente la actitud de determinados monjes.

39 BAYET, J.: *La religión romana*, Madrid, 1984, p. 284.

40 MACROB.: *Saturn.*, I, 17; ARISTID.: *Or*, XLIX, 31.

41 GAG, J.: *Apollon Romain: Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus graecus» à Rome, des Origines à Auguste*, Paris, 1955. Liv. X, 8, 2-3; Liv. IV, 25, 3.

42 ARISTID.: *Or*, XLIX, 31. También ARISTID.: *Or*, XLIX, 42.

*medicina per artem* (I,75). Podemos considerarlo como una expresión arcaica de Esculapio, casi como una metáfora, o bien como un acto voluntario para remarcar la antigüedad de la cultura romana, que se remontaría hasta Homero. De lo que no cabe duda es que el conocimiento de Rutilio de la obra de Homero como se observa en I, 195-196 (*Odyss.* I, 57-59 y X, 29-30) y I, 449-450, de donde pudo extraer ejemplos mitológicos que ejemplificasen la grandeza de Roma por poder aceptar en su seno culturas y religiones de la totalidad del orbe conocido e integrarlas dentro de un sistema teológico coherente y garante de su pluralidad dentro de la unidad político-administrativa.

Rutilio no tiene un dios preferido o exclusivo como sería el caso de Arístides, sino que integra dentro de su obra a un conjunto de dioses que proporcionan, desde nuestro punto de vista, un repaso global de la religiosidad romana desde sus comienzos. Es más, se podría referir incluso desde la tradición griega. Desde I, 67 hasta I, 78 las referencias a dioses «paganos» son continuas. Comienza por la genealogía de los Romanos, hijos de Venus y Marte<sup>43</sup>, por lo tanto descendiente de los dioses que les han proporcionado su carácter justo y equitativo. El recuerdo al pasado agrícola de Roma viene directamente a continuación con una alusión velada a Atenea (Minerva), Baco y Triptolemo<sup>44</sup>, aunque no se puede perder la perspectiva de que Cicerón presenta a Atenea/Minerva también como *custus urbis*, es decir como protectora de la ciudad como se demuestra por Plutarco<sup>45</sup>, por lo que podemos considerar la posibilidad de una doble mención en una: por un lado la protectora de la ciudad, que heredó de su origen ateniense, y por otra como recuerdo de la agricultura que fue la base de la economía romana con el olivo. Con el dios del vino la problemática es un poco más compleja. Nos referimos a pensar si Rutilio está pensando en Dionisos o en Liber Pater asociado a Dionisos, si se está refiriendo al «original» griego tendremos que considerar a esta divinidad como un dios de la vegetación, espíritu de la savia de las plantas y del jugo de los frutos, y a la vez de la fecundidad animal y del vino. La fusión entre Dionisos y Liber Pater se produjo a causa de una hambruna por la que los dirigentes romanos consultaron a los libros sibilinos y dedujeron que había que introducir a la diosa Eleusina Demeter, viniendo con ella Dionisos-Baco y Koré-Perséfone<sup>46</sup>. Dionisos se asimiló pronto con Liber Pater y se convierte pronto en el dios de la vinya que es como le mencionan la mayoría de los tratadistas de Agricultura como Columela<sup>47</sup>. De todos modos sea cual sea el motivo, o el modelo, que toma el dios invocado aquí es un dios fecundador universal, que también creemos que es extensible hacia otros conceptos como el cultural por medio de las acciones de Roma que lleva a buen término la voluntad de los dioses.

Triptólemo por su parte recibió de Demeter un carro tirado por dragones y un manojo de espigas de trigo para que enseñase a los demás hombres la agricultura, pero también es el creador de las *Fiestas Tesmoforias* e instaurador del culto a Demeter en Eleusis.

43 La interpretación del pasaje ha sido controvertida aunque parece claro el sentido: *...Aeneadum matrem Romulidumque patrem*.

44 Rut., I, 73-74: *inventrix olae colitur vinique repertor et qui primus humo pressit aratra puer*.

45 Plut. *Cic.*, XXI; Cic., *Dom.*, 144; *Leg.*, II, 42; *Fam.*, XII, 25, 1. Din Cassio, XXXVIII, 17, 5. *CIL* VI, 529.

46 Dion. Hal.; VI, 17 y 94. Tac, *Ann.*, II, 49.

47 Col., III, 21, 3; Arnob., II, 65. S. August., *Civ. Dei.*, IV, 11 y 22.

Lo que también podemos pensar es que en este pasaje Rutilio realiza una génesis de una ciudad, cualquier ciudad, con una diosa fundadora<sup>48</sup>, un dios fecundador y un héroe que realiza la labor encomendada por los dioses, aunque lo más probable es que el poeta nos esté dando una sutil metáfora de los Misterios Eleusinos, que probablemente no estuviesen bien vistos en la cultura cristiana del momento, al tiempo que al referirse a la consulta de los libros sibilinos esté dando a entender su importancia y preparando la agria diatriba contra Stylicon por destruirlos, que realiza en el libro II. Los Misterios de Eleusis fueron defendidos entre otros por Vettio Agorio Pretextato, un alto cargo que desempeñó numerosos e importantes cargos bajo Valentiniano, siendo iniciado en los misterios de Eleusis y de Liber, aunque fueron prohibidos o abolidos en el 396<sup>49</sup>.

Se ha defendido en varias ediciones del poeta su influencia estoica, que es innegable, sobre todo en su forma sintáctica y semántica, pero creemos que también se observan otras tendencias filosóficas. Un hecho significativo es que a lo largo del poema no se menciona nunca directamente a Júpiter, el dios supremo del panteón romano. La única mención que encontramos es en I, 18 y no se le menciona directamente. Creemos que éste es un elemento de clara influencia neoplatónica, concretamente cuando Plotino defiende la Unidad de Dios como politeísmo a consecuencia del poder infinito de la divinidad<sup>50</sup>. Por lo tanto no sabemos cual es la divinidad suprema a la que menciona Rutilio, pero parece claro que debe referirse a alguna deidad suprema por encima de las divinidades mencionadas individualmente como las que hemos citado con anterioridad. ¿Puede corresponder al Dios inmóvil situado en el centro de la creación que proponía Plotino? ¿Corresponderían los dioses particulares a las diversas emanaciones que producen la creación? No se puede responder con exactitud y certeza en base al texto de Rutilio. Bien es cierto que algunos autores neoplatónicos posteriores a Plotino multiplican las emanaciones hasta alcanzar el número de dioses populares, como es el caso de Jámblico de Calcídica muerto hacia el 330. El neoplatonismo supuso un sostén filosófico bastante sólido para los paganos desde su formulación con Plotino y su estructuración definitiva con Proclo, aunque presenta algunas coincidencias con la nueva fe triunfante como es el cristianismo como señaló el apologista Justino y como se observa en Orígenes de Alejandría<sup>51</sup>.

Ya hemos mencionado que el neoplatonismo plotiniano es una clara exaltación del paganismo aunque tenga tendencias «monoteístas». Dentro del ambiente claramente antipagano que vivía Rutilio la mención de una «deidad suprema» podría ser menos «comprometida» que la alusión directa a Júpiter, aunque tratándose de un poeta la metáfora podría inducirnos a engaño. Desde otro punto de vista la idea de la diosa Roma, varias veces mencionada en el texto, puede corresponder a una de las emanaciones del Dios inmóvil que tiene que cumplir una función en la tierra y que como tal es un alma singular que forma parte del Alma del Mundo, que es la

---

48 También podría considerarse como epónima y protectora como en el caso de *Atenea*, quizás como contrapunto a la indefensión divina en que quedan las ciudades con el cristianismo, que busca almas individuales y no colectivas.

49 BLÁZQUEZ, J.M.: *El nacimiento del cristianismo*, Madrid, 1990, p. 147, y «La demonología en la vida de Antonio de Atanasio, de Martín de Tours de Sulpicio Severo, de Hilarión de Gaza de Jerónimo, en la Historia Laúsica de Palladio y en la vida de Melania de Geroncio», en ALVAR, J.; BLÁNQUEZ, C.; WAGNER, C. (eds.): *Héroes, semidioses y daímones* (ARYS I), Madrid, 1992, pp. 311-344.

50 Plot., *Enead*, II, 9,9. Respecto al concepto de Dios Plot., *Enead*, V, 5, 6; VI, 8, 19 y V, 5, 12.

51 Or., *De Princ.*, I, 1, 6.



segunda emanación de Plotino, siendo por tanto Providencia que gobierna el universo del mundo corpóreo<sup>52</sup>.

No puede excluirse por tanto la posible influencia neoplatónica en el pensamiento y religiosidad de Rutilio, ni tampoco las posibles referencias cristianas que el autor tuviese en base a su propia formación, que de algún modo pudiesen haber influido en su forma de expresarse tal y como señala Cameron<sup>53</sup>, aunque formalmente rechazase de plano las creencias que se exponían en el escrito.

Por lo tanto podemos concluir que Rutilio se enlaza directamente con la más profunda tradición pagana y romana. Todos los ejemplos vienen a mostrar con claridad que Roma ha sido elegida por los dioses para llevar a cabo una función que solamente ella puede desarrollar y sólo el retorno a esos viejos ideales y formas pueden lograr que los designios divinos se cumplan. Se ha roto la *Pax Deorum*<sup>54</sup> y es necesario reconstruirla y fomentarla para que el mundo siga siendo tal y como fue.

---

52 Plut., *Enead*, V, 4, 2 y III, 2, 5.

53 CAMERON, A.: «Rutilius Namatianus, St. Agustín, and the date of the *De Reditu*», *JRS*, 57, 1967, pp. 31-39, basándose en I, 395-8 y su paralelo con Sen. *De Super* 42, que el autor cree que Rutilio conoció a través de *Civ. Dei* VI, 2. Para el background cultural Brown, P.R.L.; «Aspects of the cristianization of the ríman Aristocracy», *JRS*, 51, 1961, pp. 1-11.

54 Véase STE CROIX, G.E.M.: «¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?», en AA.VV.: *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, p. 262.

## **POSIBLES ADAPTACIONES DE LAS SÁTIRAS DE JUVENAL EN AUTORES CRISTIANOS TARDOANTIGUOS**

M<sup>a</sup> TERESA MARTÍN RODRÍGUEZ

### **RESUMEN**

Este trabajo se centra en la figura del poeta satírico Juvenal, cuyas obras lacerantes de la inmoralidad fueron, tras el paréntesis de los siglos II y III, recuperadas por los escritores cristianos más tardíos.

**Palabras clave:** Satírico, Juvenal, inmoralidad, cristianos.

### **ABSTRACT**

This work is centred on the satiric poet Juvenal, whose lacerating works on immorality were rediscovered by late Christian authors after a period of oblivion during the second and the third centuries.

**Key words:** Satiric, Juvenal, immorality, Christian authors.

En las dos centurias que siguieron a la muerte del poeta de Aquino, su obra quedó prácticamente sumida en el olvido. Las razones de tal silencio quizás deben buscarse en el gusto literario por el arcaísmo dominante bajo los Antoninos y en la relajación de la moral

pagana —contra la que el satírico se convirtió en abanderado— que presidió los siglos II y III d.C.<sup>1</sup>.

Sin embargo, en las postrimerías de la Antigüedad, en el s. IV, un cambio en el gusto literario, que de nuevo vuelve su mirada hacia los clásicos, motivó también un renovado interés por las *Sátiras* de Juvenal<sup>2</sup>. Pero ¿por qué Juvenal resurge como modelo junto a vates tan excelsos como Virgilio y Horacio?

Parece claro que la mayor permisividad de esta época en la manifestación del pensamiento cristiano encontró en el satírico un apoyo inestimable para la defensa de los valores morales y para el ataque contra el vicio<sup>3</sup>.

---

1 Highet aduce además otras razones para explicar este mutismo hacia la obra del satírico: el antihelenismo que rezuman sus composiciones, tendencia que caminaba opuesta a la corriente helenizante de emperadores como Marco Aurelio y Adriano, o su sombría crítica pesimista que chocaba con el optimismo de las clases dirigentes. Cf. HIGHET, G.: *Juvenal the Satirist*, Oxford 1954, 181-182.

Este escaso interés se vio propiciado también por una cierta dificultad en la interpretación de sus composiciones, debida esencialmente a las continuas alusiones —en no pocas ocasiones veladas y encubiertas— a hechos y personajes de su época, así como a las características de su estilo. No es de extrañar, pues, la ausencia de citas de la obra del satírico en los gramáticos anteriores a Servio. Sobre la atención que la obra de Juvenal mereció a los gramáticos romanos, cf. THOMSON, H.J.: «Lucan, Statius and Juvenal in the early centuries», *CQ* 22 (1928) 24-27 y WESSNER, P.: «Lucan, Statius und Juvenal bei den römischen Grammatikern», *PhW* 49 (1929) col. 296-303 y 328-335; a través de estos estudios parece manifiesto el silencio sobre la obra de los tres escritores latinos en los gramáticos anteriores a Servio, pues no se hallan referencias a ellos en Festo ni en Gelio, Nonio Marcelo, Carisio o Diomedes.

2 Como signos inequívocos de tal renacimiento conviene interpretar las siguientes pruebas e indicios: en primer lugar, el testimonio del historiador Amiano Marcelino, quien nos da noticia de la entusiasta dedicación con la que se entregaban a la lectura del satírico los nobles de finales del s. IV. Cf. *Amm.* XXVIII, 4, 14: *Quidam detestantes ut venena doctrinas, Iuvenalem et Marium Maximum curatiore studio legunt, nulla volumina praeter haec in profundo otio contractantes, quam ob casuam non iudicii est nostri.*

En segundo lugar, una de las referencias que más nos puede ayudar a comprender la popularidad de la obra de un autor clásico y el poso que ha dejado su lectura en la sociedad de su tiempo, viene dada por las reminiscencias y citas que de ella se encuentran en los *Carmina latina epigraphica*. Inscripciones procedentes de África, Galia y Roma, datadas en los siglos IV y V, muestran estrechas semejanzas con versos del poeta de Aquino —este hecho además vendría a confirmar la amplia y extensa difusión de sus composiciones en distintas provincias del Imperio—. Cf. Kleberg, T.: «Juvenalis in the *Carmina Latina Epigraphica*», *Eranos* 44 (1946) 421-5.

Por último, otro dato que también muestra el éxito alcanzado por Juvenal en este siglo lo constituye el hecho de que aparezcan más de setenta referencias a él en el comentario a la *Eneida* de Virgilio elaborado por Servio. Sobre esta cuestión, cf. MARTYN, J.R.C.: «Servius and Juvenal», *Philologus* 123 (1979) 325-6; CAMERON, A.D.E.: «Literary Allusions in the Historia Augusta», *Hermes* 92 (1964) 368; Griffith, J.G.: «A Taxonomic Study of the Manuscript Tradition of Juvenal», *MH* 25 (1968) 107.

3 La admiración por sus composiciones generó además la necesidad de crear un texto más inteligible, en un intento por hacer más accesible su lectura, y de este modo las *Sátiras* fueron provistas de notas explicativas, interpretaciones y variantes encaminadas a desentrañar el significado de las oscuras construcciones del autor latino. Así, Juvenal, un poeta que por su complejidad y oscuridad no estaba llamado a estar presente en la escuela, al facilitarse su lectura por medio de comentarios y notas a su obra, pasó a ser un autor escolar. Tal labor de crítica y corrección del texto queda atestiguada asimismo en la *suscriptio* hallada en dos códices latinos: el *Leidenensis Bibl. Publ.* 82 y el *Laurentianus* 34-42; el primero ha transmitido en el fol. 45 r: *Legi ego Niceus apud Servium magistrum et emendavi*, el segundo: *Legi ego Niceus apud M. Serbium Romae et emendavi*, suscripciones ambas que muestran una estrecha semejanza. A estas dos hay que añadir una tercera que figura en el *Parisinus* 9345 y en la que, a diferencia de las anteriores, no aparece el término *emendavi*: *Legente Aepicarpio scribentis Exuperantio servo*. Estas tres *subscriptions* —aunque las dos primeras puedan responder a copias de un mismo modelo— apuntan ya a una temprana actividad crítica de que fue objeto la obra del satírico y que debe situarse, en el caso de las dos primeras, en relación con el círculo del gramático Servio, autor de un extenso comentario a Virgilio a finales del s. IV.

Sus *Sátiras* se prestaban por su tono y contenido a ser fuente de inspiración para los cristianos, a la que acudían, en su crítica a la corrupción de costumbres y virtudes que el paganismo había ocasionado, para tomar bien las frases más célebres de Juvenal, bien los motivos y la forma en su ataque contra los vicios. El poeta de Aquino se procuró, por lo tanto, un destacado lugar junto a autores como Virgilio entre los preferidos por los escritores cristianos.

Ahora bien, los modos en que se manifiesta esta presencia de Juvenal son variados —caminan desde la práctica intertextual más explícita, la cita, pasando por las reminiscencias o alusiones hasta las imitaciones y transformaciones— y su estudio cae dentro del ámbito de lo que la Crítica literaria ha dado en llamar «Intertextualidad»<sup>4</sup>.

Asimismo, la presencia de Juvenal en los autores cristianos puede examinarse, a nuestro entender, desde los prismas de análisis que aportan la Recepción y la Historia de la transmisión del texto. En efecto, algunas de las referencias a Juvenal de estos escritores y el modo de su influencia en ellos pueden en alguna medida dar testimonio no sólo del alcance de la figura del satírico en las postrimerías de la Antigüedad, sino de aspectos que atañen a la Historia de la transmisión de su texto y de las circunstancias que la rodearon. Así, en los términos que introduce Draconcio en *Laus Dei* 3, 88 la cita de una máxima de Juvenal *sententia prisca est: summum crede nefas animam praeferre pudori* (Iuv. 8, 83) pueden encerrarse varias implicaciones<sup>5</sup>: por un lado, el hecho probable de que Draconcio tomara el verso de Juvenal de alguna antología o selección de frases célebres y sentencias, en la que además los pasajes del satírico muy bien hubieran podido circular desligados del nombre de su autor. Asimismo, las palabras de Draconcio —*sententia prisca est*— dan fe de la utilización de las máximas del poeta de Aquino como verdaderos argumentos de autoridad.

La varia influencia del poeta de Aquino en los autores cristianos conviene contemplarla desde una perspectiva que le confiere una nueva dimensión que mira más allá del hecho literario en sí. Así pues, la huella del satírico en autores tan distantes geográficamente como Ausonio, Claudiano, Prudencio, Prisciano, resulta muy significativa y merece una valoración en el terreno de la Historia de la transmisión, ya que podría apuntar hacia una difusión de copias de las *Sátiras* por la Galia, el Norte de África y Alejandría (Egipto)<sup>6</sup>.

A la vez, a la luz del examen de las distintas utilizaciones del texto de Juvenal —análisis que entraría de pleno en el campo de la «Intertextualidad»—, pueden desprenderse consideraciones acerca de su modo de transmisión: si estos autores habían contado como fuente con copias íntegras de las *Sátiras*, o, por el contrario, su conocimiento de Juvenal se había procurado a través de testimonios parciales, alguna de las antologías o recopilaciones de pasajes y máximas que solían circular en el ámbito de la escuela.

---

4 Nos referimos con este término a todas las posibles relaciones de unos textos con otros, que vendría a corresponderse con el concepto de «Transtextualidad» de G. Genette. Para la terminología utilizada en el presente trabajo, cf. GÉNETTE, G.: *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid 1989 (ed. francesa 1982).

5 Recordemos que en las citas de Juvenal halladas en otros escritores cristianos —Lactancio y Ausonio— aparece su nombre o una clara alusión al poeta de Aquino —S. Agustín se refiere al *satiricum*—. Sobre los modos de citar cf. Hagendahl, H.: «Methods of citation in postclassical latin prose», *Eranos* 45 (1947) 114-128.

6 En este mismo sentido van los datos proporcionados por los *carmina latina epigraphica*, así como el testimonio manuscrito más antiguo conservado de Juvenal, del s. IV, el fragmento antinoense descubierto en Egipto.

## PRESENCIA DE JUVENAL EN LOS AUTORES CRISTIANOS TARDOANTIGUOS

Señalábamos más arriba la variada presencia de Juvenal en los escritores cristianos de la Tarda Antigüedad; la distinta utilización de sus *Sátiras* por parte de éstos queda cristalizada en una amplia gama de relaciones intertextuales en las que el poeta de Aquino constituye el hipotexto y los autores cristianos el hipertexto<sup>7</sup>.

Convencidos de las dificultades de establecer una tipología de las relaciones intertextuales<sup>8</sup>, no es nuestro propósito ofrecer aquí una clasificación exhaustiva que abarque todos los lugares paralelos, alusiones, imitaciones etc.; pero sí creemos conveniente, a fin de valorar en su justa medida la influencia del satírico, atender a las referencias textuales partiendo de dos criterios: por un lado, el criterio de la intencionalidad; por otro, el mayor o menor grado de elaboración del hipotexto.

Fue el s. IV —como ya ha quedado señalado— el que marcó, tras dos centurias de olvido, el verdadero resurgir de Juvenal. Hasta entonces, resulta difícil rastrear la huella dejada por su obra en los primeros escritores cristianos. Algunos estudiosos, no obstante, han querido ver la influencia de sus *Sátiras* en la obra de escritores como Minucio Félix y Tertuliano. Lo cierto es que buena parte de los *loci similes* apuntados por ellos podrían muy bien explicarse como tratamientos distintos de lugares comunes a otros escritores o incluso al dominio público<sup>9</sup>. La semejanza de algunos pasajes de Minucio Félix y Tertuliano con los versos del poeta de Aquino podrían tal vez ser, si no fruto de la casualidad —aunque tampoco parece clara una coincidencia deliberadamente buscada—, sí parte del abundante caudal de recursos y procedimientos procurados en la escuela que conformarían su «memoria poética».

### JUVENAL: LA AUTORIDAD DEL MODELO

En los albores de la cuarta centuria hallamos la primera utilización deliberada y manifiesta de las *Sátiras* de Juvenal. Lactancio fue el primero de los autores cristianos que citó alguno de sus versos junto con la mención explícita de su nombre<sup>10</sup>:

7 Acudimos en este punto a la definición de hipertextualidad que da G. Génette: «Entiendo por ello toda relación que une un texto B (que llamaré *hipertexto*) a un texto anterior A (al que llamaré *hipotexto*)», cf. G. Génette, *o.c.*, 14.

8 Sobre las dificultades para el establecimiento de una tipología de las relaciones intertextuales, cf. CONTE, G.B.-BARCHIESI, A.: «Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'interestualità», en *Lo spazio letterario di Roma Antica* (eds. G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina) Roma 1989, en especial el epígrafe que lleva por título «6. Qualche esempio scelto per mostrare (come era prevedibile) che la varietà dei fenomeni supera qualunque classificazione e teoria».

9 Así, de las posibles adaptaciones de Juvenal señaladas por H. Boenig en su edición (*M.F. Octavius*, Leipzig 1903), es difícil concluir una clara influencia directa del satírico en Minucio Félix, ya que la mayoría de las frases indicadas por el estudioso podrían responder a lugares comunes presentes también en las composiciones de otros autores clásicos. Tal vez las expresiones que guardan un parecido más cercano con algunos pasajes de las *Sátiras* sean: *Oct.* 4, 1 *dolere nescio vultu fatebatur* y *Sat.* 2, 17 *qui vultu morbum incessuque fatetur*; *Oct.* 21, 11, *nisi forte Iuppiter iam senuit* y *Sat.* 6, 59 *adeo senuerunt Iuppiter et Mars?*; *Oct.* 25, 9 *Aegyptia illa non numina sed portenta* y *Sat.* 15, 2 *Aegyptus portenta colat*. No obstante, las citadas frases no prueban una dependencia directa de las poesías de Juvenal.

10 Lo que ya no parece seguro es si Lactancio tomó esta cita del *corpus* textual completo de las *Sátiras* o si la escogió de alguna antología o libro de frases célebres. Cf. OGILVIE, R.M.: *The Library of Lactantius*, Oxford, 1978, 7. Sobre las citas de otros poetas latinos en la obra de Lactancio, cf. GOULON, A.: «Les citations des poètes latins dans l'oeuvre de Lactance», en *Lactance et son temps*, (ed.) J. Fontaine-M. Perrin, París 1978, 107-156 y Heck, E.: «Lactanz und di Klassiker», *Philologus* 132 (1988) 160-179.



*Div. Instit. III, 29: Ex quo fit, ut virtus nulla sit, si adversarius desit. Huius itaque perversae potestatis cum vim sentirent virtuti repugnantem, nomenque ignorarent, fortunae vocabulum sibi inane finxerunt. Quod quam longe a sapientia sit remotum, declarat Iuvenalis his versibus: «Nullum numem abest, si sit prudentia: sed nos Te facimus, Fortuna, deam, caeloque locamus».*

Lactancio inaugura, así pues, una larga lista de autores que pusieron las sentencias más célebres de Juvenal al servicio del cristianismo<sup>11</sup>. Le siguieron Ausonio: *Cento VIII, 36* —donde aparece su nombre junto con el tercer verso de la *Sátira II*—: *Sed cum legeris, adesto mihi adversum eos, qui, ut Iuvenalis ait, «Curios simulant et Bacchanalia vivunt...»*.

También el propio S. Agustín en una de sus epístolas, a propósito del declive de la moral en Roma, reproduce los vv. 287-295 de la sátira VI (*Ep. 138, 3, 16*):

*audiant satyricum suum garriendo vera dicentem:*  
*«servabat castas humilis fortuna Latinas*  
*quondam, nec vitiis contingi parva sinebat*  
*tecta labor somnique breves et vellere Tusco*  
*vexatae duraeque manus et proximus urbi*  
*Hannibali et stantes Collina turre mariti.*  
*nunc patimur longae pacis mala, saevior armis*  
*luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem.*  
*nullum crimen abest facinusque libidinis, ex quo*  
*paupertas Romana perit.» [hinc fluxit ad istos...]*<sup>12</sup>.

En los casos mencionados, la cita —la práctica más explícita de la intertextualidad— con referencia expresa o no del nombre del satírico, se ofrece, ante todo, como una clara voluntad de dejar constancia del modelo seguido; es, en palabras de G.B. Conte, «un fatto di passione e sentimento...Ricordare un modello, nel senso di citarlo, serve a riprodurre nella scrittura la passione, la sollecitazione, prodotta dalla lettura»<sup>13</sup>. La confesión de la fuente lleva implícito el deseo de reconocerse en una tradición y, de este modo, la evocación de Juvenal tiene por objeto que su autoridad refrende y legitime el nuevo texto. De estas citas se desprende que los apologistas cristianos acuden al satírico no tanto como modelo literario sino como ejemplo en su modo de ataque contra los vicios y en su tono de reprobación. El punto de convergencia entre Juvenal y los autores cristianos es claro: ambos critican la corrupción de costumbres y la relajación de la moral, pero la solución propuesta los separa inevitablemente: para el primero la restitución de la virtud y buenas costumbres hay que lograrla mediante la rehabilitación de los valores primigenios de la sociedad romana que hicieron del pueblo del Lacio el gran imperio; para los segundos, la renovación de la moral debe hacerse desde las creencias de la religión cristiana.

11 En algunos de ellos no aparece citado expresamente el nombre del poeta de Aquino; como vamos a ver seguidamente, S. Agustín se refiere a él como *satyricum*.

12 En la cita de S. Agustín figuran recogidas ya algunas variantes con respecto al texto transmitido; por ejemplo ofrece *servabat* en lugar de *praestabat*; *sinebat* por *sinebant* (v. 288) y *et* en lugar de *ac* (v. 290).

13 Cf. CONTE, G.B.-BARCHIESI, A.: a.c.

Ahora bien, otras citas de Juvenal halladas en autores cristianos parecen no reflejar una consciencia de la utilización de un modelo, ya que no hay una referencia expresa al autor, sino sólo una alusión vaga y genérica, como se observa en la cita de un verso de Juvenal (XIV, 139) que Fausto, el obispo de Riez, inserta en su obra: *unde bene dixit quidam: crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit*<sup>14</sup>.

Incluso da la impresión de que los versos del satírico se han desligado de su nombre y han pasado al dominio de la sabiduría proverbial. De esta manera, vemos que Draconcio introduce la cita del verso VIII, 83 en los siguientes términos:

*Laud. 3, 87-89:*

*... sententia prisca est:*

*«summum crede nefas animam praeferre pudori»*

*(-) si maius scelus est animam praeferre pudori  
quam sit grande nefas animam praeferre datori.*

## JUVENAL COMO FUENTE DE INSPIRACIÓN

Pero, aparte de la presencia de Juvenal en los autores cristianos como intertexto citacional, la obra del satírico ejerció una influencia más honda, cuya huella se deja sentir, como en ningún otro escritor cristiano, en el hispano Prudencio. En efecto, para la interpretación de no pocos pasajes de su producción debemos buscar las claves en los versos del poeta de Aquino.

Aunque no fue Prudencio el primer autor cristiano en revestir las ideas nuevas de formas tradicionales, sí fue el más ferviente seguidor de los clásicos latinos, bebiendo de las fuentes clásicas hasta el punto de apropiarse de los géneros antiguos para transponerlos en un amplio abanico de formas cristianas; así, compone, a modo de réplica de cada una de las grandes obras de la poesía profana, una epopeya de tipo virgiliano, dos poemas didácticos, poesías líricas a la manera de Horacio y un libro de tono satírico —*Contra Symmachum*, donde polemiza con el dirigente del partido pagano— en el que la apología cristiana se ha revestido de la invectiva tradicional.

La presencia de Juvenal en Prudencio va más allá de simples ecos o reminiscencias verbales; el satírico proporciona al poeta hispano una fuente inagotable de intertextos para el retrato de la sociedad de su tiempo, procurándole la veste y el tono del discurso y convirtiendo al discípulo en un maestro del manejo de la ironía. De Juvenal toma Prudencio, por lo tanto, el tono y el estilo.

Así pues, son numerosos los lugares paralelos que encierran claras relaciones intertextuales en las que la obra del satírico funciona como hipotexto del hipertexto prudenciano. Hasta ahora los estudiosos se han limitado a configurar una larga lista de *loci similes* entre los dos autores<sup>15</sup>;

14 Cf. HAGENDAHL: a.c., 115. Por otra parte, hay que tener en cuenta, como señala el autor del artículo, que «the ancients in matters of copyright and literary originality had much less rigorous notions than prevail in modern times», cf. a.c., 118.

15 Cf. BERGMAN, J.: *Aurelii Prudenti Clementis Carmina*, CSEL 61, 1926; GUILLÉN, J.: *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid 1950; LAVERENNE, M.: *Étude sur la langue du poète Prudence*, París 1933. Sobre la influencia de Juvenal en Prudencio, véase también, MARIE, S.: «Prudentius and Juvenal», *Phoenix* 16 (1962) 41-52.

nosotros pretendemos tan sólo detenernos en aquellos lugares en que la pluma del autor cristiano confiesa una dependencia más estrecha de la del satírico. Asimismo conviene tomar en consideración que la presencia de Juvenal en el poeta hispano cobra un valor mayor por el modo en que éste se sirve de las sátiras, adaptando su texto a unos temas y fines distintos, es decir, transformándolos; y es con este procedimiento con el que se alcanza el nivel superior de las relaciones intertextuales<sup>16</sup>.

Aunque la huella de Juvenal ha dejado su impronta en no pocos pasajes de la obra de Prudencio, si hay un tema en el que el poeta cristiano puede utilizar el verso del satírico como recurso intertextual, ese es el de las mujeres. Los retratos que hace Juvenal de distintas figuras femeninas en su famosa sátira VI le ofrecen a Prudencio un molde precioso en el que volcar su crítica hacia las mujeres. Al igual que el latino, el autor hispano esgrime su mejor vena irónica contra los defectos del sexo femenino. Buena muestra de ello da la caracterización personificada de las Virtudes y los Vicios que Prudencio hace en su *Psychomachia* —poema que canta los combates entre ambas partes—, para la que se inspira en los magníficos cuadros que Juvenal le proporciona en la sátira VI. Cuando Prudencio traza el retrato de la Soberbia (*Psych* 179 ss.) acude al modelo proporcionado por el satírico en la composición mencionada y, así, al hacer referencia al gusto de las romanas por los edificios capilares (*Psych* 183 ss.):

*Turritum tortis caput adcumularat in altum  
crinibus, exstructos augeret ut addita cirros  
congeries celsumque apicem frons ardua ferret,*

aunque el pasaje cuenta con algunos antecedentes en la literatura latina<sup>17</sup>, sin embargo, el color satírico y la imagen burlesca acercan el lugar al poeta de Aquino y guardan una relación intertextual con *Iuv.* VI 501-503:

*.....tanta est quaerendi cura decoris  
tot premit ordinibus, tot adhuc compagibus altum  
aedificat caput: Andromachen a fronte videbis  
post minor est...*

16 Cf. CONTE, G.B.-BARCHELI, A.: *a.c.*, 88: «Ogni testo letterario si configura allora come assorbimento e assimilazione di altri testi, soprattutto come trasformazione di quelli (questo ci sembra nell'intertestualità il momento più importante: la trasformazione)». Tenemos en cuenta también las palabras de G. GÉNÉTTE, *o.c.*, 15-16: «La imitación es también una transformación, pero mediante un procedimiento más complejo, pues exige la constitución previa de un modelo de competencia genérica... Para transformar un texto, puede bastar con un gesto simple y mecánico; para imitarlo, en cambio, es preciso adquirir un dominio, al menos parcial, el dominio de aquél de sus caracteres que se ha elegido para la imitación».

17 Cf. FONTAINE, J.: «La femme dans la poésie de Prudence», en *Études sur la poésie latine tardive*, París 1980, 415-443, y en concreto las 419-420.

Asimismo, la condena de la coquetería y del recurso al artificio (*Ham.* 264 ss.):

*...Nec enim contenta decore  
ingenito externam mentitur femina formam  
ac, velut artificis Domini manus imperfectum  
os dederit, quod adhuc res exigit aut yacinthis  
pingere sutilibus redimitae frontis in arce....*

encuentra su precedente en la crítica mordaz —recurriendo incluso al *ridiculum*— de Juvenal en VI, 461 ss. a los cuidados empleados por la mujer para explotar su belleza:

*interea foeda aspectu ridendaque multo  
pane tumet facies aut pinguis Poppaeanae  
spirat, et hinc miseri viscantur labr mariti..  
tandem aperit vultum et tectoria prima reponit..  
tot medicaminibus coctaeque siliginis offas  
accipit et madidae, facies dicetur an vulgus?*

Prudencio sólo añade al lugar de Juvenal un elemento nuevo, pues ve en el uso de todos estos artificios un insulto a la creación divina, a la mano de Dios.

Muy significativo resulta también el episodio de las Vestales del libro II de *Contra Symmachum*, en el que se reconocen nexos intertextuales con el pasaje de la sátira VI en que el poeta de Aquino relata cómo las mujeres, al abrigo del culto misterioso de la *Bona Dea*, cometen toda clase de excesos. Son varios los paralelismos que llaman a la presencia de Juvenal en el texto prudenciano. En ambos autores el comienzo de uno y otro pasaje va precedido por la expresión de una misma idea, el principio de la castidad reside en la pobreza y el dinero es la causa de la lujuria y obscenidad (*Iuv.* VI, 286-300)<sup>18</sup>:

*Unde haec monstra tamen vel quo de fonte requiris?  
praestabat castas humilis fortuna Latinas  
quondam, nec vitiis contingi parva sinebant..  
nunc patimur longae pacis mala, saevior armis  
luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem.  
nullum crimen abest facinusque libidinis, ex quo  
paupertas Roma perit..  
prima peregrinos fregerunt saecula luxu  
divitiae molles.*

De forma análoga, en el texto de Prudencio el pasaje de las Vestales se desencadena a raíz de la propuesta de Símmaco de restablecer la inmunidad de impuestos para las servidoras de

---

18 Este motivo gozó de gran celebridad entre los escritores cristianos, pues lo hallamos en términos casi idénticos en una epístola de S. Ambrosio (*Epist.* 18, 12): *Prima castitatis victoria est facultatum cupiditates vincere, quia lucri studium tentamentum pudoris est.* Además, el mencionado pasaje de Juvenal es citado literalmente, como hemos podido ver con anterioridad, por S. Agustín.

Vesta. Tal circunstancia le da pie para desarrollar en extenso, a lo largo de más de cien versos (comienza en el v. 909) plenos de alegorías cristianas, la idea formulada por Juvenal:

*Ultima legati defleta dolore querella est.  
Palladis quod farra focus vel quod stipis pisis  
virginibus castisque choris alimenta negentur,  
Vestales solitis fraudentur sumptibus ignes...*

A continuación (*Sym.* II, 1065 ss.)<sup>19</sup>, Prudencio arremete contra las Vestales componiendo un cuadro cuyo color irónico ha tomado de Juvenal (VI, 314-345); adapta el texto del satírico y lo transforma desechando las pinceladas más obscenas pero tomándolo como molde en la utilización del humor mordaz que el autor cristiano pone en práctica al referirse a las vicisitudes de las jóvenes romanas que se ven obligadas en contra de su voluntad a guardar treinta años de castidad, llegando a integrar un elemento tan propio de la sátira como el *ridiculum* en la imagen de la anciana que con los cabellos blancos y la cara llena de arrugas acaba de contraer sus primeras nupcias (*Sym.* 1074):

*Tum quia non totum spes salva interficit ignem  
(nam resides quandoque faces adolere licebit  
festaque decrepitis obtendere flammea canis)  
tempore praescripto membra intemerata requirens  
tandem virgineam fastidit Vesta senectam.  
Dum thalamis habilis tumuit vigor, inrita nullus  
fecundavit amor materno viscera partu;  
nubit anus veterana sacro perfuncta labore  
desertisque focus, quibus est famulata iuventas,  
transfert emeritas ad fulcra iugalia rugas  
discit et in gelido nova nupta tepescere lecto.*

El poeta cristiano adapta e imita el uso burlesco del tópico de la *militia Veneris* que hallamos en Horacio y Juvenal, transformándolo en la *militia Vesta*. Además, Prudencio da muestras claras de conocer bien el modelo tomado de Juvenal (VI, 314-345), como delata la aparición en otro pasaje de su obra (*Perist.* II, 514) de una clara relación intertextual con *Iuv.* VI, 342:

*Perist.* II, 513-4 Quidquid Quiritum sueverat  
orare **simpuvium Numae**

*Iuv.* 6, 342-3 aut quis/ **simpuvium ridere Numae** nigrumque calinum

El uso de la palabra *simpuvium* es bastante inusual, por lo que se revaloriza aún más su aparición en el pasaje del poeta cristiano.

Pero, además, de los intertextos que el satírico procura al autor hispano en el tema de las mujeres, la influencia de Juvenal en su obra también se deja sentir en otros lugares de sus

---

19 *Quae nunc Vestalis sit virginitatis honestas  
dicutiam, qua lege regat decus omne pudoris.*



composiciones didácticas, en especial de *Peristephanon* y más concretamente en los pasajes en que los mártires atacan los valores materiales y a los dioses paganos.

*Perist.*, X, 675 genera deorum multa **nec pueri putant**  
*Iuv.* II, 152 esse aliquos manes et subterrane regna  
et contum et Stygio ranas in gurgite nigras  
atque una transire vadum tot milia cumba  
**nec pueri credunt...**

*Perist.* X, 143 quid esse censes? nonne cursim transuent  
**fascēs, securēs, sella, praetextae togae,**  
lictor, tribunal et trecenta insignia,  
quibus tumetis moxque detumescitis?

*Iuv.* X, 35 perpetuo risu pulmonem agitare solet  
Democritus, quanquam non essent urbibus illis  
**pratecta et trabae fascēs, lectica, tribunal.**

También en *Perist.* X, 700 en la descripción del martirio sufrido por un niño, Prudencio parece incorporar una imagen de Juvenal:

*tenerumque duris ictibus tergum secent*  
**plus unde lactis quam cruoris defluat**

*Iuv.* XI, 68 necdum ausus virgas humilis mordere salicti  
**qui plus lactis habet quam sanguinis**

Asimismo, el verso del satírico emerge de nuevo en la crítica de las divinidades egipcias que Juvenal ya había atacado:

*Sym.* II, 865-6 vilia Niliacis venerantur oluscula in hortis  
porrum et caepe deos imponere nudibus ausi  
*Iuv.* XV, 9-10 porrum et caepe nefas violare ac frangere morsu  
o sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis  
numina...

Las utilizaciones del texto de Juvenal por Prudencio son, pues, evidentes; el hispano adapta escenas y motivos a los nuevos temas de la literatura cristiana, revistiendo algunos pasajes de su obra de los tintes de la invectiva tradicional que representa su maestro. Además, la presencia del poeta de Aquino en la obra de Prudencio revela un profundo conocimiento de sus *Sátiras*, que, más allá del mero contacto con su obra en el ámbito escolar, apunta hacia una utilización deliberada y buscada del modelo elegido.

## **TRADICIÓN Y EVOLUCIÓN EN LOS SISTEMAS SOCIALES TARDOANTIGUOS: EL CASO DEL ALTO EBRO (Siglos V-VI)**

SANTIAGO M. CASTELLANOS<sup>1</sup>

### **RESUMEN**

La *Vita Sancti Aemiliani*, hagiografía escrita por Braulio de Zaragoza en el siglo VII, supone una fuente básica para el estudio de las relaciones sociales de la Hispania del siglo VI. Junto a esto, el análisis de la zona del Alto Valle del Ebro nos introduce en el debate de los grandes temas estructurales que afectan a la Hispania tardoantigua y que, sin duda, merecen un tratamiento profundo.

### **ABSTRACT**

*Vita Sancti Aemiliani*, hagiography written by Braulius of Saragossa in 7th century, means a basic source for the study of the social relations in Hispania during 6th century. In addition to this, the analysis of the Upper Ebro introduces us in the discussion of the great structural subjects which affect on Late Antique Hispania; these subjects, certainly, deserve a deep work.

Uno de los fenómenos característicos de la Antigüedad tardía es la gran propiedad y, junto a ella, el desarrollo de las formas de explotación y relaciones de dependencia socioeconómicas. Para el caso de la Hispania visigoda y, más concretamente, de la zona del Alto Valle del Ebro,

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Universidad de La Rioja, Departamento de Ciencias Humanas y Sociales. Logroño (La Rioja).

<sup>1</sup> Universidad de La Rioja. Este trabajo ha contado con una Beca FPI de Fundación Cajarioja.

disponemos de una información fundamental contenida en la *Vita Sancti Aemiliani* (VSE)<sup>2</sup>. Se trata de una hagiografía, escrita por Braulio, obispo de Zaragoza entre los años 631 y 651<sup>3</sup>. Nos interesa aquí la VSE en su aspecto socioeconómico, por cuanto contribuye a perfilar el conocimiento de las estructuras sociales de la Hispania tardoantigua, especialmente referidas al Alto Ebro<sup>4</sup>.

En el contexto general de esta zona durante la *Spätantike*, la VSE no constituye un *unicum* y, en este sentido, resulta pertinente un repaso a ciertos antecedentes que anuncian la evolución que supone cierta cesura con respecto a los esquemas sociales «tradicionales». Durante el período tardorromano disponemos de algunas referencias que aluden a esta misma zona. En la correspondencia entre Ausonio y su discípulo Paulino, a finales del siglo IV, se advierten algunas noticias acerca del poblamiento urbano en la Tarraconense. Frente a ciudades florecientes como Barcelona y Tarragona, Paulino presenta la situación «lamentable» (a los ojos de un aristócrata provincial romano) de la vida urbana en Lérida, Calatayud y Calahorra<sup>5</sup>.

De hecho, Paulino está reflejando un proceso en el cual, durante la época tardorromana, el Valle del Ebro asiste, como otras zonas del Occidente romano, a una erosión del modelo urbano altoimperial, innovación con respecto a la *tradición* (entendida ésta como los sistemas sociales, religiosos, económicos, políticos, etc., que habían diseñado los siglos anteriores); este proceso, sin embargo, no es uniforme ni global, por cuanto parece que las ciudades destacadas experimentan una continuidad en su vitalidad (Barcelona, Zaragoza); son los pequeños enclaves urbanos los que presentan mayores problemas. El proceso es patente durante el siglo V<sup>6</sup>, y es a partir de entonces cuando puede hablarse de **tradición e innovación/evolución** en los sistemas sociales.

Para el siglo V, dos son los principales hitos que aquí nos pueden interesar. Por un lado, los acontecimientos bagáudicos de mediados de siglo. Por otro, el problema suscitado por unas ordenaciones efectuadas por Silvano, obispo de Calahorra, en la década de los sesenta.

2 Se han manejado las ediciones de VÁZQUEZ DE PARGA, L.: *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita S. Emiliani*, Madrid, 1943; OROZ, J.: «Vita sancti Aemiliani. Hymnus in festo sancti Aemiliani abbatis», *Perficit*, IX, 119-120 (1978), 165-227.

3 Sobre la figura de Braulio, vid. LYNCH, C.H.; GALINDO, P.: *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Madrid, 1950; AZNAR TELLO, S., *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época*, Zaragoza, 1986.

4 Diferentes aspectos de la VSE han sido tratados, entre otros, en los trabajos de LÓPEZ CAMPUZANO, M.: «Obispo, comunidad y organización social: el caso de la *Vita Emiliani*», *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, *Ant. y Crist.*, VII (1990), 519-530; CASTELLANOS, S. M.: «La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza», *SHHA*, XII (1994), 169-177; Id., «La implantación eclesiástica en el Alto Ebro durante el siglo VI d.C.: la *Vita Sancti Aemiliani*», *HAnt*, XIX (1995), 387-396; Id., «Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad tardía: el caso del Alto Ebro y la *Vita Sancti Aemiliani*», *Brocar*, 19 (1995), 27-50.

5 AUS., *Ep. XXXI* (Paulini *Ep. X*), 221-233, *nam quod in euersis habitacula ponis Hibera urbibus et deserta tuo legis oppida uersu montanisque mihi Calagorrim et Birbilim acutis pendentem scopulis collemque iacentis Hilerdae exprobas, uelut his habitem laris exul et urbis extra hominum tecta atque uias: an credis Hiberæ has telluris opes, Hispani nescius orbis, quo grauis ille poli sub pondere constitit Atlans, ultima nunc eius mons portio metaque terrae, discludit bimarem celso uertice Calpen? Birbilis huic tantum, Calagorris, Hilerda notantur, Caesarea est Augusta cui, Barcinus amoena et capite insigne despectans Tarraco pontum* (ed. PEIPER, R.: *Decimi Magni Ausonii burdigalensis opuscula*, Lipsiae, 1886, 302-303).

6 El fenómeno global ha sido descrito en TEJA, R., «Sobre la actitud de la población urbana en Occidente ante las invasiones bárbaras», *HAnt*, VI (1976), 7-17; la arqueología resulta reveladora en casos concretos, como sucede en *Vareia*, donde en el siglo V es evidente la reutilización de estructuras anteriores en situación precaria, cfr. ESPINOSA, U.: «El siglo V en el valle del Ebro: arqueología e historia», *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad tardía*, *Ant. y Crist.*, VIII (1991), 275-288.

En el año 441 Asturio, *dux utriusque militiae*, es enviado a la Tarraconense para enfrentarse a los bagaudas (Hydat., 125). Dos años después es Merobaudes quien *brevi tempore potestatis suae Aracellitanorum frangit insolentiam Bacaudarum* (Hydat., 128). Un grupo de bagaudas (se cita a un tal Basilio como posible caudillo) reunidos en la iglesia de Tarazona, acaban con el obispo León y con los *foederatos* (Hydat., 141). Se alude incluso a una colaboración entre los bagaudas de Basilio y los suevos de Requiario, fruto de la cual son saqueadas las zonas de Zaragoza y Lérida (Hydat., 142). En el año 453 Frederico, hermano del monarca Teodorico, vence a los bagaudas de la Tarraconense *ex auctoritate romana* (Hydat., 158)<sup>7</sup>.

De los hechos que relata Hidacio podemos extraer algunas conclusiones que presentan particular interés. Los episodios bagáudicos constituyen una reacción violenta por parte de algunos sectores desfavorecidos con la evolución socioeconómica que se observa en el Occidente romano al menos desde el siglo III. Dicha **reacción** opera contra los grupos que se ven aupados a una posición privilegiada en el proceso de producción económica y de las relaciones sociales: es la reacción un componente esencial de la ruptura —o, si queremos, evolución— con los sistemas sociales generados a partir del siglo II. En este sentido, podemos comprender los ataques a los grandes propietarios, a la jerarquía eclesiástica o al refuerzo militar, en el caso de Tarazona encarnados por el obispo León y los *foederati* a los que alude Hidacio.

Un poco más tarde, en la década de los sesenta, los obispos de la Tarraconense habían planteado a Hilario, entre otros temas, el de la serie de ordenaciones incorrectas que venía efectuando el obispo de Calahorra, Silvano. Por la decretal de Hilario sabemos que, de manera simultánea, le han escrito *honorati* y *possessores* de algunos enclaves del Valle del Ebro, en apoyo a Silvano<sup>8</sup>. La documentación completa sobre este episodio viene constituida por dos cartas de los obispos tarraconenses al papa Hilario, otras tantas de éste a aquéllos, junto a las actas del sínodo romano del año 465. Sin embargo, la referencia a los escritos de los *honorati* y *possessores* de las ciudades citadas es indirecta, por la mención de Hilario, puesto que se han perdido tales textos.

---

7 Los fenómenos bagáudicos han sido objeto de numerosos estudios, fundamentalmente a partir del trabajo de THOMPSON, E.A.: «Peasants Revolts in Late Roman Gaul and Spain», *Past and Present*, 2 (1952), 11-23; probablemente han quedado ya aparcadas las hipótesis que vinculan estrechamente a los bagaudas con un movimiento de tipo étnico (vascones), defendidas por SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C.: «Observaciones a unas páginas sobre el inicio de la Reconquista», *CHE*, 47-48 (1968), 343-352 y ORLANDIS, J.: *Historia de España. Época visigoda (409-711)*, Madrid, 1987, 40; unos análisis que manejan factores más complejos en (entre otros) BARBERO, A.; VIGIL, M.: *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, 1974, 46-47; REMONDON, R.: *La crisis del imperio romano de Marco Aurelio a Anastasio*, Barcelona, 1984, 136; BRAVO, G.: «Acta Bagáudica (I). Sobre quiénes eran bagaudas y su posible identificación en los textos tardíos», *Gerión*, 2 (1984), 251-264; Id.: «La bagauda hispana y la identidad de los possessores de la Tarraconense (puntualizaciones sobre la teoría social)», *II Coloquio sobre Historia de La Rioja*, Logroño, 1985, 197-209; Id.: «Los bagaudas: vieja y nueva problemática», en *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, III, Santiago de Compostela, 1988, 187-196; COLLINS, R.: *Los vascos*, Madrid, 1989, 97.

8 *Postquam litteras vestrae dilectionis accepimus, quibus praesumptiones Silvani episcopi calagurrensium ecclesiae retundi petitis, et rursum Barcinonensium quaeritis nimis illicita vota firmari: honoratorum et possessorum Turiassonensium, Cascautensium, Calagurritanorum, Varegensium, Tritiensium, Legionensium, et Birovescentium civitatum cum suscriptionibus diversorum litteras nobis constat ingestas, per quas id quod de Silvano querela vestra depromperat excusabant* (ed. TEJADA Y RAMIRO, J.: *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, Madrid, 1849, 957. Véanse algunas variantes en la edición de PL, 58, col. 17; una edición reciente en RUIZ DE LOIZAGA, S.; DÍAZ BODEGAS, P.; SAINZ RIPA, E.: *Documentación Vaticana sobre la Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño (463-1342)*, Logroño, 1995, 36).

Más allá del excepcional interés que presenta esta documentación desde el punto de vista de la historia eclesiástica, nos interesa aquí por lo que aporta al conocimiento de las estructuras socioeconómicas del Alto Ebro durante la Antigüedad tardía<sup>9</sup>.

El episodio de Silvano es perfectamente conjugable con los sucesos bagáudicos, por cuanto documenta la presencia de las aristocracias (*honorati, possessores*) que son situadas en puntos concretos. El *status* configurado por el control de los grandes propietarios asistía a ciertos momentos de reacción violenta de los dependientes, o, lo que es lo mismo, las acciones a las que se refiere Hidacio en el mismo marco geográfico. Como toda época de transición, tanto los sucesos bagáudicos como las fricciones eclesiásticas son expresión de reacciones y rupturas que jalonan el ambiente social.

Existe además un proceso de progresiva equiparación de los grupos desfavorecidos; el fenómeno se manifiesta en la dependencia que se establece en estos grupos con respecto a los grandes propietarios, dentro de los cuales hemos de considerar a las jerarquías militar y eclesiástica. Estas relaciones de dependencia, comunes en gran parte del ámbito occidental romano, encuentran vehículo de expresión en el *patrocinium*<sup>10</sup>. Es en este contexto donde deben ser explicadas las referencias que se han recogido. La bagauda no es sino la reacción de estos sectores dependientes —parte de ellos— contra el grupo dominante<sup>11</sup>, el mismo grupo que deja huella literaria en los apoyos a Silvano de *honorati y possessores* de algunos enclaves del Ebro o que ocupan la jerarquía eclesiástica, como es el caso del obispo León de Tarazona.

Desde estas situaciones<sup>12</sup>, que definen el panorama socioeconómico del Alto Ebro durante el siglo V, se ha de partir para entender la información que proporciona la VSE que, aunque escrita c. 636, hace referencia, básicamente, al tercer cuarto del siglo VI. Se trata de un momento de afianzamiento del estado toledano, puesto que en los años setenta el monarca Leovigildo procede a la conquista de una serie de puntos que pasan a engrosar el dominio del estado visigodo<sup>13</sup>.

9 Véanse estudios sobre distintos aspectos en SOTOMAYOR, M.: «La Iglesia en la España romana», en GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España, I, La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, 1979, 378 ss.; ESCRIBANO PAÑO, M.<sup>a</sup> V.: «La iglesia calagurritana entre ca. 457 y 465. El caso del obispo Silvano», en *Calahorra, binilenario de su fundación. Actas del I Symposium de historia de Calahorra*, Madrid, 1984, 265-272; LARRAÑAGA, K.: «En torno al caso del obispo Silvano de Calagurris: Consideraciones sobre el estado de la iglesia del alto y medio Ebro a fines del imperio», *Veleia*, 6 (1989), 171-191; CASTELLANOS, S.M.: «La implantación eclesiástica...».

10 Se produce la progresiva asimilación de las figuras del *patronus* y el *dominus*, cfr. HAHN, I.: «Das bäuerliche Patronium in Ost und West», *Klio*, 50 (1968), 273.

11 Que, sin embargo, no consiguen sustituirlos en el control del poder: «la nueva historia no fue hecha por los bagaudas, sino por los vasallos», cfr. MAZZARINO, S.: «¿Se puede hablar de revolución social al fin del mundo antiguo?», en VV.AA.: *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, 1976, 144.

12 Sin olvidar otras como el ambiente político y religioso, las novedades antropológicas y culturales, en las que apenas podemos entrar aquí.

13 Sobre el reinado de Leovigildo, entre otros, vid. DAHN, F.: «Leovigild, König der Westgothen von 568-586», en *Germanische Studien*, VI, Berlin, 1884, 283-302; GÖRRES, F.: «Leowigild, König der Westgothen in Spanien und Septimánien (569-586), der letzte Arianerkönig», *Jahrbuch für protestantische Theologie*, 12 (1886), 132-174; STROHEKER, K.F.: «Leowigild», en *Germanentum und Spätantike*, Zürich-Stuttgart, 1965, 134-191. Nos hemos ocupado del contexto político del Alto Ebro en esta época en nuestro «Aproximación a la historia política del Alto Valle del Ebro durante los siglos V-VI d.C.», *Brocar* 18 (1994), 119-138.



En este contexto, una zona marginal como el Alto Ebro no parece haber tenido un destino político claro desde la conquista de gran parte de la Tarraconense a cargo de Eurico y la desaparición en el año 476 del estado romano occidental<sup>14</sup>. Quizás por esta indefinición se decide Leovigildo a la conquista de la zona (denominada en las fuentes Cantabria), incluida la plaza fuerte de Amaya<sup>15</sup>.

En este contexto se sitúa la figura de Emiliano (c. 473-574), un hombre santo que vive a la manera eremítica en la zona posteriormente ocupada por el monasterio de San Millán de la Cogolla. Al menos en los últimos años de su vida, Emiliano practica el eremitismo con alguna compañía (Braulio cita específicamente a un tal Aselo y unas vírgenes consagradas que lo cuidan<sup>16</sup>).

En otros lugares se ha planteado la continuidad de la vida eremítica en el entorno del oratorio del santo tras la muerte de éste, y no volveremos aquí sobre el asunto<sup>17</sup>. Recordemos que la VSE está dedicada a un hermano de Braulio, Fronimiano, que es abad<sup>18</sup>. Siguiendo la tesis de Lambert<sup>19</sup>, es muy probable que Fronimiano fuese precisamente el abad del centro emilianoense (años treinta del siglo VII). Esto supondría, al menos, una pervivencia de más de cincuenta años desde la muerte del santo<sup>20</sup>.

---

14 Vid. CASTELLANOS, S.M.: «Aproximación...».

15 IOH. ABB. BICL. a. 574 (ed. MOMMSEN, Th.: *MGH AA*, XI, 213); ISID., *HG*, 49 (ed. RODRÍGUEZ, C.: *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, 1975, 252); VSE, XXVI, 33. La campaña de Cantabria presenta múltiples problemas historiográficos, de índole geográfica, toponímica, geopolítica (p. ej. la referencia del Biclarense a unos *pervasores* o la de Braulio a un *senatus*), que se hallan debatidos, además de los trabajos clásicos citados arriba, en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C.: *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan*, Buenos Aires, 1943 (ahora en *Estudios Visigodos*, Roma, 1971, 105 ss.); MATEU Y LLOPIS, F.: «Sobre los límites de la conquista visigoda en Vasconia y Cantabria», *Ampurias*, VI (1944), 222-225; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J.: *Los cántabros*, Madrid, 1966, 230 ss.; NELSON, C.A.; S., *Regionalism in Visigothic Spain*, University of Kansas, 1970, 160 ss.; BARBERO, A.; VIGIL, M.: *Sobre los orígenes...*, 52 ss.; ORLANDIS, J.: *Historia social y económica de la España visigoda*, Madrid, 1975, 73; BESGA, A.: *Consideraciones sobre la situación política de los pueblos del norte de España durante la época visigoda del reino de Toledo*, Bilbao, 1983, 15 ss.; MANGAS, J.; SOLANA, J.M.: *Historia de Castilla y León*, 2, *Romanización y germanización de la Meseta Norte*, Valladolid, 1985, 111; THOMPSON, E.A.: *Los godos en España*, Madrid, 1990 (=1969), 78; NOVO GÜISAN, J.M.: *Los Pueblos Vasco-Cantábricos y Galaicos en la Antigüedad Tardía. Siglos III-IX*, Univ. Alcalá de Henares, 1992, 65 ss.

16 VSE, XXVII, 34.

17 El soporte arqueológico puede consultarse en IÑÍGUEZ ALMECH, F.: «Algunos problemas de las viejas iglesias españolas», *Cuadernos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, VII (1955), 7-180, esp. 12-28; CASTILLO, A. del: «La necrópolis de covachas artificiales del monasterio de Suso, pervivencia del sistema de enterramiento eremítico», XIII *CAN* (1974); PUERTAS TRICAS, R.: *Planimetría de San Millán de Suso*, Logroño, 1979; MONREAL JIMENO, L.A.: «San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianoense», *Príncipe de Viana*, 183 (1988), 71-95; Id., *Eremitorios rupestres altomedievales (el Alto Valle del Ebro)*, Bilbao, 1989, 167-173.

18 El primer dato es obvio en la epístola introductoria a la VSE. El segundo se encuentra recogido en el epistolario de Braulio (*Ep. XIII*, ed. RIESCO TERRERO, L.: *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, 1975, 88-90).

19 LAMBERT, A.: *op. cit.*, 71.

20 García de Cortázar acepta la probable continuidad del centro que, a partir del siglo X, experimentará una expansión económica de primer orden, en función de los intereses navarros y castellanos, cfr. GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A.: *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*, Salamanca, 1969, 24.

El ejemplo emilianense es clave para el fenómeno de los orígenes de algunos de los monasterios teóricamente fundados en la época de repoblación. Habrá que calibrar en el futuro la proporción de centros que encuentran base cronológica en la *Spätantike* sobre el soporte de pequeñas comunidades en algunos casos eremíticas y, en esto, el documento emilianense adquiere un valor introductorio sumamente interesante<sup>21</sup>.

Con todo, lo que ahora nos interesa es la galería de personajes que, en función del texto brauliano, mantiene relación con Emiliano:

- el *senator* Sicorio, a una *ancilla* del cual Emiliano devuelve la vista (*VSE*, XI, 18).
- un cierto Tuencio; el santo lleva a cabo un exorcismo con Sibila, *seruus* de aquél (*VSE*, XIII, 20).
- el *comes* Eugenio; Emiliano efectúa otro exorcismo con un *seruus* suyo (*VSE*, XIV, 21).
- a los *senatores* Nepociano y Proseria también libra del exorcismo (*VSE*, XV, 22).
- realiza otro exorcismo con la hija del *curialis* Máximo, Columba (*VSE*, XVI, 23).
- un nuevo exorcismo en la *domus* del *senator* Honorio (*VSE*, XVII, 24). Éste envía en otro momento unos carros de manjares al oratorio emilianense (*VSE*, XXII, 29).
- reúne al *senatus* de Cantabria para profetizar la conquista por Leovigildo (*VSE*, XXVI, 33).

El léxico empleado por Braulio para referirse a personajes con un determinado *status* social presenta alguna dificultad<sup>22</sup>. Escasas conclusiones pueden extraerse del análisis onomástico de un texto aislado, de manera que únicamente haremos notar que Sibila, el *servus* de Tuencio al que Emiliano libra del demonio (*VSE*, XIII, 20), es el único personaje con un antropónimo germánico<sup>23</sup> citado en la *VSE*. En cualquier caso, se trata de un dato que no puede conllevar mayores corolarios.

Por otra parte, los términos de carácter social reflejan una evolución de la semántica en función de la propia dinámica histórica. Así, el término *senator* adquiriría en el siglo VI, evidentemente, una denotación laxa que puede ser asimilada a la de un personaje relevante al

---

21 Máxima teniendo en cuenta que, en el mismo entorno, existen otros ejemplos similares, aunque carecen del respaldo literario que para los orígenes de San Millán de la Cogolla supone la *VSE*. Es el caso del monasterio de San Martín de Albelda, donde se registra un conjunto rupestre que siempre se ha puesto en relación con los orígenes del monasterio medieval, más aún con la presencia de yacimientos datables en el siglo VII, cfr. TARACENA, B.: «Excavaciones en las provincias de Soria y Logroño», *MJSEA*, 86 (1925-26), 41-43; CANTERA ORIVE, J.: «El primer siglo del monasterio de Albelda», *Berceo*, V (1950), 22; ESPINOSA, U.: «La iglesia hispano-visigoda de Albelda. Avance de las excavaciones de 1979», *I Coloquio de Historia de La Rioja, Cuadernos de Investigación, Historia*, IX, 1 (1983), 231-241; Id.: «La iglesia de Las Tapias (Albelda) en la arquitectura religiosa rural de época visigoda», en *III Semana de Estudios Medievales, Nájera, 3-7 agosto de 1992*, Logroño, 1993, 267-276; MONREAL JIMENO, L.A.: *Eremitorios...*, 201. Un esquema muy similar al que proponemos para el Alto Ebro ha sido estudiado y propugnado para el Duero por GONZÁLEZ BLANCO, A.: «La cristianización de Zamora», en *Primer Congreso de Historia de Zamora, II, Prehistoria e Historia Antigua*, Zamora, 1989, 281.

22 El referido a los dependientes ha sido analizado en ESCALONA MONGE, J.; RODRÍGUEZ CEREZO, T.M.: «El léxico sobre relaciones de dependencia en un texto de época visigoda. Un ensayo metodológico», *Homenaje al profesor Marcelo Vigil (II)*, *SHHA*, VI (1988), 201-210.

23 PIEL, J.M.; KREMER, D.: *Hispano-gotisches Namenbuch. Der Niederschlag des Westgotischen in den alten und heutigen Personen und Ortsnamen der Iberischen Halbinsel*, Heidelberg, 1976, n° 235 Sib-, Seb-, 238.

menos en su entorno más inmediato<sup>24</sup>; dicha relevancia tenía mucho que ver con una base agraria y, por tanto, estamos ante destacados propietarios. Junto a la evolución histórica, el término enriquece su complejidad con el inherente valor propagandístico e incluso erudito que mantiene en esta época<sup>25</sup>. Las referencias a *curiales* y *comites* no hacen sino atestiguar la presencia de grupos destacados con responsabilidad probablemente administrativa y, por supuesto, recalcar la posición socioeconómica de estos personajes<sup>26</sup>.

De las referencias que se han recogido se desprende la pervivencia de las aristocracias que habíamos visto documentadas en la misma zona durante el siglo V<sup>27</sup>. La propiedad de la tierra se encuentra en la base de la preponderancia de estos grupos, que aparecen con calificativos en buena medida propagandísticos, eruditos o simplemente evolucionados en una nueva realidad social.

Probablemente las propiedades de estos *senatores* y *honorati* no encajen en la imagen del gran latifundio mediterráneo, en lo que se refiere a piezas de gran extensión. Se debe ello, y aquí sí parece existir un cierto determinismo geográfico, a la configuración geomorfológica del Alto Ebro, zona semimontañosa que condiciona la existencia de grandes extensiones compactas de terreno agrario. En este caso, la gran propiedad aparece definida por la acumulación. De todos modos, el Valle del Ebro, en general, asiste igualmente a la perduración de las aristocracias de base agraria en zonas menos montañosas como son el tramo medio y bajo de la cuenca. La presencia de *villae* en el Valle del Ebro es un hecho igualmente atestiguado por la arqueología, especialmente durante la época tardorromana<sup>28</sup>. El epistolario del propio Braulio es una fuente inestimable para documentar la existencia y actividad de los grandes propietarios en el Valle del Ebro durante el siglo VII<sup>29</sup>.

Los grupos dominantes poseen sus *villae* y *domus*, como la del *senator* Honorio en la que se asienta el demonio expulsado por Emiliano. Estas propiedades son capaces de generar diferen-

---

24 El asunto ha sido estudiado para la Galia por GILLIARD, F.D.: «The Senators of Sixth-Century Gaul», *Speculum*, 54 (1979), 685-697, llegando a conclusiones muy similares tras analizar detenidamente, por ejemplo, las numerosísimas alusiones de Gregorio de Tours a *senatores*. Un modelo alternativo en BRENNAN, B.: «Senators and Social Mobility in sixth-century Gaul», *Journal of Medieval History*, 11 (1985), 145-161. Una reciente puesta al día de éstos y otros problemas de la Galia tardoantigua puede encontrarse en DRINKWATER, J.; ELTON, H. (eds.): *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge U. P., 1994.

25 Cfr. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C.: *Ruina y extinción...*, 107; ORLANDIS, J.: *Historia social...*, 73; THOMPSON, E.A.: *Los godos...*, 78, 137. Una situación similar se documenta en Lusitania, cfr. DÍAZ MARTÍNEZ, P.C.: «Propiedad y explotación de la tierra en la Lusitania tardoantigua», *SHHA*, X-XI (1992-93), 302, n. 25.

26 Sobre los *curiales* y los *comites*, vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C.: *Ruina y extinción...*, 16 ss., 64 ss.; GARCÍA MORENO, L.A.: «Algunos aspectos fiscales de la Península Ibérica durante el siglo VI», *HAnt*, I (1971), 233-256, esp. 249-250; Id.: «Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo», *AHDE*, XLIV (1974), 5-155; KING, P.D.: *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981 (=1972), 89.

27 Pervivencia ya advertida por STROHEKER, K.F.: «Spanische Senatoren der spätromischen und westgotischen Zeit», en *Germanentum...*, 81. Estos grandes propietarios del Valle del Ebro han sido comparados a los de la Galia meridional por VAN DAM, R., *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley and Los Angeles, 1985, 50.

28 GARCÍA MERINO, C.: *Población y poblamiento en Hispania romana. El conventus cluniensis*, Valladolid, 1975, 358 ss.; GORGES, J.G.: *Les villas hispano-romaines. Inventaire et Problématique archéologiques*, Paris, 1979 (para el Alto Ebro, vid. «Planche III» y «Planche IV»).

29 Ep. XV; XVI; XIX; XX; XXVIII; XXIX; XXX; XXXIV.

tes productos para el abastecimiento<sup>30</sup>; en este sentido es pertinente la referencia al agradecimiento de Honorio, que envía un carro con manjares a Emiliano, lo que proporciona al santo una salida ante la acumulación excesiva de huéspedes en su oratorio (VSE, XXII, 29).

Estamos peor informados de la cuestión del excedente generado en estas propiedades, que probablemente engrosaría el sector del comercio privado, controlado por las propias aristocracias. Quizás la intervención de Leovigildo, más allá del problema que plantea Cantabria, el *senatus* y los *pervasores* de las fuentes, y junto al contexto político de expansión del reinado, halle en esta economía privada<sup>31</sup> uno de los intereses a controlar por parte del estado toledano que practica la campaña del 574.

La forma de explotación inherente a la estructura de gran propiedad que se ha esbozado viene perfilada por la existencia de dependientes. Como en gran parte de las fuentes del período, los dependientes de los grandes propietarios del Alto Ebro aparecen denominados como *servus*, *ancilla*. Estos configuran un grupo vinculado a los grandes propietarios. El *servus*, en este caso, es pieza básica del engranaje y funcionamiento de una propiedad eminentemente rural. Junto a las prestaciones de trabajo, probablemente habrían de participar en la defensa privada de sus *domini*. Esto era algo común en la sociedad hispana tardoantigua<sup>32</sup>, y podemos recordar algún ejemplo, como la leva que llevan a cabo entre sus dependientes los parientes de Honorio, Dídimo y Veriniano, ante la amenaza del usurpador Constantino III (Oros., VII, 40, 6). Hemos aquí de lamentar la ausencia de noticias de este tipo, ante la campaña de Leovigildo, que confirmen esta impresión, por otra parte corroborada en otros puntos de la Hispania tardoantigua, y que quizás contribuya a esclarecer el problema historiográfico del *limes* y las necrópolis tardorromanas con ajuares bélicos.

De manera que, en el siglo VI, nos encontramos con la perduración de los grupos dependientes que han ido progresivamente aumentando su cuantía. Perduración con respecto a los descontentos que se manifiestan violentamente cien años antes en los episodios bagáudicos. El problema radica en determinar el tipo de dependencia en la que los *servi* estaban situados. El asunto constituye uno de los principales caminos para la investigación, aun teniendo en cuenta los

---

30 Tanto la dispersión geográfica de las propiedades como la diversificación de aprovechamientos son dos medios de evitar las catástrofes naturales y de individualizar el control sobre los bienes, cfr. VERA, D., «Strutture agrarie e strutture patrimoniali nella Tarda Antichità: l'aristocrazia romana fra agricoltura e commercio», *Opvs*, II (1983), 489-533, esp. 495-497; Id.: «Forme e funzioni della rendita fondiaria nella Tarda Antichità», en GIARDINA, A. (ed.): *Società Romana e Impero Tardoantico*, I, *Istituzioni, ceti, economie*, Bari, 1986, 381.

31 En general, la sociedad hispana durante la época visigoda se caracteriza por la importancia que adquiere la esfera de lo local, y las estructuras económicas no son sino un elemento más de esta característica, cfr. COLLINS, R.: *España en la Alta Edad Media, 400-1000*, Barcelona, 1986, 127. En un plano más concreto —en el que probablemente deben centrarse las investigaciones—, los estudios que se han realizado para el NO. de la Península revelan un modo de organización social y de ocupación del territorio estrechamente vinculados al horizonte local, en este caso gracias a la implantación monástica en buena medida privada, cfr. DÍAZ MARTÍNEZ, P.C.: «Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda», *Los visigodos. Historia y Civilización, Ant. y Crist.*, III (1986), 189-195.

32 SANZ, R.: «Aproximación al estudio de los ejércitos privados en Hispania durante la Antigüedad tardía», *Gerión*, 4 (1986), 225-264.

cuantiosos estudios que se han dedicado al tema y, en definitiva, merece un lugar propio que, evidentemente, no es éste<sup>33</sup>.

En esta estructura de gran propiedad y relaciones de dependencia la figura del hombre santo desempeña un papel aglutinador de la comunidad, en este caso de un entorno rural. Del mismo modo que los grandes propietarios solicitan su mediación y ayuda, recompensándolo con viandas para sus huéspedes, acude a él los *servi* englobados en las propiedades. Emiliano se perfila así como un intermediario entre la comunidad (en el sentido amplio del término) y la divinidad<sup>34</sup>. Tan valioso hilo conductor no podía ser desaprovechado<sup>35</sup>, y de ahí el fracasado intento de la jerarquía de someterlo a su seno y, sobre todo, la capitalización episcopal de su culto ejercida por Braulio y su familia.

En definitiva, queda corroborada una vez más la complejidad que presenta el estudio de la sociedad hispana durante la Antigüedad tardía. Quizás deban ser investigaciones regionales las que promuevan un avance mayor del estado actual de nuestros conocimientos. Al menos en el caso del Alto Valle del Ebro, los datos —proporcionados básicamente por la VSE— perfilan la existencia de grandes propietarios que organizan sus explotaciones en función de una mano de obra dependiente, en un entorno eminentemente rural. En todo caso, se ha de suponer la existencia de pequeños propietarios libres que, sin embargo, no son mencionados en las fuentes analizadas. El problema historiográfico se centra, visto esto, en analizar qué tipo de dependencia aparece reflejada en los textos. Esta labor ha de enfocarse con el cotejo del mayor número de fuentes posible, en una de las principales vías de investigación (junto a la presentada por la propiedad de la tierra) que mantiene el estudio de la sociedad tardoantigua.

---

33 Por ejemplo, diferentes puntos de vista en VERLINDEN, Ch.: «L'esclavage dans le monde ibérique médiéval», *AHDE*, 11 (1934), 283-448; BLOCH, M.: «La aparición de las formas dependientes de cultivo de la tierra y las instituciones señoriales», en CLAPHAM, J.H.; POWER, E.: *Historia económica de Europa desde la decadencia del imperio romano, I, La vida agraria en la Edad Media*, Madrid, 1948, 271-336; BARBERO, A.; VIGIL, M.: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978; BONNASSIE, P.: *Del esclavismo al feudalismo en Europa Occidental*, Barcelona, 1993.

34 Sobre este tema, vid. BROWN, P.: «The rise and function of the holy man in Late Antiquity», *JRS*, LXI (1971), 80-101; Id.: *The cult of the saints*, Univ. of Chicago, 1981; Id.: *Society and the holy in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, 1982; VAN DAM, R.: *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton-New Jersey, 1993; puntos de vista distintos en MARKUS, R.A.: *The End of Ancient Christianity*, Cambridge U. P., 1990, 23; en un ámbito cronológico anterior cfr. ANDERSON, G.: *Sage, Saint and Sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire*, London & New York, 1994; Más concretamente sobre el culto emilianense, vid. GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, 351-355; LÓPEZ CAMPUZANO, M.: *op. cit.*, 519 ss.; CASTELLANOS, S.M.: «La capitalización episcopal...»; Id.: «Problemas morales en la protección divina al hombre santo: Emiliano y Valerio», en *L'Etica Cristiana nei secoli III e IV: Eredità e Confronti, XXIV Incontro di Studiosi dell' Antichità Cristiana, Roma 4-6 maggio 1995*, Roma, 1996, 611-620.

35 De ello era consciente, por ejemplo, Jerónimo, a partir de cuyo testimonio conocemos uno de los casos de oposición a un proceso en vías de consolidación, como era el culto a los santos y sus reliquias. Vigilancia encarna perfectamente una actitud contracorriente que encuentra eco en las refutaciones de Jerónimo, cfr. CASTELLANOS, S.M.; DEL POZO, T.: «Vigilancia y el culto a los santos y sus reliquias en el Occidente tardoantiguo», *SHHA*, XIII-XIV (1995-96), 395-410.



## EL PRINCIPIO DE LA TRADICIÓN EN LOS CONCILIOS BRACARENSES DEL SIGLO VI

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

### RESUMEN

En el presente trabajo se analiza el término *tradere* en su sentido más extenso, es decir “entregar” y “transmitir” algo que se tenía o se había recibido con anterioridad. Además se centra el estudio en el examen de la presencia del principio “tradición” dentro del marco de los Concilios Bracarense del siglo VI.

**Palabras clave:** tradere, actas conciliares, Braga, exégesis, Sagrada Escritura.

### ABSTRACT

In this paper the term “tradere” is analyzed in its most extensive sense, that is to say, “to hand” or “to transmit” something that had been previously received. Furthermore, the study deals with the examination of the presence of the principle “tradition” within the scope of the “Councils of Braga” (VI century).

**Key words:** tradere, council transactions, Braga, exegesis, Holy Scripture.

## INTRODUCCIÓN

Tal vez sea el concepto de tradición<sup>1</sup> una de esas realidades que tenga más amplias resonancias en la vida eclesial de la Antigüedad Tardía. En el presente trabajo nos vamos a ocupar de él en el sentido más prístino y lato de *tradere*, es decir, de «entregar», «transmitir» algo que se tenía o se había recibido con anterioridad<sup>2</sup>. En este sentido podemos decir que subsume también conceptos muy próximos como «recepción», —tanto en el aspecto jurídico, como teológico<sup>3</sup>— y «transmisión», que posee una clara vertiente hacia el futuro. Por tanto no nos ocuparemos de la «Tradición» en cuanto que se la considera como una fuente de la Revelación, en el sentido que la suelen estudiar los exegetas y los teólogos, aunque lógicamente tenga connotaciones ciertas con ese significado.

Digamos también que vamos a fijar nuestra atención en el examen de la presencia del principio «tradición» dentro del marco de un Magisterio de la Iglesia de carácter sinodal.

Señalados estos presupuestos puede surgirnos la pregunta: ¿Por qué un estudio de esta naturaleza en los Concilios Bracarense del siglo VI? A nuestro entender la elección viene determinada por la importancia de estos Concilios en la revitalización de la Iglesia del Reino Suevo, después de la enorme crisis protagonizada por el priscilianismo<sup>4</sup>. Los Concilios Bracarense de esta época tratan de promover la ortodoxia de la fe y la disciplina eclesiástica, apoyándose en la normativa que se deriva de la Sagrada Escritura y de las disposiciones emanadas por anteriores Concilios o por Decretales Pontificias.

De ahí que nuestro orden de exposición siga esa misma línea. En consecuencia, estudiaremos primero el principio de la tradición en relación con la aplicación de la Sagrada Escritura. Después, examinaremos el valor autoritativo de los cánones y disposiciones precedentes, en cuanto son recibidos y asumidos por estos Concilios. Finalmente haremos una síntesis conclusiva del análisis realizado.

---

1 Ciñendonos al ámbito cristiano de los primeros siglos podemos constatar la existencia de una amplia bibliografía en torno a este tema. Entre otros trabajos se pueden consultar las siguientes: DENEFFE, R.: *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931; SALAVERRI, J.: *La idea de tradición en la Historia eclesiástica de Eusebio Cesariense*, en Gr. 13 (1932) 211-240; REYNDEERS, B.: *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée*, en RThAM 5 (1933) 155-191; VAN DEN EYNDE, D.: *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Glemboux 1933; MÁRTIL, G.: *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana*, en RET 1 (1941) 279-311, 489-543, 813-844; 2 (1942) 35-61, 357-377, 547-603; SMULDERS, P.: *Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*, en RSR 40 (1952) 41-62; PIEPER, J.: *Über den Begriff der Tradition*, en TPh 19 (1957) 21-52; CONGAR, Y.-M.: *La tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960 (trad. española, San Sebastián 1964); ID.: *La tradition et la vie de l'Église*, Paris 1963 (trad. española, Andorra 1964); BEBIS, G.S.: *The Concept of Tradition in the Fathers of the Church*, en GOTR 15 (1970) 22-55; DANIELOU, J.: *La tradition selon Clément d'Alexandrie*, en Aug. 12 (1972) 5-18; SIMONETTI, M.: *La tradizione nella controversia antiarianica*, en Aug. 12 (1972) 37-50; BAUR, J.B.: *Das Verständnis der Tradition in der Patristik*, en Kairos 20 (1978) 193-208; RORDORF, W.-SCHNEIDER, A.: *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne*, Berne-Frankfurt 1982; GRELOT, P.: *Qu'est-ce la Tradition?*, Paris 1989; ID.: *La tradizione. Forma e modi*, Roma 1990.

2 Cfr. CONGAR, Y.-M.: *Tradición y vida de la Iglesia*, trad. española, Andorra 1964, pp. 9-11.

3 ID.: *La «Réception» comme réalité ecclésiastique*, en RSPTh 56 (1972) 369-403.

4 Sobre esta temática ver RAMOS-LISSÓN, D.: *Los concilios hispánicos antes de la conversión de Recaredo*, en ORLANDIS, J.-RAMOS-LISSÓN, D.: *Historia de los Concilios en la España Romana y Visigoda*, Pamplona 1986, pp. 138-159.

## 1. EL PRINCIPIO DE LA TRADICIÓN EN LA EXÉGESIS CONCILIAR DE LA S. ESCRITURA

Nos vamos a fijar en el uso que los Padres conciliares de estos Sínodos hacen de los textos bíblicos, como testigos cualificados de una tradición de la Iglesia de Braga del siglo VI.

El recurso a la autoridad de la Sagrada Escritura aparece ya en el I Concilio Bracarense (a. 561)<sup>5</sup>, cuando el Metropolitano Lucrecio, después de la lectura de los anatematismos contra Prisciliano y del código que contenía los Concilios generales y particulares, afirma que esas disposiciones canónicas se han tomado siguiendo la sentencia paulina de «Examinad lo que es bueno y abrazadlo»<sup>6</sup>. Lo que es tanto como decir, que ese modo de proceder sinodal está fundamentado en la autoridad bíblica del Apóstol.

Otra manera de valorar un texto bíblico en el seno de este Concilio es considerarlo en el contexto de la liturgia de la Iglesia. Este es el caso de la expresión: *Dominus sit vobiscum* del canon 3. Según este canon esa forma de salutación litúrgica con la correspondiente respuesta del pueblo: *Et cum Spiritu tuo* es «conforme a lo que enseñado por los mismos Apóstoles, todo el Oriente retiene, y no conforme lo cambió la perversidad priscilianista»<sup>7</sup>. La argumentación hermenéutica que dan aquí los Padres Conciliares vale la pena destacarla, porque en ella se pone de manifiesto la utilización de un pasaje escriturístico de acuerdo con la lectura que del mismo ha hecho la tradición litúrgica de la Iglesia, frente a las innovaciones priscilianistas.

Dentro de este I Concilio Bracarense nos encontramos con otra disposición, el canon 12, que subraya el valor prevalente de la Escritura en relación con los cánticos litúrgicos cuando dice: «También se tuvo por bien que fuera de los salmos o de los cánticos de las Escrituras canónicas del Nuevo y Antiguo Testamento, no se cante en la iglesia ninguna otra composición poética, según mandan los sagrados cánones»<sup>8</sup>.

Si pasamos al II Concilio de Braga (a. 572) hallamos también la misma consideración autoritativa de la Biblia, incluso de una manera más relevante. Ya en el comienzo de las Actas conciliares, San Martín de Braga, que preside el Concilio, proclama el fundamento bíblico de la misma reunión sinodal, recurriendo a las palabras del Señor que dicen: «Donde quiera que hubiere dos o tres congregados en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos»<sup>9</sup>. Es evidente que la lectura de este texto bíblico en el aula conciliar es ya una exégesis, que hace entroncar ese Concilio con el cumplimiento de unas palabras de Jesús.

Pero hay otro pasaje del discurso de San Martín en el que aparece con notoria claridad este sentido preferencial de la Escritura, cuando declara: «que si entre nosotros hay algo acaso reprehensible, contrario a la disciplina apostólica, por ignorancia o por negligencia, acudiendo a los testimonios de las Sagradas Escrituras, o a las disposiciones de los cánones antiguos, corrijamos de común acuerdo con un criterio razonable todo lo que desagradare»<sup>10</sup>.

5 Cfr. RAMOS-LISSÓN, D.: *Le rôle de la Bible dans les Conciles Bracariens du VIème siècle au Royaume Suève*, en AHC 18 (1986) 41-50.

6 *Conc. Bracarense I, principium*; Vives, p. 70. El texto del Apóstol que se cita es de *ITes* 5, 21. Cfr. RAMOS-LISSÓN, D.: o. c., p. 43.

7 *Conc. Bracarense I*, c. 3; Vives, p. 72.

8 *Ibid.*, c. 12; Vives, p. 73.

9 *Conc. Bracarense II, principium*; Vives, p. 78. El texto bíblico citado es el de *Mt* 18, 20. Cfr. RAMOS-LISSÓN, D.: o. c., p. 44.

10 *Ibid.*; Vives, pp. 79-80.

En el texto que acabamos de transcribir observamos con toda claridad como en una prelación de fuentes normativas el testimonio bíblico antecede al meramente canónico.

Esta misma preferencia hay que anotarla un poco más adelante en las palabras del Santo Obispo de Braga al decir: «Y primeramente, si os place, volviendo a leer los mandatos del apóstol Pedro, que dictó claramente en su epístola como regla a los obispos, todo aquello que parezca practicado por nosotros de distinto tenor de cómo lo enseñó el príncipe de los Apóstoles, apresurémonos sin dudar un instante a enmendarlo, no sea que mientras predicamos a otros, nosotros mismos haciéndonos réprobos nos condenemos según aquella divina palabra que dice: 'Pero tu despreciaste la disciplina y arrojaste mis palabras detrás de ti'»<sup>11</sup>.

Como se puede advertir en estas palabras de san Martín, la argumentación que presenta es, por así decir, doblemente bíblica, puesto que a la hora de justificar la inserción del texto petrino, recurre a otro lugar del Antiguo Testamento<sup>12</sup>.

Los obispos presentes en la asamblea sinodal aceptaron de buen grado la declaración hecha por el Metropolitano de Braga de escuchar el pasaje de *IPetr* 5, 1-4<sup>13</sup>. Una vez realizada la lectura, los Padres sinodales hacen suyo, de forma inequívoca, este modo de proceder pastoral señalado por el apóstol Pedro: «Deseamos —dirán—, con el auxilio de la gracia de Dios, obedecer los santos preceptos, e imitar en todas estas cosas la fórmula de la epístola apostólica que nos acaba de ser leída»<sup>14</sup>.

Nos resulta muy significativa esta manera de aceptar y de asumir un pasaje escriturístico, por el valor que representa, desde el punto de vista de la tradición, puesto que no sólo se acepta el texto, sino que se trata de ponerlo en práctica de cara al futuro.

En la parte dispositiva del *Bracarense II* se alude también a la Sagrada Escritura en algunos cánones. Así sucede en el canon 3, donde al tratar de evitar cualquier apariencia de simonía se reproduce la perícopa de *Mt* 10, 8: «Den gratis lo que gratis recibieron por don de Dios»<sup>15</sup>.

El canon 4, que también está dedicado a combatir la simonía, se refiere, aunque de forma indirecta al episodio de Simón el Mago, protagonizado en *Hechos de los Apóstoles*, 8, 9-14.

Otra alusión a acomodar la disciplina eclesiástica a los preceptos de la Biblia podemos verla en el canon 8, que versa sobre las acusaciones contra un clérigo, remitiendo a la indicación paulina de necesitarse dos o tres testimonios para admitir tal acusación<sup>16</sup>.

A la vista de los textos que hemos aportado es fácil concluir que la Sagrada Escritura es *suprema lex*, ante la que se ha de acomodar y sintonizar cualquier disposición sinodal. Y no sólo eso, sino que los mismos pasajes de la Biblia tienen carácter directivo y obligante para la futura aplicación de las normas conciliares. Por consiguiente, no sólo «se reciben» los preceptos de la Biblia, como algo que pertenece a la tradición de la Iglesia, sino que los Padres Conciliares los adoptan como normas de aplicación para el futuro.

11 *Ibid.*; Vives, p. 80. La cita textual corresponde a *Ps* 49, 17.

12 Conviene advertir que la lectura indiferenciada de los dos Testamentos es algo netamente ortodoxo, frente a desviaciones gnósticas y maniqueas, que separaban la unidad de los Testamentos.

13 *Conc. Bracarense II, principium*; Vives, p. 80: «*Seniores obsecro consenior: pascite qui est in vobis gregem Dei providentes non coacti sed spontanee secundum Deum, neque turpis lucri gratia, sed voluntarie, neque ut dominantes in cleris sed formae facti gregis ex animo, et quum apparuerit princeps pastorum recipiatis inmarcesibilem gloriae coronam*». Esta versión conciliar del texto petrino presenta algunas variantes, amén de las graffias, que se pueden consultar en RAMOS-LISSÓN, D.: *o. c.*, p. 45.

14 *Ibid.*; Vives, p. 80.

15 *Ibid.*, c. 3; Vives, p. 82. Cfr. RAMOS-LISSÓN, D.: *o. c.*, pp. 47-48.

16 *Ibid.*, c. 8; Vives, p. 84. El lugar paulino es el de *ITim* 5, 19. Cfr. RAMOS-LISSÓN, D.: *o. c.*, p. 48.

## 2. VALOR AUTORITATIVO DE CÁNONES Y DISPOSICIONES ECLESIAÍSTICAS ANTERIORES

Con anterioridad estudiamos ya este tema desde una perspectiva distinta<sup>17</sup>. Ahora sólo nos fijaremos en la recepción de disposiciones canónicas anteriores, como procedimiento de enlace con la disciplina precedente de la Iglesia, o si se prefiere, como vehículo testimonial de la tradición en la Iglesia.

En los Sínodos Bracarenses, que venimos estudiando, tal vez se nos hace más patente este principio que los une con toda la normativa canónica precedente. Vamos a verlo con detenimiento. Así en el Bracarense I el discurso de Lucrecio señala que la misma convocatoria y reunión sinodal se hace *secundum instituta venerabilium canonum et decreta catholicae et apostolicae disciplinae*<sup>18</sup>.

Este I Concilio de Braga se ocupará, en primer lugar, de establecer con claridad la fe de la Iglesia, frente a las corrupciones que habían introducido en ella los priscilianistas. Para ello se lee y se aprueba una profesión de fe con sus correspondientes *capitula* que un sínodo anterior había enviado a Balconio, predecesor de Lucrecio en la sede de Braga<sup>19</sup>. Estos *capitula* o anatematismos contra Prisciliano tienen la peculiaridad de mencionar también otros errores similares, que fueron condenados anteriormente, y que protagonizaron herejes como Sabelio, Cerdón, Marción, Pablo de Samosata, Mannes, etc.<sup>20</sup> Lo que nos testifica una línea de continuidad doctrinal con el Magisterio eclesiástico precedente.

Esa misma manera de actuar preside la lectura y aprobación de los cánones de los Concilios Generales y Particulares anteriores<sup>21</sup>, con el fin de establecer una práctica disciplinaria común, ajustando a ella las praxis que se consideren disidentes, *ut quae non uno modo tenentur a nobis ad unam omnino formulam revocentur*<sup>22</sup>.

Idéntico criterio se aplica también a la liturgia. En el seno del Bracarense I se recuerda una instrucción de la Sede Romana, dirigida a Profuturo de Braga<sup>23</sup>, que es leída y aceptada. Pero además, el Concilio no contento con eso redacta en forma de cánones algunas de las propuestas de la instrucción romana<sup>24</sup>. Es decir, no sólo se da una recepción de unas normas litúrgicas precedentes, que el propio Papa no trata de imponer, sino que además se realiza una reformulación de las mismas para su inmediata aplicación. En nuestra opinión este es un claro ejemplo de

17 RAMOS-LISSÓN, D.: «*Communio*» et synodalité dans les Conciles du Royaume Suève au VI<sup>ème</sup> siècle, en St Patr. 18 (1989) 191-200. Esta misma temática la hemos abordado también en otros Concilios hispánicos anteriores (cfr., ID., «*Communio*» y recepción de cánones conciliares de los sínodos hispánicos en los siglos IV y V, en AHC 12 [1980] 26-37).

18 Conc. Bracarense I, principium; Vives, p. 65.

19 Ibid.; Vives, pp. 66-69. Vid. RAMOS-LISSÓN, D.: «*Communio*» et Synodalité, p. 199, nota 23.

20 Cfr., especialmente los anatematismos 1-5, 7, 11-14; Ibid.; Vives, pp. 67-69.

21 Posiblemente sería la lectura de un códice o *Syntagma canonum* que estaría depositado en la Iglesia metropolitana de Braga.

22 Ibid.; Vives, p. 70.

23 Hemos estudiado en otro trabajo las relaciones entre la Sede Romana y la de Braga en esta época (cfr., RAMOS-LISSÓN, D.: *Rapports entre le Siège Romain et l'Église du Royaume Suève pendant le VI<sup>ème</sup> siècle*, en Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (22<sup>a</sup>) de 1993 (en prensa).

24 Conc. Bracarense I, principium; Vives, p. 71: «*Manifestus patet apostolica nobis opitulari doctrina, et ideo sicut fraternitas vestra praedixit, si quid per ignorantiam apud quosdam variat ad uniformem concordiae regula praescriptis internis capitulis adstringatur. Proposita sunt igitur capitula et relecta, quae continent haec*».



aplicación del principio de la tradición que venimos estudiando. De este tenor son los cánones que versan sobre el orden de la salmodia en el canto del oficio divino (c. 1), sobre uniformidad en las lecturas litúrgicas de los días festivos (c. 2), sobre la salutación *Dominus sit vobiscum* y su respuesta *Et cum Spiritu tuo* (c. 3), sobre la utilización de la plegaria eucarística romana (c. 4) y del ritual bautismal (c. 5).

Otros cánones del Bracarense I reflejan también una disciplina eclesiástica que responde a una normativa canónica precedente, mencionándose expresamente este dato. En este sentido podemos citar el canon 8, que prohíbe al obispo ordenar a ningún clérigo ajeno sin consentimiento del obispo propio del ordenando, *ut antiqui canones vetuerunt*<sup>25</sup>. El canon 12 declara que sólo están permitidos los cánticos en la iglesia que estén contenidos en las Escrituras Canónicas del Nuevo y del Antiguo Testamento, *sicuti et sancti praecipunt canones*<sup>26</sup>. El canon 13 puntualiza que sólo los clérigos puedan comulgar *intra sanctuarium altaris... sicut et in antiquis canonibus statutum est*<sup>27</sup>. Por su parte, el canon 14 recuerda la prohibición de entrar en comunión con los excomulgados, *secundum quod de his talibus sancti patres antiquitus statuerunt*<sup>28</sup>. El canon 19 es también muy preciso al establecer la prohibición a los presbíteros de consagrar el crisma, puesto que *antiqui hoc canones vetuerunt*<sup>29</sup>. El canon 20 determina los intersticios que deben guardarse en la colación de las sagradas órdenes de acuerdo con *antiquis hoc patrum institutionibus*<sup>30</sup>.

Pero además, para disipar cualquier duda sobre este particular se dispone en el canon 22 (y último) que «todos los preceptos de los antiguos cánones que han sido leídos hasta ahora en el Concilio, nadie se atreva a conculcarlos, y si alguno por contumacia los violare, es preciso que sea degradado de su oficio»<sup>31</sup>. Así pues, los Padres de este Concilio, amén de la simple recepción de los cánones antiguos, decretan una obligatoriedad suplementaria con la imposición de una pena canónica para los contraventores. Con ello se nos muestra un matiz de la vivencia de la tradición, que vale la pena destacar, cual es el de recrear la norma antigua dándole una fuerza obligante, adecuada al momento histórico de la época.

Si nos detenemos en la lectura de las Actas sinodales del Bracarense II, saltan de nuevo al primer plano testimonios análogos a los que acabamos de examinar sobre recepción y transmisión de disposiciones canónicas anteriores. Ya en el discurso inaugural, el Metropolitano Martín al hacer un breve balance de lo conseguido a partir del Bracarense I alude, entre otras cosas, a las normas disciplinarias de los «antiguos cánones», siendo leídas de nuevo. Seguidamente San Martín menciona de forma pormenorizada los Concilios generales de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia, así como los Concilios provinciales, añadiendo que los decretos de esos Concilios *oportet nos legere et intellegere et tenere*<sup>32</sup>.

En este II Concilio de Braga observamos el mismo *modus operandi* del Sínodo anterior, señalando que era preciso corregir las praxis que fueran contrarias a la disciplina apostólica con

25 *Ibid.*, c. 8; Vives, pp. 72-73.

26 *Ibid.*, c. 12; Vives, p. 73.

27 *Ibid.*, c. 13; Vives, pp. 73-74.

28 *Ibid.*, c. 14; Vives, p. 74.

29 *Ibid.*, c. 19; Vives, p. 75.

30 *Ibid.*, c. 20; Vives, p. 75.

31 *Ibid.*, c. 22; Vives, p. 76.

32 *Conc. Bracarense II, principium*, Vives, p. 79.

el recurso *ad testimonium sanctarum scripturarum vel canonum instituta*<sup>33</sup>. E igualmente los Padres Conciliares proceden a expresar de modo puntual y resumido, en forma de cánones, las antiguas disposiciones, de tal manera que «estos decretos no sólo nos serán de alguna utilidad a nosotros, sino también a nuestros sucesores para la perfección del oficio episcopal»<sup>34</sup>.

Este último texto nos resulta especialmente significativo a la hora de captar un aspecto que está implícito en la noción misma de tradición y que podríamos expresar como «proyección de futuro».

Si examinamos al detalle los cánones del Bracarense II nos volvemos a encontrar con referencias precisas a normas canónicas precedentes. Esto sucede, por ejemplo, en el canon 1, donde se dispone que el obispo adoctrine a los catecúmenos, *sicut antiqui canones iubent*<sup>35</sup>. Lo mismo acontece con el canon 3 al prohibir las ordenaciones simoníacas, apelando a la *antiqua definitio patrum ita de ecclesiasticis ordinationibus statuit dicens: Anathema danti et accipienti*<sup>36</sup>.

Al lado de estas menciones expresas, pensamos que también podría darse la recepción de una praxis o de una disposición canónica, que sin ser mencionada *expresis verbis*, podría darse por sobreentendida. Tal podría ser el caso del canon 9, que prescribe la obligación del Metropolitano de señalar, con anterioridad, todos los años el día de la celebración de la Pascua, para conocimiento de los obispos y del clero de la provincia eclesiástica<sup>37</sup>.

Por último, nos parece oportuno añadir que al final de las Actas del Bracarense II se insertan los *Capitula Martini*, que como es sabido, son una recopilación de cánones orientales, traducidos al latín por San Martín de Braga para facilitar a los obispos de su provincia el acceso directo de estas fuentes canónicas, defectuosamente conocidas en Occidente. Este simple hecho de la inserción de los *Capitula Martini* es otra prueba más de la aceptación y acogida de la legislación canónica anterior en la Iglesia Bracarense del siglo VI.

## RESUMEN CONCLUSIVO

1. De la lectura detenida de las Actas conciliares Bracarense emerge con claridad la idea de «tradición» en su sentido lato de «recepción» y «transmisión» de una doctrina o de una praxis. Esta idea se proyecta principalmente en dos direcciones: Una, en cuanto se relaciona con el empleo de la S. Escritura, y otra, en cuanto se refiere a las disposiciones canónicas.

En la primera dirección es preciso consignar, que los Padres Bracarense hacen una lectura de la Biblia máximamente autoritativa, de tal manera que ella misma sirve de norma paradigmática de conducta, como sucederá con el pasaje de *IPetr 5*, 1-4. En este sentido podríamos decir que es equiparable a lo que los canonistas afirman del Derecho Divino positivo. Aunque también hemos hallado citas escriturísticas que, sin perder su carácter autoritativo, se emplean más bien para fundamentar o referenciar una determinada norma canónica.

33 *Ibid.*; Vives, pp. 79-80.

34 *Ibid.*; Vives, p. 81.

35 *Ibid.*, c. 1; Vives, p. 81.

36 *Ibid.*, c. 3; Vives, p. 82.

37 *Ibid.*, c. 9; Vives, p. 84. El señalamiento previo de la fecha de la Pascua por el Metropolitano, lo encontramos ya a comienzos del siglo IV en Alejandría en las conocidas *Epistulae festales* de San Atanasio. Sobre la determinación de la fecha de la Pascua ver H. LECLERCQ, *Paques*, en D.A.C.L. 13, 1521-1574.

Igualmente, en alguna ocasión hemos observado cómo un texto bíblico se había incorporado a la vida litúrgica de la Iglesia. Así sucede con la expresión *Dominus sit vobiscum*. En este caso se da además un valor litúrgico añadido, por cuanto testimonia una tradición litúrgica que muestra una vivencia eclesial recuperada por un canon del Bracarense I.

2. Por lo que se refiere a la recepción de cánones y de disposiciones eclesiásticas anteriores, cabe afirmar que los Sínodos Bracarenses son modélicos en vivir esta manifestación clara de la *communio* intraeclesial.

Llama la atención el modo de proceder de los Padres Bracarenses, leyendo y aceptando los cánones procedentes de los Concilios generales y particulares. Se podría decir que hay en ellos como un deseo, puesto muy de relieve, de sentirse en línea de continuidad con la disciplina canónica precedente, tal vez motivado por la reciente superación de la crisis priscilianista, que había sembrado la división y la inquietud en la Iglesia de Braga.

Esta actitud de los legisladores Bracarenses alcanza un significado especial en la recepción e incorporación de las normas litúrgicas romanas enviadas por el Obispo de Roma al Metropolitano Profuturo sobre asuntos puntuales de la celebración eucarística y bautismal. El dato es relevante por cuanto supone un punto de partida en la elaboración del que luego se llamará Rito Bracarense, frente al Rito Hispánico, que continuará su andadura pacífica en el resto de Hispania hasta la recepción del Rito Romano en el siglo XI.

3. En síntesis, cabe afirmar que el principio de la «tradición» está muy presente en los Sínodos Bracarenses del siglo VI, tanto por lo que se refiere a la recepción del Magisterio eclesiástico anterior, como a la proyección futura de unas normas, que de alguna manera, son recreadas al darles estos Concilios una nueva obligatoriedad jurídica, y al imponer, en algunos casos, una sanción penal, que no figuraba en los antiguos cánones.

Otro aspecto vinculado a lo que acabamos de decir es la idea de «fidelidad» al Magisterio de la Iglesia, que se percibe en las Actas de estos Concilios, frente a las «novedades» de los priscilianistas.

## **TRADICIONES Y PERVIVENCIAS PAGANAS EN EL IMPERIO BIZANTINO: EL POSICIONAMIENTO DE JUSTINIANO**

MARGARITA VALLEJO GIRVÉS

### **RESUMEN**

Una de las características más destacadas de la activa política religiosa del emperador Justiniano fue la preocupación por la pervivencia de creencias paganas en el seno de la sociedad bizantina; la legislación justiniana y las referencias literarias a esta actitud imperial evidencian este extremo. Creencias paganas que eran perceptibles claramente en poblaciones rurales pero existentes también en círculos cortesanos de Constantinopla. Analizar hasta qué punto el paganismo clásico estaba presente en el Imperio del siglo VI y el porqué y cómo de las disposiciones condenatorias de Justiniano, defensor en otros ámbitos del antiquarismo, son los objetivos fundamentales de este trabajo.

**Palabras clave:** política religiosa, Justiniano, sociedad bizantina, legislación justiniana, paganismo clásico, antiquarismo.

### **ABSTRACT**

One of the most outstanding characteristics of emperor Justinian's active religious policy was the preoccupation for the continuity of pagan beliefs in Byzantine society; Justinian legis-

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Facultad de Filosofía y Letras. Seminario de Historia Antigua. Colegio de Málaga. 28801 Alcalá de Henares.

lation and the literary references to the imperial attitude evidence it. The fundamental objectives of this paper are the analysis of the pagan presence in VI century Byzantium and the Justinian reasons for these condemnatory arrangements.

**Key words:** religious policy, Justinian, Byzantine society, Justinian legislation, pagan, antiquarianism.

Cuando nos propusimos la elaboración del tema que da título a esta comunicación comprendimos desde un principio la necesidad de limitar el estudio del significado del término «pagano» dada la amplitud del mismo; como es sabido puede ser interpretado desde la óptica cristiana, *lato sensu*, como un sinónimo de «clásico» y dentro de ello referirse tanto a la cultura material en sí como a las normas de comportamiento propias de la Antigüedad greco-romana, a las características de la literatura de ese amplio período histórico y a unas pautas de comportamiento religioso politeísta despreciadas y perseguidas por los cristianos de la tardoantigüedad.

Ante esta necesidad de limitar nuestro análisis y teniendo en cuenta que una de las características ideológicas de los gobernantes del Imperio Bizantino en estos siglos que nos ocupan es un profundo sentimiento cristiano, consideramos pertinente concentrar nuestra atención en la implicación religiosa del término pagano, es decir, a presentar y analizar aquellos testimonios literarios y en menor medida epigráficos<sup>1</sup> cuyos datos nos permitan comprender la pervivencia de prácticas religiosas propias de la antigua religión de griegos y romanos entre las gentes súbditas del Imperio Romano de Oriente, el cristiano Imperio Bizantino; gentes a las que se denomina por parte de los autores contemporáneos y en las leyes que los emperadores dictaron contra ellos, con varios términos, entre ellos, además de «Paganos», con el término *helenos*<sup>2</sup>, siempre utilizado con un sentido no sólo despectivo sino por supuesto condenatorio.

Del mismo modo comprendimos que los tres siglos a los que en un principio pensábamos prestar atención, aun presentando características muy similares, son imposibles de estudiar en su conjunto si se quieren generalizar las conclusiones de un estudio concreto. Cada reinado de los emperadores del Oriente Romano presenta unas características bien definidas respecto a su consideración hacia las prácticas paganas seguidas, en mayor o menor medida, por sus súbditos; por ello decidimos también limitar cronológicamente nuestro estudio para centrarlo en uno de los momentos cruciales de la historia no sólo del Imperio Bizantino sino de la Antigüedad Tardía y especialmente en lo que se refiere a la consideración de su dirigente hacia esa pervivencia pagana, entendida ahora en términos religiosos; nos estamos obviamente refiriendo al gobierno de Justiniano (527-565), donde ya el término «paganismo» era interpretado, inten-

---

1 Vid. LIEBESCHUETZ, J.H.W.G.: «Evidence on the Christianisation of Syria», *Akten des XI Internationalen Limes Kongress*, Budapest 1981, especialmente 490, donde expone los motivos por los cuales la presencia de inscripciones de carácter pagano en los siglos V y VI es debida al deseo de esos fieles paganos de evitar actos vandálicos de los cristianos para con su persona o sus edificios y recuerdos.

2 Cf., en primer término CAMERON, Av.: «The 'Scepticism' of Procopius», *Historia* 15, 1966, 461, n. 33, respecto a la implicación en aquellos siglos de este término concreto; cf., sin embargo CHARANIS, P.: «Hellas in Greek Sources of the Sixth, Seventh and Eighth Centuries», en WEITZMANN, K. ed.: *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr.*, Princeton 1955, 161-176, en una interpretación étnica y geográfica del término. También se documenta la utilización del término *superstitio*, como analiza KING, N.O.: «The Theodosian Code as a Source for the Religious Policies of First Byzantine Emperors», *NMS* VI, 1962, 16.



cionadamente, únicamente desde el punto de vista religioso y donde su actitud para con esta religión contrastaba con el amor a la antigüedad que propugnaba<sup>3</sup>.

Y es que en la personalidad de este emperador bizantino concurren varias características que aparentemente al menos son contradictorias. Toda su obra política, especialmente en lo que hace referencia a su expansión por el Mediterráneo Occidental, busca retornar al antiguo esplendor del que el Imperio Romano gozó durante varios siglos<sup>4</sup>; es innegable su amor y respeto por la Antigüedad romana —*veneranda vetustatis auctoritas* encontramos en su *Novella* 23—: así se seguía llamando a su dominio *Romania* y sus súbditos eran *Rhomaioi*, al tiempo que se sentía plenamente heredero de emperadores —además por supuesto de Constantino— como Augusto o Trajano que con destacadas actitudes o acciones habían contribuido a la grandeza de ese Imperio que él trataba de recuperar. Es obvio por lo tanto que el término «Antiquarista» utilizado por Juan de Lido para presentarnos diversas facetas de su obra de gobierno tenía desde este punto de vista una cierta razón de ser<sup>5</sup>.

Sin embargo es necesario cuestionar en nuestra opinión la adecuación real de este término al conjunto de su gobierno, puesto que ese amor que propugnaba por el pasado clásico y concretamente por el romano no lo puso en práctica respecto a todo elemento existente en su Imperio que pudiera adscribirse a esa tradición clásica<sup>6</sup>. Nos estamos refiriendo al hecho concreto de que no preservara de la ruina a los edificios antiguos, actitud que le reprocha Procopio en su controvertida *Anecdota* o *Historia Secreta*<sup>7</sup>, como también se le critica el abandono en que ha dejado sumida a Atenas respecto al entretenimiento de sus magníficos edificios antiguos<sup>8</sup>, o que ordenara la quema de libros pertenecientes a este pasado greco-romano pero calificados de paganos, sacrílegos y atentatorios contra el cristianismo<sup>9</sup>.

Es obvio que debía existir una poderosa razón para que Justiniano, tan firme en sus convicciones políticas, optara por esta postura en lo que se refiere a aspectos materiales de la Antigüedad Clásica; pero no es difícil llegar a comprender el motivo que le pudo llevar a adoptar tal actitud.

En la personalidad de Justiniano, en su ideología política, encontramos además de este innegable deseo de recuperar el esplendor antiguo, una faceta que le diferencia de varios de aquellos emperadores que hemos mencionado: su militante y comprometida fe cristiana, que imbuía toda su ideología política, y que era precisamente el elemento que confería una personalidad propia al Imperio Mediterráneo que este emperador bizantino esperaba dominar.

Consiguientemente no entraba en la perspectiva de Justiniano preservar todo elemento, fuera cultural, social o religioso que recordara al pasado clásico, al pasado romano. Esa nueva ideología cristiana será la causante de que se haga una selección, absolutamente consciente, de

3 CAMERON, Av.: *Christianity and the Retic of Empire. The development of Christian Discourse*, Berkeley 1991, 190-191; MAAS, M.: *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and politics in the age of Justinian*, Routledge 1992, 67-68.

4 *Vid.*, en último término VALLEJO GIRVÉS, M.: *Bizancio y la España Tardoantigua (ss. V-VIII). Un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares 1993, 19-39.

5 Cf., para este punto de vista el estudio de MAAS, M.: «Roman History and Christian Ideology in Justinianic Reform Legislation», *DOP* 40, 1986, 19-26, y ahora ampliado en su obra *cit. supra*.

6 Cf., CAMERON, Av.: *Procopius and the Sixth Century*, Berkeley 1985, 20.

7 Prokop., *HS* XXVI, 33.

8 Cf., FRANTZ, A.: «From Paganism to Christianity in the Temples of Athens», *DOP* 19, 1965, 187-205.

9 MALALAS: *Chron.* 491.

aquellos elementos que interesaba resguardar de la Antigüedad romana<sup>10</sup>; es curioso por ejemplo que preserve el ceremonial imperial o que permita la celebración de algunos festivales antiguos como las Kalenda o los Brumalia, tal vez porque habrían perdido ya su carácter pagano<sup>11</sup>, pero desde luego los edificios que albergaron la celebración de cultos paganos, contrarios a la creencia cristiana, no corrieron la misma suerte. Pero no interesaba su preservación únicamente por ese recuerdo sino porque implicaba la existencia y al tiempo permitía la perduración de una religión distinta a la que él defendía y prácticamente obligaba que se siguiera en sus dominios.

Justiniano, como defensor de la *Verdadera Fe*, como gustaba proclamarse, no sólo quería conseguir que los arrianos reinos germánicos entraran en la esfera político-ideológico-religiosa del Imperio Bizantino sino que pretendía, con medidas drásticas en muchas ocasiones, que aquellos de sus súbditos que practicaban creencias desviacionistas, léase Montanistas, Maniqueos, Borboritanos, etc..., como heréticas, samaritanos y judíos, o paganas, olvidaran éstas y se convirtieran también en súbditos de la Iglesia Cristiana ortodoxa. Por lo tanto no puede sorprender que no considerara oportuno seguir manteniendo unos edificios o monumentos que eran un símbolo viviente de una religión distinta a la que consideraba universal. Nos resulta muy significativo a este respecto el hecho de que en c. 544, prácticamente de forma contemporánea a la segunda persecución contra los paganos que va a llevar a cabo<sup>12</sup>, ordene sustituir la estatua de Juliano el Apóstata, ubicada en el «puerto juliano» de Constantinopla, por una Cruz<sup>13</sup>, e igualmente llama la atención que en un área excéntrica del núcleo del Imperio, concretamente en la Isla de Philae, ordene la destrucción de los templos dedicados a los dioses griegos y a Isis y Osiris, entre otros, y el envío de sus estatuas a Constantinopla para así anular la oportunidad de que los fieles paganos que allí acudían dispusieran de un lugar donde reunirse para practicar las ceremonias y rituales propios de sus antiguas creencias<sup>14</sup>; o de que en otra área, no menos excéntrica, como era Augila, en la zona egipcio-líbia, ya en el desierto, ordenara la sustitución de los altares que aún albergaban un activo culto a Amón y Alejandro por iglesias dedicadas a la Virgen<sup>15</sup>.

Pero esta actitud de Justiniano para con el pasado religioso de Roma no se concretó únicamente con el descuido de estos edificios sino que siguió o fue simultánea a su actividad persecutora sobre aquellos de sus súbditos que aún siguieran fieles a esas creencias paganas; unas persecuciones, tres según podemos comprobar en los testimonios de Malalas y otros autores contemporáneos del reinado de Justiniano —concretamente en los años 529, 545 y 562—, que son calificadas como las más duras, pero también como casi las últimas de carácter general, de todas aquellas llevadas a cabo desde los tiempos de Teodosio el Grande<sup>16</sup>. La dureza

10 CAMERON, Av.: *Christianity...*, 190-191, 194-195.

11 MAAS, M.: *op. cit.*, 64-65, en función del testimonio de Juan de Lido; también habla de él Agath., *Hist.* V, 2 sobre su continuidad *vid. infra*. Sobre el origen de los *Brumalia* *vid.* H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Londres 1981, 212.

12 *Cf. infra*.

13 MALALAS, *Chron.* 479, 82.

14 Prokop., *BP* I, xix, 35-37; E. Stein, *Histoire du Bas Empire*, dos vols., Brujas-París 1949, 300-301.

15 Prokop., *De Aed.* VI, 2, 15-18; *cf.* VALLEJO GIRVÉS, M.: «Testimonios literarios sobre prácticas paganas en el África Bizantina», *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. III, Madrid 1991 (1994), 309-316.

16 Aunque *cf. infra* respecto a la polémica, muy localizada, sobre el paganismo en Edesa y Heliópolis durante los reinados posteriores de Tiberio y Mauricio.

de estas persecuciones queda perfectamente de manifiesto, tal como indica Averil Cameron, cuando Agatías, escritor contemporáneo, se disculpa ante sus lectores por incluir poemas de tema pagano en sus *Epigramas*<sup>17</sup>.

No son pocos los testimonios literarios, directos e indirectos, que nos hablan de las duras medidas que puso en práctica para acabar con la pervivencia de estas actividades paganas; los encontramos tanto en su propia legislación, contenida en el *Corpus Iuris Civilis*, como en los testimonios absolutamente partidistas y subjetivos de Juan de Éfeso, pasando por las noticias de Procopio, Malalas o en menor medida de Teófanos y del muy tardío Miguel de Siria, que toma su información de autores del siglo VI. Ahora bien, es necesario responder a unas cuestiones esenciales que hacen referencia al porcentaje de población súbdita del Imperio, tanto rural como urbana, que continuaba fiel a las antiguas costumbres y prácticas religiosas, es decir, habría que responder si ese nada despreciable número de leyes y acciones emprendidas contra ellos implicaba en esa fecha ya tardía la existencia de una gran cantidad de súbditos fieles a la religión pagana o si por el contrario estas medidas eran simplemente una excusa o instrumento para llevar a cabo una purga política, sin tener nada que ver, en el fondo, el elemento religioso. A ambas cuestiones y a otras que irán surgiendo a medida que avancemos en el análisis vamos a intentar responder a partir de un breve análisis de los documentos legislativos y literarios que tenemos a nuestro alcance sobre este preciso tema.

Como decimos no son pocas las leyes que el emperador Justiniano destina a especificar las disposiciones que debían conducir a que cualquier otra práctica religiosa distinta a la cristiana ortodoxa, por supuesto entre ellas la pagana, quedara borrada de la faz de los dominios de Justiniano<sup>18</sup>; entre las más significativas encontramos, además de indicar que siguen en vigor las señaladas por sus predecesores<sup>19</sup>, la prohibición de que cualquiera que fuera sospechoso de seguir fiel a esta antigua religión pudiera ejercer algún oficio público, fuera civil, militar o docente —prohibición en la que debe situarse el cierre de la actividad de la Academia de Atenas—<sup>20</sup>, no podía poseer esclavos cristianos, no podía dejar sus propiedades a un heredero que fuera pagano ni podía recibir legados; posteriormente se conminará a que se instruyan en la fe cristiana y que se bauticen en el plazo de tres meses. La resistencia a cumplir estas disposiciones podía ocasionar la confiscación de propiedades e incluso conducir a la tortura y a la pena

17 CAMERON, Av.: *Agathias*, Oxford 1970, 16-17.

18 *CJ* I, v, 12, 4; 18, 4-10; 19; 21; 22; I, x, 2; I, xi, 9; 10.

19 *CTh* XVI, 10, 10; 12-14; 21-25; *CJ* I, 11, 7-8; 9, 10. Cf. C. Lubiheid, «Theodosius II and the Heresy», *Journal of Ecclesiastical History* XVI, 1965, 36-38; HARL, K.W.: «Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth Century», *P&P* 128, 1990, 7. En último término téngase en cuenta el reciente estudio de TROMBLEY, F.R.: *Hellenic religion and Christianization c. 370-529*, vol. I, Leiden-N. York 1993.

20 Medida que está en directa relación con la clausura de la Academia de Atenas, neoplatónica (MALALAS: *Chron.* 451, 47; Agat., II, 28-31). Sobre esta clausura se han formulado diversas hipótesis que pueden verse reflejadas entre otras en CAMERON, Av.: «The Last Days of the Academy of Athens», *Proc. Cambridge Philological Soc.* XV, 1969, 7-29; BLUMENTHAL, H.J.: «529 and its Sequel: What Happened to the Academy?», *Byzantion* XLVIII, 1978, 365-385. Sobre el hecho de que se tomaran únicamente medidas contra esta Academia y no contra las otras como las de Alejandría, Beirut y Gaza, véase SAFFREY, H.D.: «Le Chrétien Jean Philopon et la Survivance de l'Ecole d'Alexandrie au VIe. siècle», *Revue des Etudes Grecques* LXVII, 1954, 396-408 y CHUVIN, P.: *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire Romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1990, 139-141, donde se pone de manifiesto que estas últimas estaban más concentradas en la enseñanza de Aristóteles, menos susceptible de posibilitar un cuestionamiento del cristianismo, al contrario de lo que ocurría en Atenas donde la filosofía dominante era el neoplatonismo, propugnado en aquellos momentos por Damascio.

de muerte<sup>21</sup>, ya que se les considera culpables de crímenes públicos que atacaban a la integridad del Estado<sup>22</sup>. Estas leyes se concentran entre los años 529 y 531, los primeros del largo gobierno de Justiniano, pero desde luego no quedaron en letra muerta ni se limitó su aplicación a los años inmediatos.

Son las fuentes literarias las que nos permiten confirmar que fue en esos mismos años cuando se pusieron en práctica las medidas para la consecución del objetivo perseguido por Justiniano en su legislación; tanto Malalas como el más tardío Teófanos nos hablan de una gran persecución contra los *helenos* que tuvo lugar en esos mismos años<sup>23</sup>, persecución que tuvo como consecuencia según el primero la confiscación de muchas propiedades e incluso la muerte de varios de los acusados<sup>24</sup>. Procopio, que permite menos concreción a la hora de establecer una fecha, también nos habla de esta persecución, de las torturas a las que se vieron sometidos y de la confiscación de propiedades, y de que a pesar de convertirse, por fuerza de ley y para evitar males mayores, continuaron en secreto, como más tarde se supo, practicando su antigua religión, lo que evidentemente permite hablar de la firme convicción de sus creencias<sup>25</sup>.

Tanto el testimonio de Procopio como el de Malalas, al aludir el primero a que el interés se centró sobre la gente pudiente y el segundo al citar a personajes importantes en la vida política de Constantinopla como víctimas de esta persecución, en concreto algunos prefectos del pretorio o cuestores, como Macedonio, Asclepiodoto, Focas o Tomás<sup>26</sup>, dan pie a interrogarse sobre la veracidad de las acusaciones hechas sobre su persona por los encargados de investigar la rectitud de su vida religiosa y a analizar la pervivencia de esta religión de la antigua tradición entre las capas privilegiadas de la sociedad de Constantinopla.

El planteamiento de la cuestión sobre si realmente podía estar tan difundido el paganismo, aunque fuera críptico<sup>27</sup>, en círculos tan próximos a la figura del propio emperador viene dado por un motivo concreto, que busca sus raíces en unas acciones similares que tuvieron lugar en la propia Constantinopla un siglo atrás. En efecto durante las últimas décadas del siglo IV y primera mitad del siglo V no fueron raras las ocasiones en las que se acusaba de prácticas paganas a señaladas figuras del organigrama imperial, y concretamente entre ellos a varios Prefectos del Pretorio y Prefectos Urbanos, pero como ha puesto de manifiesto Gilbert Dagron, esa acusación podría realmente ser falsa y estar escondiendo una oposición entre el poder del emperador y el del Prefecto, utilizando el primero el instrumento religioso para anular el poder del segundo<sup>28</sup>.

---

21 STEIN, E.: *op. cit.*, 369-371; K. W. Harl, *art. cit.*, 22-23; CHUVIN, P.: *op. cit.*, 136-138; PULIATTI, S.: *Ricerche sulle Novelle di Giustino II. La legislazione imperiale da Giustiniano I a Giustino II. Il Problemi di diritto privato e di legislazione e politica religiosa*, Milán 1991, 241-243.

22 MAAS, M.: *op. cit.*, 69 y p. 166, n. 10.

23 MALALAS: *Chron.*, 449; Teoph., *Chronogr.* a. 6022, p. 180, 18 de la ed. de de Boor.

24 Aunque Malalas comete un error al indicar que todos los que menciona murieron a causa de esta persecución, ya que sabemos que alguno de ellos, Tomás y Focas, tienen una carrera política posterior, bajo el mismo gobierno de Justiniano. Cf. para ello *infra*.

25 Prokop., *HS XI*, 26, 31-33.

26 Prokop., *HS XI*, 26; Malalas., *Chron.* 449.

27 ALLEN, P.: *Evagrius Scholasticus. The Church Historians*, Lovaina 1981, 229-230.

28 DAGRON, G.: *Naissance d'une capitale: Constantinople du 325 à 451*, París 1974, 291-294; entre los prefectos encausados en aquellos años encontramos a Simplicio (a. 403), Optato (a. 404-405); Prisciano (a. 413) o Ciro (a. 438-441), dándose en este último caso la paradoja de que en la *Vit. Dan.* era considerado como un cristiano ejemplar.

Sin embargo en contra de lo que se ha opinado, no nos parece, por lo menos en apariencia, éste es el caso de la actuación de Justiniano que ahora nos ocupa<sup>29</sup>, y ello es debido a varios datos puntuales que conocemos. El suicidio de Asclepiodoto al verse objeto de persecución<sup>30</sup> puede hablar de que realmente seguía la práctica religiosa helénica, de la firmeza de sus creencias y de su negativa a convertirse, pero no es definitivo para que nos inclinemos por una u otra posibilidad; pero desde luego la rehabilitación de Tomás y el hecho de que Focas vuelva a ser designado como *Prefecto del Pretorio*<sup>31</sup> implica, además de su conversión —sabemos que aparente y fingida— al cristianismo<sup>32</sup>, el hecho de que el emperador no utilizó la acusación de paganismo como una excusa para librarse de esos notables del Imperio y que realmente buscaba la conversión de todos sus súbditos al cristianismo que él seguía, fueran cuales fueran sus motivos, políticos o religiosos, para querer conseguirla, si bien nosotros pensamos que buscaba lograr la homogeneidad religiosa para disponer de un elemento cultural común ante la heterogeneidad de sus súbditos<sup>33</sup>. Esta conclusión se ve confirmada por el hecho de que décadas más tarde vuelva a perseguir a aquellos que aún permanecían fieles a la religión de los helenos<sup>34</sup>, por ello es por lo que pensamos que el comentario de Procopio en un pasaje de *Historia Secreta* a que Justiniano se apropió de las riquezas de sus súbditos acusándoles de ser politeístas<sup>35</sup> es en exceso tendencioso y debe necesariamente relacionarse con el carácter despreciatorio que su autor otorga a la figura de Justiniano en esta obra concreta.

La segunda cuestión que quedaba planteada aludía a la pervivencia de esta creencia pagana entre las gentes acomodadas de la sociedad del Imperio de Justiniano. Además de estos personajes que acabamos de mencionar, son notables los testimonios que nos permiten hablar para esos años 529 a 531 de que una parte de la «aristocracia» bizantina era fiel a esas prácticas ahora perseguidas, entre ellos la alusión de Procopio a que muchos personajes y familias importantes, a los que llama politeístas, se vieron obligados a renunciar a su fe ancestral<sup>36</sup>; junto a ello, el hecho de que en *CJ I*, 11, 10, se conmine a investigar el comportamiento religioso de los que posean *dignitas*, que se aluda continuamente en la legislación de Justiniano a la prohibición de poseer esclavos cristianos, a la confiscación de propiedades o a la imposibilidad de hacer testamento o recibirlo, unido al dato veinte años posterior de Juan de Éfeso relativo a que fueron

29 En contra DAGRON, G.: *op. cit.*, 377; M. Maas, *op. cit.*, 72-73.

30 MARTINDALE, J.R.: *The Prosopography of the Later Roman Empire III A (A. D. 527-641)*, Cambridge University Press 1992, (citado desde ahora *PLRE III*), sub «Asclepiodotus 1», 134. Malalas, *Chron.* 449, indicaba que no sólo había fallecido este personaje en el curso de la persecución sino otros muchos como los citados Focas o Tomás, pero otros testimonios anulan esta afirmación al indicar que desempeñaron altos cargos con posterioridad a este momento.

31 *PLRE III*, B, sub «Thomas 3», p. 1314; MARTINDALE, J.R.: *The Prosopography of the Later Roman Empire II (A. D. 395-527)*, Cambridge University Press 1980, sub «Phocas 5», pp. 881-882.

32 Sobre su personalidad *vid.* en particular MAAS, M.: *op. cit.*, 78-82. *Cf. infra* sobre la posterior actitud religiosa de Focas, ya que Juan de Lido, *De Mag.* III, 75, veladamente, y Procopio, *HS XXI*, 6-7, indican que únicamente aparentó convertirse para permanecer en su puesto.

33 *Cf.*, en el mismo sentido CAMERON, Av.: *Procopius...*, 120-124; MAAS, M.: *op. cit.*, 74-75.

34 ASHBROOK HARVEY, S.: *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley 1990, 99.

35 Prokop., *HS XIX*, 11.

36 Prokop., *HS XI*, 26.



descubiertos muchos fieles de la religión pagana entre nobles de Constantinopla<sup>37</sup>, permite concluir que desde luego la religión pagana estaba muy presente entre los miembros notables de la sociedad bizantina, apegados tal vez a ella por formar parte de su legado cultural clásico, por unir la definición de aristocracia a la de la cultura antigua<sup>38</sup>.

De la continuidad de las creencias en las divinidades greco-romanas y de la pervivencia de sacrificios rituales, de libaciones y del culto a las estatuas de esos dioses da testimonio el hecho de que la persecución que inicia Justiniano en el año 529 se reproduzca en los años 545 y 562, tal como de nuevo nos dan a entender Procopio, Malalas y Miguel de Siria<sup>39</sup>. Ello indica por supuesto que las primeras actuaciones de Justiniano no tuvieron el éxito esperado, es decir que no se logró que el paganismo desapareciera del Imperio<sup>40</sup>, ya que incluso muchos de los que se convirtieron en el año 529 lo hicieron sólo en apariencia, como refleja Procopio al narrar que años más tarde fueron descubiertos cuando ofrecían libaciones y sacrificios rituales a los dioses de los antiguos griegos y romanos<sup>41</sup>; entre estos cripto-paganos vamos a encontrar en el año 545 a muchos hombres ilustres y nobles, médicos, gramáticos<sup>42</sup>, además de aquel Focas, encausado ya en el año 529, convertido entonces y rehabilitado por Justiniano apenas tres años después y que ahora va a ser víctima de esta nueva persecución<sup>43</sup>, circunstancia desde luego definitiva para confirmar la pervivencia de la religión pagana entre miembros de la alta sociedad imperial<sup>44</sup>. Por su parte para el año 561/562 se constata por parte de Malalas la quema de los «libros sagrados de los helenos» junto con sus imágenes y estatuas y por parte de Miguel de Siria la detención de sacerdotes paganos en la aún mayoritariamente pagana Heliópolis, en Atenas y Antioquía<sup>45</sup>.

Hasta llegar a estos nuevos acontecimientos ya de mediados del siglo VI nuestro análisis se había prácticamente centrado en el área urbana constantinopolitana; a pesar de que Justiniano había dejado expresamente consignado que las leyes debían también cumplirse en las provincias<sup>46</sup> y de que desde los tiempos de Constantino el paganismo había tenido un especial apego entre las poblaciones rurales de Egipto, Siria y Asia Menor<sup>47</sup>, los testimonios literarios que nos hablaban de la puesta en práctica de las disposiciones estipuladas por Justiniano no permitían apenas abandonar el área de Constantinopla, donde desde luego la pervivencia de la tradición pagana parece residir por excelencia entre la clase aristocrática o profesional<sup>48</sup>. Teníamos sí algunos

37 Juan de Éfeso, en NAU, F.: «Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclesiastique de Jean d'Asie, patriarche jacobite de Constantinople (†585)», *Revue de l'Orient Chrétien* 2, 1897, 480-481. Cf. *infra*.

38 Aunque cf., MAAS, M.: *op. cit.*, 67-68; HARL, K.W.: *art. cit.*, 18.

39 Prokop., *HS* XI, 26; Miguel de Siria IX, 24 para la llevada a cabo en c. 545; Miguel de Siria IX, 33 y Malalas, *Chron.* 491, 136, para la del 561/2. Debe prestarse atención a la hipótesis de M. Maas, *op. cit.*, 76, que relaciona el inicio de ambas persecuciones con dificultades internas y externas del Imperio. Así considera que la del 545 es consecuencia de la epidemia de peste del 542 (Prokop., *BG* I, iii, 6; *BP* II, xxii, 2; Vict. de Tun., *Chron.* ad a. 542, 2), y la del 562 provocada por los problemas con ávaros y eslavos en Tracia. Lo acontecido tanto en el año 542 como en el 562 habría causado graves dificultades de abastecimiento en Constantinopla.

40 K. W. Harl, *art. cit.*, 14-15.

41 Prokop., *HS* XI, 33.

42 Vid. *supra*. Cf., CHUVIN, P.: *op. cit.*, 138.

43 Miguel de Siria IX, 24.

44 HARL, K.W.: *art. cit.*, 23-24.

45 LIEBESCHUETZ, J.H.W.G.: «Epigraphic...», 468; sobre la fecha de la persecución STEIN, E.: *op. cit.*, *Excursus* H, 799-800. Sobre el caso particular de Heliópolis cf. *infra*.

46 Disposición que también mencionaba Malalas, *Chron.* 449, 42.

47 CHUVIN, P.: *op. cit.*, *passim*; LIEBESCHUETZ, J.H.W.G.: «Epigraphic...», 485-505.

48 DAGRON, G.: *op. cit.*, 377-378; ASHBROOK HARVEY, S.: *op. cit.*, 99; CHUVIN, P.: *op. cit.*, 138-139.

testimonios que nos hablaban de la existencia de muchos súbditos fieles a la «antigua fe», como era el caso de los ciudadanos de Carrhae a los que el persa Cosroes renunció a cobrar tributo cuando capturó la ciudad, precisamente por proclamarse seguidores de una religión distinta a la cristiana<sup>49</sup>, ciudad en la que la creencia pagana perduró hasta fechas tan tardías como éstas, lo que evidencia que la afirmación de Teodoreto de Ciro de que a finales del siglo IV el paganismo había desaparecido de la ciudad<sup>50</sup>, gracias a la evangelización del obispo Abrahamés, era en exceso precipitada; el caso, ya mencionado, del culto a diversas divinidades paganas desarrollado en la isla de Philae o en la zona desértica de Augila<sup>51</sup>, pero se trata de áreas fronterizas o excéntricas a las que el poder del Imperio desde luego llegaba con dificultad y por lo tanto era más factible que se hubiera mantenido la fidelidad a la religión de los antiguos griegos y romanos<sup>52</sup>. Sin embargo a partir de los años 40 del siglo VI tenemos conocimiento literario de la pervivencia de la religión antigua entre los habitantes de áreas externas a Constantinopla, mantenido aún tanto entre poblaciones rurales como urbanas así como en áreas fuerte o mínimamente cristianizadas.

En lo que se refiere a las poblaciones rurales disponemos del testimonio militante aunque muy subjetivo de Juan de Éfeso, encargado por Justiniano de evangelizar a los fieles al paganismo del interior de Asia Menor, esencialmente de carácter rural. Tanto en su *Vida de los Padres de Oriente* como en su *Historia Eclesiástica* nos dice que destruyó altares y templos en los que desarrollaban un activo culto los idólatras y paganos y que convirtió y evangelizó a muchos paganos de Asia, Lidia, Caria y Frigia<sup>53</sup>, proporcionando incluso el número de convertidos —más de 60.000, aunque la veracidad de esta cifra es muy dudosa<sup>54</sup>—; da una idea de la fidelidad a las antiguas creencias de la Antigüedad el hecho constatado de que muchas de las poblaciones rurales de aquellas zonas no se convirtieron hasta que no se las «subvencionó» adecuadamente con dinero<sup>55</sup>.

Una notable extensión de la creencia pagana y una también notable resistencia a abandonarla se constata en zonas urbanas del Imperio. Así una inscripción procedente de Sardis, recientemente datada en el año 539, nos habla de que «*infelices y abominables paganos cayeron ante la ira del emperador*»<sup>56</sup>, pero es tal vez más significativa la situación que encontramos en el área de Siria-Palestina; especialmente resistentes y fieles a la fe de sus antepasados se mostraron los ciudadanos de Heliópolis donde se encontraba el antiguo e importante templo de Baalbek, tal como demuestran en esta ocasión los testimonios literarios, ya que si únicamente dispusiéramos del documento epigráfico deberíamos concluir que la creencia en los antiguos dioses greco-romanos había desaparecido en la zona a finales del siglo III, momento en el que podemos datar la última inscripción de carácter pagano que conocemos de la zona<sup>57</sup>.

49 Prokop., *BP* II, 13, 7.

50 Teod. de Ciro, *Historia de los Monjes de Siria* XVII, 5.

51 *Vid. supra*.

52 CHUVIN, P.: *op. cit.*, 135.

53 Juan de Éfeso: *HE* III, 2, 44; III, 3, 36; *Vit.* 43; 47; 50.

54 Sobre su actuación en esas zonas *vid.* ASHBROOK HARVEY, S.: *op. cit.*, 29, 99, 185, n. 23. Sobre el cuestionamiento de esta cifra *vid.* HARL, K.W.: *art. cit.*, 20, pero también *infra*.

55 Juan de Éfeso, *HE* II, 2, 44 y III, 36-37. *Vid.* S. Puliatti, *op. cit.*, 242 y n. 10. Sobre el particular seguimiento del paganismo en esta zona *vid.* TROMBLEY, F.R.: «Paganism in the Greek World and the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece», *HTR* 78, 3-4, 1985, 327-352.

56 Reproducida y analizada en Cl. FOSS: *Byzantine and Turkish Sardis*, Cambridge (Mass.) 1979, 29.

57 LIEBESCHUETZ, J.H.W.G.: «Epigraphic...», 486.

Desde antiguo Heliópolis había sido considerada por los apologetas cristianos como una ciudad donde residían los demonios<sup>58</sup>; por ello también desde Constantino habían sido múltiples los intentos de los sucesivos emperadores cristianos para tratar de reconducir a sus habitantes a la fe cristiana, cerrando el templo y enviando eclesiásticos para evangelizarlos, pero todo resultaba vano<sup>59</sup>. La firmeza de esas antiguas creencias en las zonas influenciadas por Heliópolis era muy considerable, llegando Liebeschuetz a pensar que los primeros testimonios de algunas conversiones tímidas en algunas zonas del interior de Siria deben datarse en fecha tan tardía como mediados o incluso finales del siglo V<sup>60</sup>. En consecuencia no nos puede sorprender que siguieran fieles a esta tradición religiosa aún en época de Justiniano, aunque sí desde luego llama la atención la firmeza de sus convicciones y la resistencia que demostraron cuando el emperador trató de convertirlos<sup>61</sup>. De hecho esta fidelidad únicamente parece empezar a ceder, aunque mínimamente, cuando el templo de Baalbek quedó destruido en un incendio en c. 555 y se construyó una Iglesia en el lugar que éste había ocupado; no en vano Juan de Éfeso reconocía que la existencia de este templo era el causante de la pervivencia de población pagana en el área<sup>62</sup>.

Y decimos mínimamente porque sabemos que estos esfuerzos de Justiniano no pudieron evitar que más de una década después de su fallecimiento, bajo el reinado de Tiberio, tuviera lugar en Heliópolis una rebelión encabezada por aquellos que se negaban a abandonar su creencia en los dioses de sus antepasados<sup>63</sup>; rebelión que parece tener su continuación en las ciudades, muy cristianas, de Edesa y Antioquía donde se acusa a personajes muy importantes, tales como un patricio y un obispo, Gregorio, de haber participado en fiestas y sacrificios en honor de Zeus y Dafne<sup>64</sup>.

En definitiva es innegable a la luz de estos testimonios que acabamos de mencionar que las medidas y disposiciones de Justiniano para acabar con la creencia «pagana» o «helénica» de sus súbditos dieron sus frutos pero desde luego no los apetecidos; durante todo su reinado el emperador se vio obligado a arbitrar diversas medidas, cada vez más duras, para anular la pervivencia de esa religión de los antiguos entre sus súbditos, y como se demuestra por los últimos testimonios no lo logró. La fidelidad a la religión greco-romana, desde luego algo desvirtuada por la ausencia de gentes que pudieran continuar con el desarrollo de su propia filosofía teológica y del secretismo con que en la mayoría de las ocasiones deberían practicar sus sacrificios, cultos y libaciones, no creemos que pueda interpretarse como una resistencia a ser dominados por el Imperio sino como un convencimiento pleno de la utilidad y veracidad de la religión que practicaban.

58 TEODORETO DE CIRO: *Hist.* 9 (PG LXXXII, 1384).

59 SOZOM.: *HE* V, 10; Cass., *Hist.* VI, 12, 6; MALALAS: *Chron.* 344; *Chron. Pasch.* 561. Cf., HARL, K.W.: *art. cit.*, 19-20.

60 LIEBESCHUETZ, J.H.G.W.: «Problems arising from the Conversion of Syria», *The Church in Town and Countryside*, ed. BAKER, D.: *Studies in Church History* 16, Oxford 1979, 18; Id.: «Epigraphic...», 495-498.

61 ZACARÍAS DE MITILENE: *Chron.* VIII, 4; Juan de Éfeso, *HE* III, 3, 34.

62 Miguel de Siria IX, 33; cf., TEODORETO DE CIRO: *Hist. de los Monjes de Siria*, ed. CANIVET, P. y LEROY-MOLINGHEN, A. (*Sources Chrétiennes*), París 1977, tomo I, p. 423, n. 2.

63 Miguel de Siria X, 12; JUAN DE ÉFESO: *HE* III, 4, 6 y 27-29.

64 J. DE ÉFESO: *HE* III, 3, 27-34; Evagr., *HE* V, 18, 6-7. Cf. CHUVIN, P.: *op. cit.*, 147-149; MAAS, M.: *op. cit.*, 71-72.

Precisamente el secretismo con el que en la mayoría de las ocasiones debían llevar a cabo sus ceremonias es uno de los motivos por los que es muy difícil presentar un cálculo, siquiera aproximado, de la población en el reinado de Justiniano permanecía fiel a esta práctica llamada «la insana locura de los helenos». Se calcula que bajo el reinado de Teodosio la mitad de la población del Imperio era pagana<sup>65</sup>; obviamente no era el caso del reinado de Justiniano pero sí puede decirse, en función de las acciones de este emperador y sus sucesores, que su presencia sería notable<sup>66</sup>.

Sí puede decirse que después de estos acontecimientos del siglo VI y sobre todo debido a la política imperial de evangelización activa, de sustituir templos donde se practicaban las ceremonias propias de la religión pagana por iglesias y monasterios y de quemar estatuas, la pervivencia de esta creencia antigua fue cada vez más anecdótica y tal vez sólo persistente en poblaciones rurales y muy al interior del Imperio Bizantino.

Así se piensa, en función del testimonio de Miguel de Siria en el que no se alude a que sacerdotes paganos hubieran sido detenidos en Constantinopla, que en la Nueva Roma no quedaban paganos a fines del siglo VI<sup>67</sup>; sin embargo ese mismo secretismo con que se veían obligados a mantener su creencia imposibilita admitir esta afirmación, teniendo en cuenta que el Prefecto Urbano del año 580, Sebastianus, fue acusado, según Juan de Éfeso, de pagano<sup>68</sup>. Además no debemos concluir sin mencionar el temor que aún debía existir a finales del siglo VII y principios del VIII a la pervivencia de elementos o celebraciones que pudieran recordar, siquiera mínimamente, que con anterioridad las gentes del Imperio habían sido absolutamente fieles a una fe distinta de la cristiana. En efecto en el *Concilio in Trullo* (o *Quinisexto*) del 691-692 se prohíbe la celebración de una serie de fiestas como el Vota, las Kalendas o los Brumalia, que Justiniano había permitido que se continuaran celebrando porque habían perdido su carácter pagano, interpretado en el sentido religioso<sup>69</sup>, mientras que en el *Parastaseis*, considerado como una guía de las antigüedades existentes en Constantinopla en el siglo VIII, aún se instruye al visitante con una advertencia claramente sintomática de la importancia que había tenido esa religión pagana durante los siglos de la tardoantigüedad, pero también da cuenta de que no todas las imágenes y estatuas que se habían calificado de paganas habían sido destruidas en los *progroms* lanzados por Justiniano. La advertencia reza así: «Ten cuidado cuando contemples las estatuas antiguas, especialmente las paganas»<sup>70</sup>. En definitiva la religión propia de la República Romana y de los primeros siglos del Imperio perduró durante los cuatro siguientes, pero fue perdiendo cada vez de forma más acusada su fidelidad a las formas tradicionales y especialmente después del reinado de Justiniano quien, en nuestra opinión, se empeñó en anular la creencia

65 HARL, K.W.: *art. cit.* 15 y n. 29.

66 MAAS, M.: *op. cit.*, 72; ALLEN, P.: *op. cit.*, 229-231.

67 MAAS, M.: *op. cit.*, 72.

68 DE ÉFESO, J.: *HE* III, 3, 31. *Vid. PLRE* III B, 1119, sub «Sebastianus 2».

69 *Vid. TROMBLEY, F.R.*: «The Council in Trullo (691-692): A Study of the Canons Relating to Paganism, Heresy and the Invasions», *Comitatus* 9, 1978, 5-6; TALBOT-RICE, T.: *Everyday Life in Byzantium*, Nueva York 1967. OSTROGORSKY, G.: *Historia del Estado Bizantino*, trad. esp. Madrid 1983, 148-148 y n. 125, donde se pone de manifiesto que la prohibición no fue tan efectiva porque su celebración está atestigüada con posterioridad, tal como indica, igualmente, McCORMICK, M.: *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity. Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge University Press 1990, 74 y n. 141 y Tabla 2, pp. 229-230.

70 CAMERON, Av.; HERRIN, J. et al. edd.: *Constantinople in the Eight Century: The Parastaseis Syntomos Chronikai*, Leiden 1984, cap. 28 y pp. 28, 31-34.

pagana no sólo por su defensa real o interesada, de la Verdadera Fe sino por buscar ese elemento aglutinador que necesitaba para sus súbditos. Ahora bien la contrapartida fue evidente: su amor por la Antigüedad Clásica no fue total, fueron cribados algunos de sus elementos característicos más notables, acción esta última que le aleja de ser considerado de forma total, como él había pretendido, heredero de Augusto o Trajano.



## **AEDIFICIORUM VENUSTAS: LA RECEPCIÓN DE UN TÉRMINO CLÁSICO EN ISIDORO DE SEVILLA (*Etym.*, XIX 11)<sup>1</sup>**

ISABEL VELÁZQUEZ

### **RESUMEN**

El concepto de Venustas, término de larga tradición y con distintas acepciones desde la Antigüedad Clásica, es utilizado por Isidoro de Sevilla para la construcción de edificios inspirado por la concepción estética de S. Agustín y con la obra de Vitruvio de telón de fondo.

**Palabras clave:** *Venustas*, Antigüedad Clásica, Isidoro de Sevilla, construcción, teoría estética, S. Agustín, Vitruvio.

### **ABSTRACT**

The concept of Venustas, a term with a long history and different meanings since Classical Antiquity, is used by Isidoro de Sevilla for the construction of buildings inspired by the aesthetic theory of S. Agustín and with the work of Vitruvius as background.

**Key words:** Venustas, Classical Antiquity, Isidoro de Sevilla, construcción, aesthetic theory, S. Agustín, Vitruvius.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Dpto. Latín de Madrid. Universidad Complutense

<sup>1</sup> Este artículo está adscrito al proyecto «Léxico de la estética y artes plásticas en la Antigüedad tardía y Edad media» de la Universidad Complutense.

Éste no pretende ser un trabajo sobre arquitectura en la Antigüedad tardía hispana, ni un estudio global sobre concepciones estéticas en dicho período, sino una aproximación al alcance del término *Venustas*, a partir de la definición que Isidoro ofrece en los conocidos pasajes que dedica a la arquitectura en las Etimologías (XIX 9-11), en los que aborda la definición y explica los elementos que conforman cada una de esas partes que considera integrantes de la arquitectura:

*Etym. XIX 9: Aedificiorum partes sunt tres: dispositio, constructio, uenustas.*

De la *dispositio* da una escueta definición: *Dispositio est aereae uel solii et fundamentorum discriptio*. Se refiere, pues, a la planificación de los edificios, a la delimitación del terreno, del suelo y de los cimientos.

Sobre la *constructio*, llamada también *instructio*<sup>2</sup>, señala que es la edificación de las paredes, el alzado del edificio. Pero su explicación etimológica, relacionando estas palabras con *strues* «montón de cosas, aglomeración», comporta la noción de «conjunto» construido: es la mezcla de piedras, tierra y vigas, que forman un todo compacto que adquiere consistencia y coherencia, de forma similar a como se temple el hierro en el agua<sup>3</sup> (XIX 10, 1):

*Constructio est laterum et altitudinis aedificatio. Constructio autem uel instructio uocata eo quod intringat et cohaerere faciat, ut lapides luto ligna et lapides inuicem sibi. Nam et intinctio ferri in aqua instrictura est; nisi enim cadens tinguatur, stringi et cohaerere non potest ferrum. Item constructio a multitudine lapidum et lignorum dicta: unde et strues.*

Distingue, además, entre la construcción de edificios y la restauración de los mismos: *Aliud est enim aedificatio, aliud instauratio; nam aedificatio noua constructio est, instauratio uero quod reparatur ad instar prioris. Nam instar ueteres pro similitudine ponebant: inde et instaurare dicebant*. A continuación enumera los elementos de que consta la *constructio* (XIX 10, 2): *Constat autem constructio fundamento, lapidibus, calce, arena et lignis*, que explica en los siguientes pasajes<sup>4</sup>.

La tercera parte de que constan los edificios es la *uenustas*. Tal como lo plantea Isidoro puede entenderse como el embellecimiento de estos edificios. El ornato, la decoración que los complementa. Dicho embellecimiento se logra con elementos tales como los artesonados de oro que recubren los techos, las incrustaciones de mármoles o las pinturas de distintos colores (XIX 11):

*Venustas est quicquid illud ornamentum et decoris causa aedificiis additur, ut tectorum auro distincta laquearia et pretiosi marmoris crustae et colorum picturae.*

2 Cf. PLINIUS. Min., Ep. 10, 35.

3 Este temple del hierro, *intinctio ferri*, recibe el nombre de *instrictura*: innovación léxica isidoriana formada a partir de *intringere*.

4 Cf. XIX 10, 2-29. En este capítulo la fuente principal es Plinio, especialmente libro 36 y 32; también Palladio en algunas enumeraciones de piedras (cf. Pallad., 1, 10).

Éstas son las únicas referencias teóricas que aparecen en la obra isidoriana sobre arquitectura, en concreto sobre la técnica de la construcción de edificios<sup>5</sup>. Hay que remitirse al libro XV para la descripción de las diferentes clases de edificios.

*Venustas* queda definida en estas consideraciones de Isidoro como un elemento externo a la construcción en sí misma; se trata de la decoración que puede acompañarlos, que los enriquece y embellece. Pero es, sin duda, un elemento necesario, componente imprescindible de los edificios, junto con la planificación y la ejecución de los mismos (*dispositio, constructio*).

## 1. SOBRE EL CONCEPTO DE BELLEZA

En el libro X de las Etimologías define qué entiende por *uenustus*: *pulcher, a uenis, id est, sanguine*. Identifica el adjetivo con *pulcher*, hermoso. Ofrece, además, un dato indirecto sobre la valoración que hace de la belleza, relativo a qué elementos la producen o contienen. Aunque de forma errónea, ya que la palabra procede de *Venus*, liga el origen de *uenustus* a *uena*, sangre; en efecto, el color rojo de la sangre —ligado al calor que mueve a ésta—, junto a otros colores fuertes, brillantes, son elementos que producen belleza.

En la definición de «hermoso», en el mismo libro X, recurre una vez más a esta concepción de belleza ligada a la luz, al color y al calor: *Formosus a forma dictus. Formum enim ueteres calidum et feruens dixerunt. Feruor enim sanguinem mouet, et sanguis pulchritudinem*<sup>6</sup>. Claramente, pues, indica que la sangre produce belleza. Luz y color, luz y calor, son elementos que enmarcan diversas concepciones estéticas ya desde la Antigüedad greco-latina y que cobran auge en la Antigüedad tardía, hasta el punto de imponerse sobre la belleza de las formas, pudiendo hablarse de una estética de la luz que caracterizará toda la Edad Media<sup>7</sup>, según comentaremos más adelante.

Otra apreciación isidoriana sobre la belleza es la que puede leerse en *Differentiae* 20:

*Inter decentem et speciosum et formosum. Decens motu corporis probatur, speciosus specie, formosus natura siue forma.*

(«Entre agradable, bello y hermoso. La gracia se manifiesta en el movimiento del cuerpo, lo bello en la belleza, lo hermoso en la naturaleza o hermosura»)<sup>8</sup>.

En esta compleja relación se unen conceptos muy distintos. *Decens* en la línea de algo conveniente, adecuado (*decet*): es su regularidad, su armonía lo que produce encanto, belleza (*decor*), lo que hace que algo sea apto (*aptum*)<sup>9</sup> —cualidad que no tiene por qué ser constante o necesaria—, apropiado. Por eso la armonía de los elementos consiste en la belleza y la conveniencia (*Sententiae* I 9, 18: *Decor elementorum omnium in pulchro et apto consistit. Speciosus* en el sentido de aquello que es visible, que puede resultar hermoso al contemplar sus rasgos.

5 Cf. CAAMAÑO, J.M.: «En torno al concepto isidoriano de *venustas*», *Santa Cruz* 23, 1963, pp. 3-8.

6 Cf. *Etym.* X 99. En el punto anterior ha indicado: *Firmus, unde et formosus*. Esta etimología es también incorrecta, al igual que las siguientes. Mientras que *forma* se corresponde con el griego *morphé*, *formum* con *thermós*. Pero la relación que establece Isidoro es, en este caso, lo que interesa, ya que deja traslucir la idea que anima este pasaje y que liga a belleza, hermosura, los conceptos que hemos referido.

7 Cf. BRUYNE, E. de: *La Estética de la Edad Media*, Trad. C. Santos-C. Gallardo Madrid, 1987 (1ª edic. Lovaina 1947). Cf. cap. 2, p. 78 y ss.

8 Según la traducción de Mª E. Azofra en la versión castellana de TATARKIEWICZ, W.: *Historia de la estética*, vol. II: *La estética medieval* (Varsovia 1962), Madrid, 1989, Ed. Akal, Cf. p. 94.

*Formosus* como algo que dispone de una forma o una naturaleza que lo hace agradable, los elementos que configuran una forma externa, una representación concreta de algo bello.

Es evidente que Isidoro recoge los conceptos estéticos de San Agustín, que fueron los que más influyeron en toda la Antigüedad tardía y Edad Media. En efecto, San Agustín es el autor cristiano que más se ha ocupado de las cuestiones estéticas, desde una perspectiva filosófica, vertiendo en sus obras diversas opiniones y formulando distintas definiciones y valoraciones sobre el concepto de belleza<sup>10</sup>. San Agustín se pregunta (*Conf. IV 13, 20*) qué es lo bello, qué es la belleza (*quid est ergo pulchrum? et quid est pulchritudo?*), qué es lo que nos atrae hacia lo que amamos, ya que si no existiera en ellos nada grato o hermoso no nos atraería (*nisi enim esset in eius decus et species nullo modo nos ad se mouerent*). La belleza junto a la moderación y el orden —el conocido trinomio agustiniano, formulado en la obra *La naturaleza del bien*<sup>11</sup>, *modus, species et ordo*—, son los atributos que poseen las cosas, en tanto han sido creadas por Dios (*tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, siue in spiritu, siue in corpore*). Esta belleza, definida y explicada por Agustín no es otra que la que se fundamenta en la concepción general cristiana de que Dios es la absoluta belleza, la belleza entre todas las bellezas<sup>12</sup>. Por eso, antes de darse cuenta de que en Dios está el supremo bien y la belleza, no acertaba a dar con la clave del arte de Dios (*cardinem in arte tua nondum uidebam*) y trataba de establecer la diferencia entre lo hermoso y lo conveniente o apto<sup>13</sup>; preocupación que le llevó a escribir unos libros en su juventud sobre el tema y en los que, como confiesa<sup>14</sup>, observaba que en los cuerpos una cosa era el conjunto y, como tal, hermoso, y otra lo apto, por acomodarse a algo de manera conveniente (*et animaduvertebam et uidebam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui*), que lo hermoso era lo que convenía a sí mismo y apto lo que convenía a otro (*et pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod aliquid accommodatum deceret*).

Pero desde una perspectiva cristiana bien y belleza son dos conceptos claramente unidos, como también Isidoro de Sevilla recogerá en sus Etimologías, X: *Bonus a uenustate corporis creditur dictus postea et ad animum translatus nomen*. La belleza de las cosas y criaturas procede de Dios, como ha afirmado San Agustín, pero también gracias a esa belleza se reconoce a Dios, como Isidoro afirma también (*Sent I 4*): *Quod ex creaturae pulchritudine agnoscatur Creator*<sup>15</sup>.

9 Cf. *Differentiae*, *ibid.*; *Inter aptum et utile. Aptum ad tempus, utile ad perpetuum*.

10 No podemos entrar aquí en un análisis, aunque sea mínimo, de las concepciones estéticas de San Agustín, que nos llevarían muy lejos de nuestros propósitos. Pero conviene dejar aquí señalado que las concepciones estéticas eran para el gran autor una constante, ya desde sus primeros tratados —recuérdese que había escrito una obra en su juventud, luego perdida, de la que él mismo nos dará noticia, llamada *De pulchro et apto*— y que reflejan la síntesis entre las concepciones de la Antigüedad y la visión cristiana, que impregnará todo el mundo heredado. Un buen resumen de esto en Tatariewicz, *op. cit.*, pp. 51-71.

11 *De Nat. bon.* III.

12 Cf. las consideraciones realizadas por J. Fontaine, a partir de la expresión de Hilario de Poitiers, en «Iconographie et spiritualité dans la sculpture chrétienne d'Espagne du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle», *Rev. Hist. Spir.* 50, 1974, pp. 285-318. Cf. p. 289.

13 Cf. AUGUST.: *Conf. IV 15, 24*.

14 Cf. AUGUST.: *Conf. IV 14, 23*. Véanse también la nota anterior y la n<sup>o</sup> 10.

15 Cf. CAAMAÑO: *art. cit.* p. 6.

Asume, pues, Isidoro las concepciones augustinianas —que parten de la Antigüedad pero se orientan hacia la belleza divina con el cristianismo—, de que la belleza es una cualidad objetiva, que existe con independencia de la actitud del hombre hacia ella; de que la belleza se basaba no sólo en la perfección de las partes, sino en la armoniosa proporción de las mismas y la relación existente entre ellos; es decir, basada en la unidad numérica, como módulo de relación y proporción entre las partes. Medida que estaba relacionada a su vez con el ritmo, *numerus*, en la música, y que San Agustín amplió, hasta hacer de él uno de los elementos fundamentales de toda su concepción estética<sup>16</sup>. Una belleza que, además, se une al concepto del bien, al concepto de Dios. Una simbiosis entre los elementos clásicos antiguos y los planteamientos del cristianismo.

De estas diferentes apreciaciones puede deducirse que Isidoro expone un concepto de belleza basado, de un lado, en la armonía de los elementos, ya sea gracias a que la poseen por su naturaleza misma, como sería el hombre, bello en sí mismo porque consta de un alma junto a todos sus miembros, ya sea gracias a que se muestran apropiadas y necesarias para otras cosas, aunque en sí mismas no sean bellas; es su funcionalidad la que las hace bellas; de otro lado, ese concepto de belleza se basa en el aspecto que tienen los elementos o las cosas, ya sea por sus rasgos visibles, por su apariencia (*species*), ya sea por su forma misma (*forma*), que le confiere igualmente un aspecto hermoso, apreciable desde el exterior. Pero esta apariencia externa es la que resulta, en definitiva, válida; es la que, siendo un cuerpo, elemento, etc., hermoso en sí mismo o no, lo es de forma absoluta cuando *resulta* hermoso a la vista de los demás. Por ello y para ello, hay una serie de elementos que *adornan* y *embellecen* dichos cuerpos, objetos, personas; elementos externos que, en el caso concreto de la arquitectura constituyen una de las partes integrantes de la construcción de edificios, sin la que no estaría ésta completa: la *uenustas*.

Por esto Isidoro concreta muy claramente en qué consiste esta *uenustas* y por medio de qué elementos —o con qué procedimientos— se consigue. Los elementos que se utilizan para procurar la *uenustas* en los edificios son: *laquearia, crustae, lithostrota, plastice* (= *figere terra uel gypso similitudines*), *pictura, colores*.

## 2. VENUSTAS, UN TÉRMINO DE LARGA TRADICIÓN

Según hemos anotado, *uenustas* es un término relacionado con *Venus* y aparece ya utilizado desde la Antigüedad latina, aplicado a la belleza de las personas y a su aspecto atractivo, que confiere un encanto a quien lo posee. En las comedias plautinas se aprecia su uso en contextos relacionados con la diosa Venus y con el amor. El día, la diosa, el placer del amor tienen o causan *uenustas*. Cf. por ej., *Stich.* 278: *amoenitates omnium uenerum et uenustatem adfero* (llevo todos los deleites del amor y el encanto<sup>17</sup>) *Pseud.* 1255-1258: *... hoc est homini / quam ob rem uitam amet / hic omnes uoluptates, in hoc omnes uenustates / sunt: deis proximum esse arbitror* (esta es la razón para que el hombre ame la vida: aquí están todos los placeres, en ella se contienen todos los encantos: pienso que estoy cercano a los dioses). *Poen.* 255-256: *Diem pulchrum et celebrem et uenustatis plenum / dignum Venere pol quoi sunt Aphrodisia hodie*

16 Cf. AUGUST.: *De lib. arbitr.* II 16, 41.

17 Habla Pinacio que, cual Mercurio, es portador de excelentes noticias para su ama y por ello lleva el corazón desbordante de alegría y habla con orgullo.



(¡Hermoso día, solemne y pleno de dicha, digno, por Pólux, de Venus, de que hoy se celebren las afrodisias!). *Truc.* 714: *Prome uenustatem amanti tuam, ut gaudeat cum perit* (Muestra tu atractivo a tu amante, para que goce mientras se pierde). La belleza física se define de diversos modos, *pulchritudo, species, formositas, uenustas*, etc.; sin embargo, *uenustas* suele tener unas connotaciones de atractivo, de encanto, de gracia, según hemos indicado. Si aparece el término sólo puede entenderse como definidor de belleza, hermosura, en sentido general, como en *Catulo* 89: *Gellius est tenuis; quid ni? cui tam bona mater / tamque ualens uiuat tamque uenusta soror*. (Gelio está flaco, ¿cómo no?, si vive con una madre tan complaciente y saludable, y una hermana tan guapa). Pero sus especiales matizaciones pueden verse en el propio *Catulo*, en el poema 86, en su caracterización frente a otros términos, mediante los adjetivos correspondientes:

*Quintia formosa est multis, mihi candida, longa  
recta est: haec ego sic singula confiteor.  
Totum illud formosa nego; nam nulla uenustas,  
nulla in tam magno est corpore mica salis.  
Lesbia formosa est, quae cum pulcerrima tota est,  
tum omnibus una omnis subripuit Veneres*

(Quintia resulta hermosa a muchos: para mí es blanca, alta y espigada: confieso que tiene cada uno de estos atributos. Niego que toda ella sea hermosa, pues nada de encanto, ni pizca de gracia hay en cuerpo tan grande. Hermosa es Lesbia, no sólo porque es bellísima en todo, sino porque es la única que robó todos los atractivos de Venus).

Ahora bien, a pesar de ser un término de larga tradición, su uso no es muy frecuente —apenas en poesía augústea, por ejemplo—, para definir la belleza física, la hermosura del cuerpo o del rostro. Sí aparece, en cambio, profusamente en los textos de oratoria y retórica para definir la expresión del rostro o del gesto que debe tener el orador en la declamación, así puede verse en *Reth. ad Herenn.* I 2, 3: *Pronuntiatio est uocis, uultus gestus moderatio cum uenustate*. Y en *Cic. Orat.* 60: *Vultus uero, qui secundum uocem plurimum potest, quantam affert tum dignitatem tum uenustatem!* Es una de las cualidades del orador, junto con la *elegantia, lepido, urbanitas*, cf. *Cic., De Orat.* I 17: *accedat eodem lepos quidam facetiaeque et eruditio libero digna celeritasque et breuitas et respondendi et lacessendi subtili uenustate atque urbanitate coniuncta*. Más adelante, *ibid.*, I 59: *Quis neget opus esse oratori in hoc oratorio motu statuque Rosci gestum et uenustatem?* Ausonio habla del orador Exuperio de Tolosa en los siguientes términos (*Comm.* XVII): *Exuperi, memorande mihi, facunde sine arte, incessu grauis et uerbis ingentibus, ore / pulcher et ad summam motuque habituque uenusto:/ copia cui fandi longe pulcherrima, quam si / auditu tenuis acciperes, deflata placeret, / discussam scires solidi nihil edere sensus*.

Estas cualidades pasan a aplicarse, lógicamente, no sólo al orador, sino a su propio discurso, cabe, de este modo, hablar de la *uenustas eloquii, uerbum uenustum*. Es la elegancia del estilo, *Quint.*, 4, 2, 118: *nisi commendetur (expositio) hac uenustate, iaceat necesse est*. *Apul.*, I 2: *uenustate et maiestate uerborum*. Cicerón recuerda que el orador debe huir de ciertas gracias rebuscadas en las figuras (*Orat.* 84): *Paria paribus relata et similiter conclusa eodemque pacto cadentia et immutatione litterae quasi quaesitae uenustates, en elaborata concinnitas et quoddam aucupium delectationis manifesto deprehensum appareat*.

Estos valores son los mismos que recogen los autores cristianos, desde Agustín a Boecio. En ellos la *uenustas* va relacionada tanto con el encanto y belleza personal, como con la elegancia del estilo y la expresión, con la pronunciación o el sonido de la declamación. Jerónimo habla de la *uenustas* aplicada al *eloquium*, *uerbum*, *sermo*, a la forma de traducir de una lengua a otra las distintas frases: Cf. Hier., *Comm. in Is.*, 11, 40: *uel eloquii uenustate, quod interpretatur argentum; uel splendore auri, quod refertur ad sensum*. Id., *Ibid.*, 12, 44: *atque inaurant sermonis rhetorici uenustate*. Id., *Comm. in Ezech.*, 5, praef. in quo (*Eustochium*) *nihil ex arte rhetorica, nihil ex compositione reperies et uenustate uerborum*. Id. *Epist.* 99: *...ut omnes sententias pari uenustate transferrem et graecae eloquentiae, latinum aliqua ex parte responderem eloquium*. Pero también aplicado al cuerpo, y como complemento a *pulchritudo*, entre aquellas pasiones que se dan en el hombre: Hier., *Comm. in epist. Paul., ad Galat.* III: *dicam tamen, nec tacebo passionem meam, passionem pene comunem, non de diuitiis, non de potentia, non de pulchritudine et corporum uenustate*.

Beda habla de la *uenustas dicendi* en un contexto, por lo demás, absolutamente indicativo de esa concepción estética de la luz que se perfila nítida en la Antigüedad tardía: Cf. Beda, *In Ezram et Neemiam lib.* 1: *Quod autem uasa quaedam aurea quaedam argentea fuisse referuntur, aurea significant eos qui maiore sapientiae spiritalis splendore rutilant, argentea illos qui dicendi uenustate nitidi eloquentius ea quae norunt*.

Podríamos seguir exponiendo pasajes de autores y épocas diversos, desde la época clásica a toda la Edad Media, donde *uenustas* aparece como el término que define el «encanto», la «gracia», el «efecto bello», frente a la «belleza» pura y simple, objetiva, mejor definida por *pulchritudo*, con quien aparece en diversos contextos en complemento con ella<sup>18</sup>. Este encanto —que, no obstante, siempre podemos entender como bello en su efecto sobre el espectador o el oyente— se aprecia, pues, en el cuerpo humano, en la expresión del rostro, en la forma de hablar y declamar y en el discurso mismo.

Pero *uenustas* será también el término que defina de forma más clara la belleza —el encanto, la gracia— que toda obra arquitectónica debe tener. Cualquier edificio debe provocar esa sensación agradable ante el espectador. Será una parte consustancial del arte de la arquitectura. Ninguna obra de arte debe estar exenta de *uenustas*. Aunque las concepciones estéticas puedan evolucionar, aunque los medios para conseguir ese encanto cambien, siempre permanece inmutable esa necesidad de mantener la *uenustas*, de que los edificios guarden ese equilibrio entre su función y su forma, o mejor aún, entre aquella y la impresión que produce en el espectador.

18 Son múltiples las referencias, tanto en autores clásicos como cristianos y medievales. Una exposición mínimamente significativa de textos y autores u obras nos llevaría muy lejos, desde Cicerón o Quintiliano, pasando por Agustín o Jerónimo, hasta Paulino de Aquileia, Guilelmus de Tyro o la Historia Compostelana, por citar algunos; pero una búsqueda rápida en unos y otros arroja básicamente los mismos usos. Los contextos son fundamentalmente los mismos, en los textos cristianos tardíos y medievales la *uenustas* sigue aplicándose al *eloquium*, *sermo*, *uerbum*, pero también existe en las *mores* y *uirtutes* del ser humano, además de darse en su aspecto físico, en su *facies*, *corpus*, etc. Aprovechamos esta nota para agradecer a los Dres. Antonio Moreno y Ana Aldama que nos hayan facilitado una parte importante de la documentación, obtenida gracias a las indagaciones del primero en el fichero del Thesaurus Linguae Latinae en Munich, tanto de *uenustas*, como otros términos, aún no publicados por el magno diccionario, y a la búsqueda realizada por la segunda en los ficheros automatizados del *Corpus Christianorum* de que dispone, herramienta de trabajo hoy día imprescindible.

### 3. VENUSTAS EN LA ARQUITECTURA. UNA REIVINDICACIÓN DE VITRUVIO

Hemos indicado que las concepciones generales estéticas de Isidoro tienen una inspiración o base agustiniana. El gran escritor de Hipona aborda las cuestiones estéticas en diversas ocasiones en su dilatada obra, según hemos indicado antes. Pero hay un pasaje realmente significativo, en nuestra opinión, para lo que aquí tratamos, que es aquel de la obra *De uera religione* (XXX 54-56) en el que habla de la armonía (*conuenientia*) de las partes, que todo lo hace seguro y embellece, y de cómo ésta exige igualdad y unidad entre las partes, dándose una similitud entre las partes iguales y una proporción entre las desiguales, es decir, la correspondencia entre las partes y el todo<sup>19</sup>; en este pasaje se adentra concretamente en el concepto de belleza inherente al arte y formula, además, una apreciación, no por lógica, menos importante: que existe una especie de instinto natural por el que el hombre es capaz de apreciar o percibir la estética (*Ita enim primo quasi natura ipsa consulitur quid probet*), por lo que el *artem uulgarem* no es otra cosa que el recuerdo de las cosas agradables que hemos experimentado, pero aunque no se tenga experiencia y aunque no se sea capaz de realizar una obra, uno puede juzgarla (*quo si careas, iudicare de operibus possis, quod multo est excellentius, quamuis operari artificiosa non possis*).

Pero esta idea de la belleza en el arte, que existe desde la Antigüedad, es algo universal y sistemáticamente apreciado. Ahora bien, la formulación teórica de la belleza, en un sentido amplio, genérico, pero aplicada, no a cualquier obra, al arte, a un cuerpo, forma, etc., sino a la construcción de edificios, esto es: la *uenustas* en la arquitectura, arranca de Vitruvio; de su tratado *De Architectura* (que recoge sin duda los tratados griegos y teorías anteriores). La inclusión de la *uenustas* como un elemento al que ha de atender la arquitectura y que se contiene, a la vez, en una o varias partes de la que ésta consta, aparece como el punto culminante de toda la teoría estética de la Antigüedad en lo que respecta a la arquitectura y conecta, a través de la historia del cristianismo y la Antigüedad tardía con la nueva y, aparentemente simple, formulación de Isidoro.

Como es bien sabido, Isidoro utiliza múltiples fuentes clásicas y cristianas en la elaboración de sus obras y, concretamente, en la composición de las Etimologías. En unos casos toma referencias directas, en otros a través de segundos autores y en no pocos parece que utilizó florilegios, colecciones de sentencias, etc. Entre las fuentes que Isidoro utiliza no parece que se halle presente Vitruvio, desde luego no de forma directa; pero, incluso, apenas puede detectarse algún pasaje que refleje un influjo directo. Frente a Varrón, Plinio o Paladio, la obra sobre arquitectura de Vitruvio no parece haber sido ni manejada ni utilizada directamente por Isidoro<sup>20</sup>.

Sin embargo, el *De Architectura* de Vitruvio es el único tratado teórico que se conserva sobre la arquitectura en la Antigüedad, aunque puede suponerse que éste recoge las teorías y concepciones de autores greco-latinos anteriores, tal como él mismo señala explícitamente y como puede comprobarse por sus múltiples referencias. El planteamiento de la obra de Vitruvio es amplio, casi enciclopédico, aúna aspectos teóricos, prácticos, históricos. En ella hay, además,

19 Cf. loc. cit. XXX 55: *Sed cum in omnibus artium conuenientia placeat qua una salua et pulchra sunt omnia: ipsa uero conuenientia aequalitatem unitatemque appetat, uel similitudine partium, uel gradatione disparium.*

20 Cf. FONTAINE, J.: *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París (1ª de. 1959), 2ª de. París, 1983. DÍAZ Y DÍAZ, M.C.: «La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI», *La cultura antica nell'occidente latino del VII all'XI secolo*, Spoleto, 1975, I, pp. 132-175. MESSINA, N.: «Le citazione classiche nelle Etymologiae di Isidoro di Siviglia», *Archivos Leoneses*, 68, 1980, pp. 205-206.

una notable sensibilidad por problemas estéticos, hasta el punto de que la consecución de la belleza constituye uno de los objetivos primordiales de la obra arquitectónica, y ella, en sí misma, es una de las partes en que se fundamenta la arquitectura.

La arquitectura como ciencia de la Antigüedad abarca, a tenor de la exposición de Vitruvio, tres partes: *aedificatio*, *gnomonice* y *machinatio*. Pero éstas deben realizarse con arreglo a tres criterios: *firmitas*, *utilitas* y *uenustas*, es decir, solidez, utilidad y belleza. Esta última se consigue cuando el aspecto de la obra es agradable y elegante en su conjunto y cuando la proporción de sus partes o elementos posee los cálculos justos de la simetría. Es pues un equilibrio y coherencia entre el aspecto y la proporción.

Vitruvio I 3, 1: *Partes ipsius architecturae sunt tres: aedificatio, gnomonice, machinatio. ...2: Haec (aedificia) autem ita fieri debent, ut habeatur ratio firmitatis, utilitatis, uenustatis... uenustatis uero, cum fuerit operis species grata et elegans membrorum commensus iustas habeat symmetriarum ratiocinationes.*

Como señala De Bruyne<sup>21</sup>, «también para la arquitectura vale el principio varrónico-estoico-clásico: (*utilitate*) *prodesse* et (*uenustate*) *delectare*». Utilidad y belleza, junto a solidez son las características fundamentales de la arquitectura. Así traducía J. Ortiz y Sanz<sup>22</sup> este pasaje de Vitruvio en 1787, de cuya traducción y comentarios nos hacemos eco aquí por considerarlos muy útiles y acertados para la comprensión del concepto de *uenustas* que exponemos:

*Estos edificios deben construirse con atención a la firmeza, comodidad y hermosura...Y la hermosura, quando el aspecto de la obra fuere agradable y de buen gusto; y sus miembros arreglados á la simetría en sus dimensiones.*

Este traductor advierte en una nota<sup>23</sup>: «Aunque traduzco hermosura entendiéndose gracia, pues á esta pertenece la voz venustas que usa Vitruvio, según consta arriba en la explicación de la Euritmía. Luego siendo simétrico en sus partes el edificio y agradable en sus perfiles, será eurítmico o gracioso».

Para Vitruvio la Arquitectura (I 2, 1): *constat ex ordinatione, quae graece táxis dicitur, et ex dispositione, hanc autem Graeci diáthesin uocitant, et eurythmia et symmetria et decore et distributione, quae graece oikonomía dicitur.*

La definición que ofrece Vitruvio de cada uno de estos elementos no siempre resulta clara, y los límites entre algunos de ellos algo ambiguos; sin embargo, entre todos presentan una noción global del concepto de arquitectura como algo funcional, útil y a la vez estético, basado en la correcta proporción de los elementos y el conjunto, en la utilidad y adecuación a los fines para los que se realiza la construcción. Así pues, podríamos agruparlos, de forma básica y primera, en función de los tres supuestos sobre los que debe realizarse la arquitectura. Para Vitruvio, *loc. cit.*:

*Ordinatio est modica membrorum operis commoditas separatim uniuerseque proportionis ad symmetriam comparatio...* (Ordenación es la conveniente acomodación de los miembros de una obra por separado y la adecuación de la proporción a la simetría en el conjunto).

*Dispositio autem est rerum apta conlocatio elegansque compositionibus effectus operis cum qualitate... haec nascuntur ex cogitatione et inuentione. Cogitatio est cura studii plena et*

21 BRUYNE, E. de: *Historia de la Estética*, vol. I: *La antigüedad griega y romana*, Trad. de A. Suárez, Madrid, 1963, Biblioteca de Autores Cristianos. Cf. p. 286.

22 VITRUVIO: *Los Diez libros de la Arquitectura*, Edición de José Ortiz y Sanz, Madrid, 1787. Edición facsímil con introducción de D. Rodríguez Ruiz, Madrid, 1987, Ed. Akal, col. Fuentes de arte. Seric Mayor, nº 2.

23 Cf. p. 14, nota 3.

*industriæ uigilantiæque effectus propositi cum uoluptate. Inuentio autem est quaestionum obscurarum explicatio ratioque nouae rei uigore mobili reperta.* (Disposición es la colocación idónea de los elementos y el resultado elegante de la obra con calidad... Éstas nacen de la reflexión y la invención. La reflexión es el cuidado pleno de interés, diligencia y atención con el deseo de <lograr> el resultado propuesto. La invención es la explicación de las cuestiones oscuras y la razón de la nueva construcción hallada con ágil ingenio).

Vitruvio explica que la *dispositio* consta de tres clases: *Iconographia*, *Orthographia* y *Scenographia*. Como comenta el citado Ortiz Sanz (*op. cit.* p. 9 n. 4), con estas definiciones Vitruvio está explicando de forma práctica cómo deben llevarse a cabo la planta, alzados y fachadas de los edificios, cómo deben dibujarse en los planos, cómo deben representarse en perspectiva; todo esto hay que hacerlo, naturalmente con sumo cuidado e ingenio, para resolver los problemas y lograr una construcción racional e idónea.

En cuanto a la *eurythmia*, la define en los siguientes términos: *Eurythmia est uenusta species commodusque in compositionibus membrorum aspectus. Haec efficitur cum membra operis conuenientia sunt altitudinis ad latitudinem, latitudinis ad longitudinem, et ad summam omnia respondent suae symmetriae.*

El mencionado J. Ortiz y Sanz vuelve a traducir: *Eurythmia es un gracioso aspecto, y apariencia conveniente en la composición de los miembros de un edificio. La hay quando su altitud se proporciona á la latitud, y la latitud á la longitud: y en suma, quando todo va arreglado a su simetría.*

En la correspondiente nota Ortiz Sanz (pp. 10-11, n. 5) comentaba que la definición de euritmia dada por Quintiliano (I 10: *corporis decens et aptus motus*) podía aplicarse «cómodamente y sin violencia a los miembros de un edificio». El arquitecto debe buscar esta euritmia dando altura, anchura y vuelo que en nada desdigan del oficio y significado de cada uno de ellos, puesto «que todos le deben tener y ninguno estar ocioso». La euritmia añade a la simetría —proporción y correspondencia entre los miembros de una obra y la armonía de las partes con un todo— «un corte, perfil, y contorno simple, gracioso y agradable, que dexé satisfecho, lleno y enamorado el ojo inteligente, sin que éste pueda casi explicar la causa del embelesamiento». Un edificio puede ser simétrico, pero no tiene porqué ser eurítmico. La correspondencia de los miembros es causa de la belleza, pero «la euritmia sobreviene despues á hacer graciosa aquella misma belleza».

Es pues una belleza, una armonía obtenida por la proporción aparente, visible; en ocasiones, para procurar esta correcta proporción, el edificio podrá no ser exactamente simétrico. La *eurythmia* suma a la forma bella —*uenusta species*— el aspecto conveniente (entiéndase proporcionado, equilibrado) que la obra concluida presenta —*commodus aspectus*—; es, por tanto, un concepto estético que incluye el aspecto visual, la observación del espectador, en definitiva, la subjetividad<sup>24</sup>.

De lo expuesto puede deducirse que la simetría es un concepto relacionado con la proporción adecuada entre las partes y el conjunto. En efecto, había una simetría en la exacta proporción matemática a partir de unas unidades de medida, que se toman como módulos para buscar esa proporción. La simetría está, pues, relacionada con la euritmia desde el punto de vista estético. Igualmente lo está el otro concepto que menciona a continuación:

24 Cf. la exposición sobre las concepciones estéticas de Vitruvio, realizada por Tatarkiewicz, *op. cit.* p. 280 y ss.



*Decor autem est emendatus operis aspectus probatis rebus compositi cum auctoritate... is perficitur statione, quod grace thematismôï dicitur, seu consuetudine aut natura.*

(Conveniencia es el aspecto corregido de una obra, compuesto por elementos aprobados con autoridad... se realiza por adecuación<sup>25</sup>, que en griego se llama thematismôs, o por costumbre o por naturaleza).

Esta conveniencia (*decor*) está relacionada con los estilos que son apropiados para cada construcción, dórico, jónico, corintio, según las divinidades a que estén consagrados los templos; la elegancia y magnificencia y la decoración adecuada a los mismos; la búsqueda de un emplazamiento idóneo y la orientación e iluminación que cada estancia requiera.

Así pues, puede decirse con Tatarkiewicz, *op. cit.*, p. 285, que: «La *symmetria* constituye una condición objetiva de la belleza, la *eurythmia* es a su vez una condición psicológica de la misma y el *decor* adopta un carácter social».

El otro elemento de que consta la arquitectura es, según Vitruvio, la *distributio*. Es la economía y el uso debido de materiales. Un concepto, sin duda, especialmente relacionado con la *utilitas* que toda construcción debe tener:

*Distributio autem est copiarum locique commoda dispensatio parcaque in operibus sumptus ratione temperatio...*

(Economía es la adecuada gestión de recursos y lugares y la sobria moderación en el cálculo del gasto en las obras).

Estos seis elementos constitutivos de la arquitectura, aplicados a la construcción de edificios, son los que permiten que éstos se realicen con arreglo a los tres criterios fundamentales: *firmitas*, *utilitas* y *uenustas*. Aunque están todos interrelacionados, puede pensarse que *ordinatio* y *dispositio* procuran fundamentalmente la *firmitas*; *symmetria*, *eurythmia* y *decor*, la *uenustas*; y *distributio* la *utilitas*. No obstante, puede suponerse que la *symmetria*, en tanto que busca una adecuada proporción, que se basa en un cálculo matemático para establecer la ratio entre las partes y el todo, es también pertinente para proporcionar la *firmitas* de un edificio. Igualmente el *decor*, en tanto que conveniente adaptación del edificio a su función, a su dimensión social, y a la apropiada distribución de sus partes, se relaciona estrechamente con el cálculo de gastos y materiales (a su vez, inevitablemente, relacionados éstos con la *firmitas*), y con la correcta adecuación del edificio a sus moradores, que es lo que realiza la *distributio*, por lo que se procura la *utilitas*.

Esta sería, básicamente, la concepción vitruviana en torno a la arquitectura, en concreto a la construcción de edificios. Sus teorías, que recogen los presupuestos básicos de la Antigüedad, seguirán vigentes durante muchos siglos y, en nuestra opinión, serán los que animen los principios isidorianos, con las naturales transformaciones y, muy posiblemente, transmitidos de forma indirecta. Pero creemos que los pasajes dedicados a la construcción de edificios en las Etimologías de Isidoro de Sevilla, recogen estos presupuestos, aunque con una exposición

---

25 Adoptamos esta traducción entendiendo que se trata de la adecuación a un lugar, a una construcción concreta, lo que, evidentemente, está relacionado con su situación o posición (estática) en un emplazamiento, a lo que alude *statio*. Vitruvio explica qué tipo de templos conviene a cada deidad, sus órdenes y estilos; *Conveniencia* es la palabra propuesta en la traducción dada en Tatarkiewicz, *op. cit.* p. 289; ORTIZ Y SANZ: *op. cit.* p. 11 prefiere *rito*, apoyándose en las explicaciones de Vitruvio sobre qué es el *decor* que se obtiene por este medio (*is perficitur statione*) y justifica en nota (nº 11): «He traducido *rito* la voz *statio*, que parece verbal de *statuo*; porque los sacerdotes Gentiles tenían establecido qué forma y figura de Templo pertenecía a cada deidad, determinadas por algunas congruencias o atributos de cada una...».

mucho más simplificada y pragmática. Isidoro no se detiene en definir y precisar las partes fundamentales de la construcción (debemos entender aquí de la arquitectura, en general) con la extensión que le dedica Vitruvio, busca en seguida pasar a explicar cuáles son los elementos que las caracterizan: qué tipo de materiales, clases de piedras, etc. Sin embargo, a lo largo de la obra, quedan reflejados en mayor o menor medida, cada uno de los elementos.

Isidoro de Sevilla no hace, pues, una exposición derivada directamente de Vitruvio, como resulta evidente; sin embargo, creemos que hay un eje conductor que une el texto clásico de éste con el del hispalense. Frente a la amplia concepción de la arquitectura en Vitruvio, que incluye el estudio de los relojes y las maquinarias, Isidoro reduce su exposición a la *aedificatio*, pero sigue, tal vez de lejos, sus presupuestos. En ambos la *uenustas* es una parte integrante de la construcción de edificios, junto a la solidez y la utilidad: formulados en distintos términos, su valoración es similar.

Los pasajes de las Etimologías dedicados a la construcción, materiales utilizados, artesanos, mosaicos, pintura o colores (XIX 9-17) tienen como fuentes fundamentales los pasajes correspondientes de los libros de Plinio, *Hist. Nat.* XXXV-XXXVII, y también los de Paladio, *Agric.* I, 8-15. Pero ambos autores se basan también en Vitruvio.

Comenzando por Paladio, que es una fuente clara de Isidoro en los pasajes mencionados, puede verse que muestra de forma palpable —más que en Plinio, dada la temática de su obra—, su talante marcadamente práctico. Parece que toda preocupación estética le sea ajena, aunque atienda cuidadosamente a describir algunos elementos que afectan al *decor*; pero sobre todo, a los que afectan a la *ordinatio*, *dispositio*, es decir, a la *firmitas*, y muy particularmente a la *distributio*, prevaleciendo, pues, nuevamente la *utilitas*, según los presupuestos de Vitruvio: en definitiva, como él mismo indica, al comienzo de su obra: *Dicendum autem nobis est, si diuina fauerint, de omni agricultura et pascuis et aedificiis rusticis secundum fabricandi magistros...* (Vamos a hablar, con la ayuda divina, de toda la agricultura, de los pastos, de las edificaciones rurales, siguiendo a los maestros de la arquitectura...<sup>26</sup>). Atiende a las partes de las que consta la arquitectura, según estos cánones —formulados teóricamente por Vitruvio— pero en sus edificaciones rurales no parece tener en cuenta el aspecto estético; no en orden prioritario de intereses, aunque procure comodidad, adecuada iluminación, etc.

Plinio, por su parte, al hablar de los metales, piedras y colores, así como al describir las diferentes obras artísticas —estatuaría en bronce, pintura, escultura en mármol, construcciones— asume los cánones artísticos de la Antigüedad, el gusto por la naturaleza, la preocupación por la austeridad<sup>27</sup>, hace prevalecer el sentido de *utilitas* y la importancia de la economía, la moderación, es decir, la *distributio* definida por Vitruvio, frente a otros aspectos estéticos<sup>28</sup>; sin que por ello deje de reflejar sus concepciones estéticas, puestas de manifiesto en la selección y valoración misma de artistas y obras. Precisamente, al hilo de esto, cabe recordar algunos pasajes en los que Plinio menciona explícitamente la *uenustas* como una cualidad artística, o

26 Según la traducción de A. Moure Casas: PALADIO: *Tratado de agricultura. Medicina veterinaria. Poema de los injertos*, Madrid, 1990, Biblioteca Clásica Gredos, p. 85.

27 Cf. la introducción de E. Torrego en PLINIO: *Textos de Historia del Arte*. Edición de E. Torrego, Madrid, 1987.

28 TORREGO, E.: *op. cit.* p. 22 señala: «La consideración de las obras por lo que tienen de útil es, por lo demás, un tópico compartido por otros autores romanos que describieron grandes obras de ingeniería, como Frontino y Vitruvio». Si bien esto es cierto, como acabamos de comentar, no hay que olvidar que entre esos tópicos también están altamente valorados los cánones estéticos, de proporción, simetría y belleza (*eurythmia*) como hemos visto en Vitruvio.

inherente al arte pictórico conseguido por algunos artistas, en los que se apreciaba claramente que la *uenustas* es la gracia, o el encanto de la pintura, una cualidad difícil de plasmar en un cuadro; en el primer caso, aplicada, una vez más, a *os* (*oris*), en el segundo al conjunto de la pintura; una cualidad admirable:

Plinio, *Hist. Nat.* XXXV, 67: *Parrhasius Ephesi... primus symmetriam picturae dedit, primus argutias uultus, elegantiam capilli, uenustatem oris, confessione artificum in liniis extremis palmam adeptus. Haec est picturae summa subtilitas.* (Parrasio de Éfeso... fue el primero que dio unas proporciones a la pintura, el primero que consiguió la expresividad del rostro, la elegancia de los cabellos, la gracia de la boca; por acuerdo de los artistas se le otorgó la palma por los trazos de los contornos).

Plinio, *Hist. Nat.* XXXV, 79: *Apelles Cous... pictura plura solus prope quam ceteri omnes contulit, uoluminibus etiam editis, quae doctrinam eam continent. praecipua eius in arte uenustas fuit, cum eadem aetate maximi pictores essent; quorum opera cum admiraretur omnibus conlaudatis deesse illam suam uenustatem<sup>29</sup> dicebat, quam Graeci chárita uocant; cetera omnia contigisse, sed hac sola sibi neminem parem.* (Apelles de Cos... él solo pintó más cuadros que todos los demás, publicando, además, libros en los que se contiene la doctrina de su pintura. Lo más sobresaliente de su arte fue la gracia, aun cuando había pintores excelentes en su misma época; aunque admiraba las obras de éstos y a todos elogiaba, decía que carecían de esa gracia suya que los griegos llaman *cháris*, que todo lo demás lo poseían, pero que con respecto a ésta sola nadie se parangonaba con él).

Volviendo, pues, al planteamiento isidoriano podemos observar que el autor establece las tres partes indicadas antes: *constructio*, *dispositio* y *uenustas*, por sus explicaciones, quedan relacionadas, respectivamente con la *ordinatio*, *dispositio* y *eurythmia* —a la que cabría añadir *symmetria* y *decor*— de Vitruvio, que en definitiva son las que procuran aquellas cualidades que toda edificación debe tener: *firmitas* y *uenustas*. La *utilitas* también queda contemplada por Isidoro, si bien, en tanto debe tener una funcionalidad práctica eminente, en tanto se adecua correctamente a su finalidad: lo que está relacionado más con el *decor* que con la *distributio*, pero también con éste si tenemos en cuenta que no sólo es la economía de materiales, sino la adecuación de que hablamos.

No se hace, pues, esta reivindicación de Vitruvio que proponemos como inspiración del texto de Isidoro, desde la perspectiva de una fuente directa, de claro influjo, en el sentido de que Isidoro conociera o manejara bien los libros de arquitectura del autor clásico, pero sí en que podía tener ciertas referencias o conocimiento indirecto, tanto desde el punto de vista de que su formulación supone una simplificación clara de la de Vitruvio, pero en la misma línea, como, y esto es, quizá, lo más importante, en el sentido de que formula, aunque sea parcamente, unos principios teóricos sobre la construcción, una clasificación de las partes de que consta, a la que acompaña y explica de manera inmediata con elementos prácticos y concretos de cómo conseguirlos: materiales, tipos de arena, piedras, de columnas, de artesonados, pavimentos, pinturas o colores. Y, sobre todo, incluye la *uenustas* como una de esas partes constituyentes. Isidoro sigue, una vez más, los cánones de la Antigüedad, recoge y transmite los presupuestos del mundo clásico, entre ellos ese concepto tan sutil de la *uenustas*.

Podemos ejemplificar esta conexión entre una concepción y otra de ambos autores de la siguiente manera:

29 Propuesta de Fröhner, frente a la lectura *uenerem*, de los manuscritos. No obstante, *uenerem* tendría aquí un significado muy similar al de *uenustatem*, cf. los ejemplos arriba citados de Plauto.

Presupuestos para la construcción	Partes de que consta la arquitectura	
	Vitruvio	Isidoro
Firmitas	Ordinatio Dispositio	Constructio Dispositio
Venustas	Symmetria Eurythmia Decor	Venustas
Utilitas	Distributio	(Utilitas)

Pero, también una vez más, Isidoro mostrará al lado de esa recepción del mundo antiguo, la visión peculiar de su propio tiempo. Gracias a sus palabras, podemos saber cuáles son los elementos que procuran esa *uenustas*, y, junto a ellos deducir qué cánones estéticos rigen en ese momento, en qué medida permanecen los antiguos y en qué medida innovan. Otras fuentes literarias y los vestigios arqueológicos serán los que den la medida justa de sus definiciones.

#### 4. UTILITAS -VENUSTAS: UN BINOMIO CLÁSICO, UN BINOMIO CRISTIANO

La belleza o gracia de un edificio va ineludiblemente unida a su utilidad o funcionalidad. Ésta es una concepción fundamental para el mundo cristiano, pero también valorada y así sentida en el mundo clásico. No sólo aplicada a la arquitectura —como hemos visto en Vitruvio—, sino a cualquier obra humana o de la naturaleza misma. Sirvan de ejemplo para ello unos pasajes de Cicerón en *De Oratore* III 45-46, donde hace una clara exposición de este planteamiento. Cicerón señala que en el discurso, al igual que en la mayor parte de las obras de la naturaleza, se produce el hecho de que cuanta más utilidad hay en ellas más dignidad e incluso más gracia: *quae maximam utilitatem in se continerent, eadem haberent plurimum uel dignitatis uel saepe etiam uenustatis*. Más adelante, tras mostrar esto en la naturaleza, pasa a las artes. Merece la pena reproducir este texto tan ejemplificador:

*Linquamus naturam artesque uideamus. Quid tam in nauigio necessarium quam latera, quam cauernae, quam prora, quam puppis, quam antennae, quam uela, quam mali? quae tamen hanc habent in specie uenustatem, ut non solum salutis, sed etiam uoluptatis causa inuenta esse uideantur. Columnae et templa et porticus sustinent; tamen habent non plus utilitatis quam dignitatis. Capitoli fastigium illud et ceterarum aedium non uenustas, sed necessitas ipsa fabricata est. Nam cum esset habita ratio quemadmodum ex utraque tecti parte aqua delaberetur, utilitatem fastigii templi dignitas consecuta est; ut, etiamsi in caelo Capitolium statueretur, ubi imber esse non potest, nullam sine fastigio dignitatem habiturum fuisse uideatur. Hoc in omnibus item partibus orationis euenit, ut utilitatem ac prope necessitatem suauitas quaedam et lepos consequatur.*

(Dejemos la naturaleza y veamos las artes. ¿Qué hay más necesario en una embarcación que los flancos, las calas, la proa, la popa, las entenas, las velas, los mástiles? Sin embargo, tienen tal gracia en su aspecto que parecen haber sido contruidos no sólo para la seguridad, sino para el deleite. Las columnas sostienen templos y pórticos. Sin embargo tienen no más de utilidad

que de nobleza. El tejado del Capitolio y de los demás templos ha sido construido, no por elegancia, sino por necesidad. Pues al tener que existir un medio de calcular de qué modo debía caer el agua desde una y otra parte del techo, de esa utilidad del techo ha resultado la dignidad del templo; de modo que, aun cuando el Capitolio se hubiese edificado en el cielo, donde no puede haber lluvias, parecería que sin un techo no podría tener dignidad alguna. Igualmente sucede esto en las partes del discurso, que de la utilidad y casi de la necesidad se sigue un cierto encanto y gracia<sup>30</sup>).

A través de este texto, puede observarse que no sólo el uso isidoriano del concepto *uenustas* responde a una recepción del término clásico en sus básicas acepciones, como hemos visto, sino que con él se hereda la concepción misma de la belleza unida a la utilidad, o resultante incluso de ella.

El carácter marcadamente funcional de las obras artísticas —arquitectónicas, escultóricas o pictóricas— cristianas, con una intencionalidad de poner de manifiesto el mensaje divino, la presencia de Dios, es algo evidente y reconocido. Como indica Fontaine<sup>31</sup>: «Toute oeuvre d'art, surtout religieuse, et a fortiori chrétienne, est essentiellement fonctionnelle», porque su referencia fundamental y casi exclusiva es a la Palabra de Dios, contenida en la Escritura<sup>32</sup>. La valoración de la funcionalidad procede, como hemos visto, del mundo clásico, según expone el propio Vitruvio, o señala Cicerón; esta tradición romana que el mundo cristiano asume y hasta hipervallora a través de unos conceptos concretos y específicos de toda la obra artística (no sólo religiosa, o mejor, porque prácticamente toda obra lo es), condiciona estrechamente las manifestaciones artísticas: la funcionalidad litúrgica y de culto, marca la forma y espacios internos de las iglesias; la iconografía y la pintura giran en torno a un simbolismo concreto y a una función y distribución en dichos espacios arquitectónicos. La decoración, la luz, la búsqueda de contrastes, etc., dependen de esa inspiración cristiana y de esa funcionalidad al servicio de la Escritura y de la creación de lugares de culto<sup>33</sup>.

De hecho, todo ornamento, *decor*, que sirve de embellecimiento está en función de su valor representativo como elemento religioso y en su carácter funcional. La escultura o la pintura quedan enmarcadas dentro del ámbito arquitectónico. Las manifestaciones artísticas en época visigoda reflejan una inclusión de la iconografía dentro del marco arquitectónico, una «plástica» adecuada al edificio, a su funcionalidad, tanto en el arte figurativo, como en escenas apostólicas, como en el de características geométricas o vegetales, por las que parece haber una cierta predilección o interés<sup>34</sup>. Son elementos complementarios, pero a la vez necesarios, constituyen-

30 Aquí *lepos* es sinónimo de *uenustas*.

31 Cf. FONTAINE: *art. cit.* p. 290.

32 Id.: *ibid.*, p. 286.

33 Cf. FONTAINE: *art. cit.* Y, especialmente: ANDRÉS ORDAX, S.: «Funcionalidad y «venustas» en el renacimiento artístico hispanovisigodo», *Gallo-Romains, wisigoths et francs en Aquitaine, Septimaine et Espagne. Actes des VIIe Journées internationales d'Archéologie mérovingienne* (Toulouse 1985), De. P. Périn, Roma, 1991, pp. 97-102. VILLALÓN, M<sup>o</sup> C.-CERRILLO, E.: «La iconografía arquitectónica de la Antigüedad al Medioevo», *Actas del primer coloquio de Iconografía*, (Madrid 1988) *Cuadernos de Arte e Iconografía*, II 3, 1989, pp. 59-66. Es un avance del artículo más amplio: Id.: «La iconografía arquitectónica desde la Antigüedad a la época visigoda: ábsides, nichos, veneras y arcos», *Anas*, 1, 1988, pp. 187-203. Fundamental resulta el reciente libro de GODOY FERNÁNDEZ, C.: *Arqueología y Liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona 1995, Public. Universitat de Barcelona.

34 Id.: *ibid.*, pp. 302-303. Cf. También HOPPE, J.M.: «Éléments pour une étude de l'esthétique de l'époque visigothique», *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archeologie (AHAA)*, Université libre de Bruxelles, VII, 1985, pp. 47-72.



tes de la obra arquitectónica. Por eso la *uenustas* de Isidoro incluye las pinturas, los colores, junto a los artesonados, mármoles, pavimentos, cualquier elemento de ornato, creador de esa estética que entra a formar parte fundamental de la construcción de edificios.

Pero esta *uenustas* también se consigue con la proporción del conjunto, con la armonía resultante, con el efecto que produce<sup>35</sup>. Nociones éstas que arrancan, sin duda, de los autores cristianos, pero que tienen su base en la concepción clásica de la proporción, formulada teóricamente por Vitruvio. Si analizamos las referencias arqueológicas y literarias de que disponemos en torno a las construcciones de los siglos VI y VII, veremos que siguen esta línea.

Godoy<sup>36</sup> señala que la construcción de las iglesias obedecía a un sistema de proporciones matemáticas que partía de la Antigüedad grecolatina, pitagórica<sup>37</sup>, y que tenía como objetivo reflejar, a través de su perfección y coherencia, la magnificencia de Dios, el carácter sagrado de la construcción. En efecto, esto debía ser así, habida cuenta de la preocupación de los autores cristianos por conseguir que las iglesias fuesen lugares apropiados y perfectamente funcionales para los oficios y celebraciones que habían de tener lugar en ellas y, además, que fuesen auténticos símbolos de representación de la Creación de Dios. Por ello es significativo el texto que aduce Godoy de San Agustín, *De ciuitate Dei* XVI 1, donde se compara la construcción del arca de Noé (en realidad como alegoría de cualquier iglesia) con el cuerpo humano, ser más perfecto de la Creación: *Nam et mensurae ipsae longitudinis, altitudinis, latitudinisque eius, significant corpus humanum, in cuius ueritate ad homines praenuntiatus est uenturus, et uenit* (a continuación establece las proporciones concretas).

Pero nuestro interés se centra en la observación puntual que realiza la mencionada autora sobre el conocimiento que se tenía del sistema constructivo aplicado por los arquitectos y conocido por los obispos (p. 47): «Este lenguaje arquitectónico de la modulación de los edificios de culto, si bien podía pasar desapercibido para la mayoría de los fieles que acudían a la iglesia —por desconocimiento del significado de las proporciones—, era apreciado por todos debido a los efectos que la perfección de la obra causaba, tales como la acústica del edificio, indispensable en un lugar donde la mayor parte de los oficios litúrgicos eran cantados»<sup>38</sup>.

Esa impresión de perfección creemos que es equiparable a la *eurythmia* de que hablaba Vitruvio, esa *uenusta species*; sólo que aquí habría que añadir explícitamente que sería no sólo la perfección de proporciones observable (*symmetria* + *eurythmia*), sino aquellos elementos ornamentales y decorativos que conferían al conjunto una impresión de belleza, de encanto y elegancia. Eso que, en palabras de Isidoro, se consigue con la *uenustas* en los términos en los que él la define: *quidquid illud ornamenti et decoris causa aedificiis additur*.

El embellecimiento del edificio, lo que produce es un efecto en quien lo contempla. Hay formas concretas para conseguirlo a base de mármoles, artesonados, colores, etc., cuyo análisis puede dirigirnos tanto a una aproximación de los elementos decorativos y de ornato como a los gustos estéticos que Isidoro refleja, pero nos devuelve al rasgo que el concepto de *uenustas* mantiene a lo largo de la latinidad, de gracia, encanto, y de un efecto de belleza subjetivo, más

35 Recuérdense sus definiciones de belleza del libro X.

36 *Op. cit.*, p. 47.

37 O'MEARA, D.J.: *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford, 1989, Clarendon Press.

38 Recuérdese que esta observación que hoy hace C. Godoy, ya era formulada por San Agustín en *De uera relig.* XXX 55, 56.

que una belleza en sentido estricto, una *pulchritudo* objetiva, sin más paliativos. Este efecto de admiración es, sin duda, el que produciría en los habitantes de Mérida la restauración del *atrium* ordenada por el obispo Fidel en el s. VI, tras su derrumbamiento<sup>39</sup>:

*Post non multo uero temporis interuallo sedis dirute frabricam restaurauit ac pulchrius Deo opitulante patrauit. Ita nimirum ipsius edificii spatia longe lateque altis culminibus erigens pretiosaque atria columnarum ornatibus suspendens ac pauimentum omne uel parietes cunctos nitidis marmoribus uestiens miranda desuper tecta contexuit.*

Fidel aprovecha la reconstrucción del edificio (*fabricam restaurauit*) para ampliarlo, —si bien las *VSPE* no especifican la forma originaria ni la de su ampliación— y dotarlo de una ornamentación y elementos decorativos preciosos que irían desde las columnas más elevadas y hermosas, hasta el recubrimiento del suelo y paredes con *nitidis marmoribus* y el de los techos con artesonados *miranda desuper tecta contexuit*.

Esta restauración resulta la adecuada a un edificio, o parte de edificio de tan alta función como era el *atrium*. Más un lugar de representación de poder, en este caso eclesiástico, que el palacio episcopal propiamente dicho, según las apreciaciones de Godoy-Tuset<sup>40</sup> primero y Godoy<sup>41</sup> más tarde, en su interesantísimo estudio sobre el *atrium* en las *VSPE*, cuya hipótesis parece corroborar el propio texto del hispalense, al incluir *atrium* entre los diferentes tipos de mansiones (*de habitaculis*) y no entre los edificios sagrados.

Probablemente una de las características que conferiría prestancia, y tal vez *uenustas*, al *atrium* sería el de su amplitud, el de haberlo dotado de un mayor espacio; y, con seguridad, la impresión «admirable» de su magnificencia ofrecería una correcta *congruentia* con sus altas funciones. Característica ésta de la amplitud que Isidoro recoge como específica de este tipo de edificio, en la clasificación que hace de los mismos en *Etym.* XV 3, 4: *Atrium magna aedes est, siue amplior et spatiosa domus; et dictum atrium eo quod addantur ei tres porticus extrinsecus*. Inmediatamente antes ha definido *Aula* también con su característica de mansión amplia: *Aula domus est regia, siue spatiosum habitaculis porticibus quattuor conclusum*<sup>42</sup>.

## 5. ELEMENTOS DE LA VENUSTAS

Un breve análisis de los datos expuestos y, sobre todo, de los pasajes isidorianos, ofrece las claves básicas del alcance de la *aedificiorum uenustas* en la época del hispalense. Como vimos al principio, los componentes que contribuyen a crearla son elementos materiales que sirven de ornato y decoración en la construcción misma, como los artesonados recamados de oro o las incrustaciones de mármol precioso o los mosaicos, éstos formados por piedrecillas de diversos colores. Junto a ellos, las representaciones plásticas, las figuras y las pinturas, y, con ellas, la diversidad de colores.

El color es, efectivamente, una de las claves de la *uenustas* y de toda la estética. Aquí, en la enumeración de tipos de colores, lo mismo que al hablar del origen de la pintura, sigue muy de

39 Cf. *VSPE* IV 6, 24-29. Seguimos la edición de MAYA, A.: *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, de. A. Maya Sánchez, Turnhout, 1992, *Corpus Christianorum* CXVI.

40 GODOY, C.-TUSET, F.: «El Atrium en las Vitas SS. Patrum Emeretensium. ¿Una fórmula de la llamada arquitectura de poder?», *Archivo Español de Arqueología* 67, 1994, pp. 209-221.

41 *Op. cit.*, p. 133 y ss.

42 Para las características formales y funcionales del *atrium* remitimos al citado estudio de C. Godoy.

cerca a Plinio, heredando y transmitiendo las concepciones estéticas y artísticas de la Antigüedad clásica. Si volvemos de nuevo a aquella época, podremos observar que el color, aún mejor, la *suauitas colorum* es uno de los elementos sustanciales de la belleza, junto a la adecuada forma de los miembros, como define, por ejemplo, Cicerón en *Tusc.* IV 13, 31: *Et ut corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suauitate, eaque dicitur pulchritudo.* Idea esta que recogerá, como no podía ser de otro modo, Agustín: *Ciu. Dei* XXII, 19: *Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suauitate.* Isidoro, a través de Plinio, también incluirá el color como elemento básico de la estética y, concretamente, como constituyente de la *aedificiorum uenustas*.

Pero si el color es una de las claves de la belleza, la luz, el contraste de luces y sombras, el brillo y el resplandor serán las otras.

Ya Plinio (XXXV 29) habla del descubrimiento de los juegos de luces y sombras y de la posterior incorporación del brillo, al tratar de los colores en la pintura —en un pasaje que seguirá después Isidoro de Sevilla<sup>43</sup>—: «el arte trazó sus propios perfiles y descubrió la luz y las sombras despertando así el contraste de los colores por su disposición alternativa. Sólo después se añadió el brillo que no es aquí lo mismo que la luz. Lo que queda entre la luz y el brillo se llama *tónos* (tensión); la yuxtaposición de los colores y el paso de uno a otro *harmogé* (armonización)»<sup>44</sup>. Progresivamente la valoración de la estética producida por la luz y su combinación con el color se irá haciendo más sistemática, hasta poder hablarse de la estética de la luz en la Antigüedad tardía y en toda la Edad Media, según mencionábamos al principio, haciéndonos eco de las palabras de De Bruyne<sup>45</sup>. Así ocurrirá, por ejemplo, en un autor del s.V, Marciano Capela —cuyo influjo es indudable en toda la Edad Media—, donde la belleza surge no sólo junto a la variedad cromática, sino junto a la intensidad luminosa y al resplandor que esos colores pueden tener, como ha estudiado J. Lorenzo<sup>46</sup>. Igualmente esta concepción está presente en un autor como Prudencio, en quien puede apreciarse una «plástica» luminosa en sus descripciones vivas y barrocas en una obra como el *Himno a los mártires*<sup>47</sup>. Sin pretender adentrarnos ahora en este autor, baste como simple muestra estos versos del himno a Santa Eulalia de Mérida, donde se describe la tumba de la mártir (*Peristeph.* III 191-200):

*Hic, ubi marmore perspicuo  
atria luminat alma nitor  
et peregrinus et indigena,  
reliquias cineresque sacros  
seruat humus ueneranda sinu.  
Tecta corusca super rutilant  
de laquearibus aureolis  
saxaque caesa solum uariant,*

43 Cf. *Etym.*, XIX 16.

44 Traducción de E. Torrego, *op. cit.* pp. 85-86.

45 *Vid supra* y nota 7.

46 LORENZO, J.: «Color, luz y belleza en Marciano Capela», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 6, 1994, pp. 157-175.

47 Cf. FONTAINE, J.: «La mélangé des genres dans la poésie de Prudence», *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone a Prudence. Recueil de travaux de J. Fontaine*, París, 1980, pp. 1-23 (= *Forma futuri. Mélanges M. Pellegrino*, Turín, 1975, pp. 755-777).

*floribus ut rosulenta putes  
prata rubescere multimodis.*

Esta misma concepción estética de luz y color es la que hereda Isidoro —según hemos visto y puede comprobarse también en las características que da a las piedras preciosas, ya que con la belleza de sus colores otorgan mayor realce al oro: *Etym.* XVI 6: *Post marmorum genera gemmae sequuntur, quae multa auro decorem tribuunt uenustate colorum*<sup>48</sup>— dando paso al desarrollo de dicha concepción en la Edad Media<sup>49</sup>.

Por otra parte, si a estos elementos unimos el *ornatus*: la decoración lujosa, preciosista que conferirían a un edificio los mármoles y artesonados y los pavimentos, estaremos ante las claves básicas que conforman la *uenustas* de los edificios de época isidoriana y, por ende, del concepto mismo de estética aplicada a la construcción. Si volvemos a una obra como las *VSPE* podemos observar que la descripción, expuesta en el capítulo anterior, de la reconstrucción del *atrium* realizada en época del obispo Fidel en el s.VI, contiene precisamente los elementos descritos por Isidoro, y que hemos ido analizando, para conseguir la *uenustas* de los edificios. Pero además hay en la obra múltiples pasajes donde los elementos relativos a la luz, al resplandor, al brillo, se aplican a ámbitos mucho más amplios, como la indumentaria e, incluso, la expresión reluciente y brillante del rostro y, por supuesto, de las acciones: sin duda como elementos no sólo inherentes a la belleza, y a la concepción estética, sino a toda una simbología cristiana de la luz.

Por eso, cuando en las *VSPE* se hace referencia al lugar paradisíaco visitado por el joven Augustus en la visión que tiene durante su enfermedad, la descripción del lugar incluye elementos agradables y coloristas, como las diversas clases de flores, y brillantes y luminosos como el oro y las gemas<sup>50</sup>, donde las gentes vestían de blanco<sup>51</sup> «adornados todos con oro y piedras preciosas y ceñidos de coronas brillantes»<sup>52</sup>. Por eso el hombre resplandeciente que aparece en medio de esta *ingens multitudo* es el hombre más hermoso, la belleza suprema: «en medio de ellos venía un hombre resplandeciente y hermosísimo en extremo, bello, de aspecto glorioso, más alto que los demás, más resplandeciente que el sol y más blanco que la nieve»<sup>53</sup>. La belleza entre las bellezas, como afirmaba San Agustín, como había afirmado Hilario de Poitiers<sup>54</sup>, ahora expresada con términos como *pulcerrimus*, *decorus*, *gloriosus*, *lucidior*, *candidior* en las *VSPE*.

Concluamos ya volviendo a Isidoro de Sevilla y a su breve formulación teórica sobre las partes de que consta la arquitectura. Con la inclusión de la *uenustas* entre ellas y la designación

48 Cf. Caamaño, *art. cit.*

49 Aunque estamos de acuerdo en ese predominio de la estética de la luz presente ya en la Antigüedad tardía, creemos que la afirmación de J.M. Hope, *art. cit.* p. 51, de que hay un abandono definitivo del arte del color en provecho del de la luz, de la percepción cromática en provecho de la explotación del contraste, es excesivamente tajante. El arte del color y del cromatismo pierde protagonismo pero en absoluto se abandona.

50 Cf. *VSPE* I 31-34: *Fui in locum amenum, ubi erant multi odoriferi flores, erbe uiridissime, rose hac lilie et corone ex gemmis et auro multe, uela olosirica innumerabilia et aer tenuis flabrali frigore flatu suo cuncta refrigerans.*

51 Color representativo de la luminosidad como ningún otro, cf. J. Lorenzo, *art. cit.*

52 Cf. *VSPE* I 48-49: *ingens multitudo candidatorum, omnes auro et lapidibus pretiosis ornati et coronis rutilantes redimitti*

53 Cf. *VSPE* I 51-54: *In medio autem eorum ueniebat uir splendidissimus nimiumque pulcerrimus, forma decorus, aspectu gloriosus, statura procerior cunctis, lucidior sole, candidior niue.*

54 Vid. supra y nota 12.

de elementos que la conforman, Isidoro se convierte en exponente de una tradición heredada: la del concepto de *uenustas* como el encanto, la gracia de la belleza, tanto física y material como espiritual, y, en concreto, en su aplicación a la construcción de edificios, siguiendo, aunque sea de lejos, los presupuestos enunciados por Vitruvio. A la vez se convierte en exponente de las variaciones que esa tradición experimenta a lo largo de los siglos siguientes con el cambio, o mejor la ampliación, del concepto estético basado en la *congruentia membrorum* y la *suauitas colorum*, al basado en la estética de la luz y la *resplendentia*. Y, por último, en exponente de los conceptos estéticos de su época, matizando, y ahí radica su interés, una concepción antigua con los elementos concretos que ahora sirven para conseguir la *aedificiorum uenustas*: los mármoles, los artesonados, los espacios amplios, los contrastes de luces y color, el brillo y la luminosidad; elementos que hemos visto presentes en la obra de las *VSPE*, exponente ella, a su vez, del ejemplo concreto y puntual de la realidad descrita por Isidoro.

## HÉROES CLÁSICOS Y SANTOS CRISTIANOS EN EL POEMA DE «DIGENIS AKRITAS»

MIGUEL CORTÉS ARRESE

### RESUMEN

En este trabajo el autor trata la figura de Digenis Akritas, guerrero bizantino del siglo X, famoso por su lucha contra los musulmanes y convertido en figura heroica y legendaria de un poema épico.

**Palabras clave:** Héroe legendario, guerrero bizantino, poema, musulmanes.

### ABSTRACT

In this study deals with the Byzantine warrior Digenis Akritas of the 10th century, who became famous because of his battle against the Muslims and a hero and legendary figure of epic poems.

**Key words:** Hero and legendary figure, Byzantine warrior, epic poem, Muslims.

El poema de Digenis es admirable por muchos motivos; lo es porque de sus versos emerge impetuoso, arrollador: *Basilio Digenis Akritas*, el héroe de la epopeya nacional griega del siglo X, el Roldán o el Cid del medievo griego que defiende valerosamente al Imperio bizantino de



las acometidas de los sarracenos en su frontera oriental<sup>1</sup>. Digenis funde y amalgama en la imaginación del pueblo griego toda la gloria bélica de Bizancio antes de las cruzadas; es el mito literario del noble griego patriota y defensor de la Cristiandad. Es, en última instancia, un símbolo de bravura e inmortalidad del pueblo griego<sup>2</sup>.

## UN PALACIO JUNTO AL PARAÍSO

Para la Historia del Arte, el poema tiene un valor excepcional. No sólo porque ratifica algunas de las formas de devoción privada de la nobleza en la época de la renovación macedónica —la invocación a los santos protectores de estos guerreros de la frontera, el espacio conmemorativo y con destino a los enterramientos familiares, la utilización de los iconos como objetos de regalo e intercambio...— sino porque nos ilustra sobre el carácter de las mansiones aristocráticas; nos describe con detalle su fantástica residencia levantada en las cercanías del río Éufrates: «el río más bello de todos, pues posee su fuente en el Gran Paraíso».

Y como el avance turco y el paso del tiempo se han encargado de borrar las huellas de los palacios y castillos de aquella época, su testimonio es uno de los pocos, en algún aspecto único, que nos permite reconstruir dichas edificaciones<sup>3</sup>.

Después de traspasar «un muro de altura adecuada que tenía sus cuatro lados de pulidos mármoles», Digenis, de la mano del canto VII, nos introduce en un delicioso jardín, un apacible vergel adornado con todo tipo de flores y plantas y poblado con «innumerables especies de aves».

El palacio se levantaba en el centro de aquel «asombroso y deleitante paraíso» y entre sus estancias destacaban sus comedores «alargados, de áureos techos en los cuales, los triunfos de todos, de *aquellos antiguos, en valor distinguidos*, el relató en magníficos mosaicos de oro»

«Pintó las míticas batallas de Aquiles;  
la belleza de Agamenón, la perniciosa fuga,  
la prudente Penélope, la matanza de los  
pretendientes,  
la admirable temeridad de Odiseo frente al Cíclope;  
a Belerofonte matando a la ignífera Quimera;  
los triunfos de Alejandro, la derrota de Darío,  
la realeza de Candace y su sabiduría;  
la expedición a los Brahmanes, luego hacia las Amazonas,  
los restantes éxitos del sabio Alejandro  
y otras muchas maravillas, múltiples hechos de valor»<sup>4</sup>.

---

1 DIGENIS AKRITAS: Traducción de Juan Valero Garrido. Barcelona, 1981, p. 62 y ss. Éste será el texto de referencia en las páginas que siguen.

Para una visión general de la imagen del héroe en Bizancio y extensa bibliografía al respecto. Vid.: BRAVO, A.: «El héroe bizantino» en *Los héroes medievales. Seminario celebrado en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz por el Centro de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna* (marzo 1993). En prensa. Sobre la figura de Digenis Akritas, vid. también: CUENCA, L.A. DE: *El héroe y sus máscaras*. Madrid, 1991, pp. 24-29.

2 SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, J.: *De Sófocles a Brecht*. Madrid, 1976, p. 282.

3 Sobre la importancia del testimonio Vid.: MANGO, C.: *The art of the Byzantine Empire 312-1453*. Toronto, 1986, pp. 215-16 y YARZA, J. (ed.): *Arte Medieval I: Alta Edad Media y Bizancio (Fuentes y Documentos para la Historia del Arte. II)*. Barcelona, 1982, pp. 284-86.

4 VII, 85-94.

La interpretación de estas imágenes, puede hacerse al amparo de la recuperación de conocimientos del pasado que se ha dado en llamar «segundo helenismo» y en cuya tarea Constantino VII jugó un papel decisivo. Sabios de todas clases elaboraron enciclopedias que resumían los conocimientos legados por el pasado clásico. Y al lado de estos grandes trabajos, para los que había que encontrar y reunir un número considerable de manuscritos antiguos, otros contribuyeron también a la transmisión de las obras de la Antigüedad clásica.

Los efectos de la búsqueda se hicieron sentir, necesariamente, tanto en el terreno literario como artístico.

Y fueron las escenas mitológicas que ilustraban aquellos manuscritos, las que sirvieron de modelo para decorar otros objetos de lujo como los cofrecillos de marfil. Putti, ménades y guerreros adornan los numerosos ejemplos que se conservan en el museo del Ermitage<sup>5</sup> o en el Alberto y Victoria de Londres. Aquí se conserva, precisamente, el trabajo más brillante de todos: la denominada arqueta Veroli. Al sacrificio de Ifigenia y al rapto de Europa les acompaña el episodio de Belerofonte que también decoraba el techo del palacio de Digenis<sup>6</sup>. Es tal la precisión con que figuras y motivos imitan a sus prototipos que podrían muy bien haber sido hechos en la época helenística. El atractivo de estas imágenes, por lo demás, es de tal magnitud, que también se introducirían en los textos religiosos de la época.

Como en el famoso Salterio de París —Biblioteca Nacional— cuyas catorce miniaturas a página entera ilustran los Salmos y Odas del Antiguo Testamento en griego. David compone salmos al estilo de Orfeo, acompañado de la personificación de la Melodía y en paisaje que despierta aún el fresco aroma de la poesía antigua<sup>7</sup>. Y en el combate entre David y Goliat, David es ayudado por una personificación femenina: «Dynamis» —Fuerza—, mientras que «Alazoneia» —Arrogancia— abandona a Goliat a su suerte. Por su parte, Zeus, Artemis y Aquiles, no resultan extraños en absoluto al resto de personajes que pueblan los folios de los manuscritos de Gregorio Nacianzeno.

## EL MÁS NOBLE DE LOS HÉROES

Digenis, desde un punto de vista individual, trata de guardar fidelidad a la memoria de su origen, pues es de allí de donde le viene la fuerza y la determinación en última instancia.

Por esta razón se remite a *Aquiles*, primer depositario de la destreza, la fuerza y la excelencia humana de entre los antiguos, el más noble de los héroes. Aquel joven magnífico que prefiere, con plena conciencia, al igual que más tarde hará Digenis, la ruda y breve ascensión de una vida heroica a una vida larga y sin honor, rodeada de goce y de paz: la gloria del héroe<sup>8</sup>.

Así lo entendió también *Alejandro Magno*, quien se sentirá continuador del héroe homérico. Por eso, tras cruzar el Helesponto en la primavera del año 334, toma simbólica posesión de

---

5 BANK, A.: *L'Art Byzantin dans les musées de l'Union Soviétique*. Leningrado, 1985, pp. 285 y 295; figs. 83-84 y 130-133.

6 HUTTER, I.: *Early Christian and Byzantine Art*. Londres, 1988, p. 120, fig. 126. Para una visión general del tema. Vid.: WEITZMANN, K.: *Greek Mythology in Byzantine art*. Princeton, 1951.

7 SEGNEC, J.: *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid, 1983, p. 137.

8 JAEGER, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, 1967, p. 24.

No deja de ser casual el episodio en el que interviene Ulises. El cuidado tremendismo de la escena de Polifemo enlaza muy bien con el gusto por la aventura, por lo exótico... apuntes de los que hace gala nuestro protagonista en otros pasajes de la obra.

aquellas tierras asiáticas al arrojar su lanza contra el suelo enemigo y ungir la columna en honor de Aquiles, mientras Hefestión —su inseparable compañero de armas— rinde homenaje a la tumba de Patroclo<sup>9</sup>.

De este modo toma contacto lo intemporal y lo histórico, el mito con la empresa concreta. Así personifica la continuidad con el pasado griego. Aquiles vuelve al peligro. Alejandro es de nuevo el conquistador presto a empuñar las armas donde no dejará de exponerse sin reserva a toda clase de avatares.

Eso es lo que ocurrirá en la batalla del Gránico cuando adornado con las insignias reales se convierte en el centro visual de todos los ataques hasta exponer increíblemente su vida, de un modo quizás temerario para quien abrigaba tan gigantescos proyectos. Claro que le permitirá rodearse de un prestigio inquebrantable ante sus hombres. Había dado a su ejército la impresión de que a las evocaciones litúrgicas de Aquiles sucedía una presencia real del héroe en la batalla<sup>10</sup>.

Curiosamente Digenis, más que detenerse en este episodio u otros igualmente brillantes e históricamente decisivos en la trayectoria de Alejandro, se interesaría, sobre todo, por aquellos que enlazan con el mundo de aventuras, con el fondo mágico y exótico que aparecía ya en la vieja Odisea. Así cabe entender la expedición a los Brahmanes o el viaje al «País de las Amazonas», sucesos que la historiografía veraz y respetable los consideraba dudosos, lejanos o incluso pasaba por alto<sup>11</sup>. Así ocurría con el encuentro con la reina *Candace*, mujer de soberbia belleza y ya de mediana edad que lograría de manera sumamente habilidosa descubrir una hábil estratagema de Alejandro. De ahí su reconocida sabiduría<sup>12</sup>.

El pintor tuvo que conocer la «*Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*». Era un extraordinario relato de aventuras atribuido al Pseudo Calístenes —s. III— y enormemente popular en la Edad Media<sup>13</sup>. Por el testimonio de Eustathios Boilas —1059—, sabemos que este texto era un libro habitual en las bibliotecas privadas aristocráticas. Era, sin duda, un buen ejemplo y un modelo a imitar en las fantasías de las clases ilustradas<sup>14</sup>.

Por eso Digenis, tras casarse con Eudoxia «la bella hija del sol» y defenderla contra leones y dragones, se ve obligado a enfrentarse con *Máximo* —Maximiana en la versión rusa—

---

Sobre la vergonzosa conducta de los pretendientes, Vid. *Ibid.*, p. 36.

Sobre el héroe como ideal y su evolución: CURTIUS, E.R.: *Literatura europea y Edad Media Latina (I)*. Madrid, 1981, p. 242 y ss.

9 MONTERO DÍAZ, S.: *Alejandro Magno*. Madrid, 1944, p. 51 y DROYSSEN, J.G.: *Alejandro Magno*. Madrid, 1988, p. 118.

10 MONTERO DÍAZ, S. op. cit. p. 53.

11 Así Plutarco en la *Vida de Alejandro* (46, 1-5) duda de la veracidad del episodio de la Amazona, mientras que Diodoro Sículo en su *Biblioteca Histórica* (Libro XVII, 77, 1 y ss.) relata cómo Alejandro, tras su regreso a Hicarnia, recibe a Talestris, reina de las Amazonas quien lo había elegido para engendrar con él un hijo pues «era por sus hazañas el hombre más esforzado». El rey, halagado, aceptaría su proposición pasando trece días con ella.

12 Candace era el título que llevaban las reinas de Etiopía, de quienes se ocupan, entre otros Strabón (18, 820) o los Hechos de los Apóstoles (8, 27).

13 PSEUDO CALISTENES: *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. Traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual. Madrid, 1977, p. 12 y ss.

14 PATLAGEAU, E.: *Bizancio siglos X-XI en (Historia de la vida privada. I. Del Imperio romano al año mil)*. Madrid, 1988, p. 605. Eustacio Boilas dejó también al morir 7 libros hagiográficos, 10 bíblicos, 12 políticos, 33 litúrgicos, un libro de derecho, uno de interpretación de sueños, las fábulas de Esopo, un Aquiles Tacio y algunas crónicas, así como otros libros de menor interés.

«descendiente de las mujeres Amazonas, a las que el rey Alejandro trajo del país de los Brahmanes». Acude ésta con sus mejores soldados y lucha con Digenis. El Akritas los vence a todos, incluida Máximo, la cual le pide una segunda oportunidad para luchar sola contra él. Al despuntar la siguiente aurora, de nuevo abatida, la amazona, sin condiciones, se ofrece al héroe<sup>15</sup>.

Digenis la rechaza en principio tras alegar que está casado y que no es posible tomarla por esposa. Sin embargo, cede a los encantos de la belicosa muchacha. Al atardecer, vuelve junto a su esposa, quien le recriminará su infidelidad. Desasosegado y lleno de ira, va al encuentro de Máximo y le da muerte.

De este modo, Digenis, nuestro héroe, guarda fidelidad a la memoria de su origen pero, además, trata de conseguir una genealogía, alcanza a ser quien es. Así es como va descubriéndose, revelándose a lo largo de peligros y amores, de su astucia y su firmeza.

Gracias a Juan Cinamio sabemos, por lo demás, que «las hazañas de los antiguos griegos» eran tema habitual de decoración en los palacios de Constantinopla. Y ello se debía a que eran utilizados para celebrar el «valor» del emperador, mecenas de la obra. Considerándose Bizancio heredera de la antigua Grecia, nada más natural que tratar de comparar al «basileus» con los héroes de la Antigüedad<sup>16</sup>.

## LOS JEFES ELEGIDOS DE DIOS

Por el testamento de Eustacio Boilas sabemos también que su biblioteca contaba con textos de historiografía y hagiografía que acompañaban a ejemplares de las Escrituras. Y es que el cristianismo se había convertido en motor de la cultura<sup>17</sup>. Todo podía ser leído y analizado, los escritos clásicos podían ser fructíferos, de hecho lo eran, pero no se aceptará nada de aquello que pueda perjudicar a la fe verdadera. Así es como la minoría rica, culta y libre que orienta la cultura llega a una coexistencia, a un equilibrio en el uso de los materiales de origen pagano y cristiano.

De este modo cabe entender que Digenis, junto a los héroes citados más arriba, adorne también sus techos con imágenes procedentes del Antiguo Testamento empezando con Sansón en su lucha contra los gentiles<sup>18</sup>. Con ser importante la figura de Sansón, fue por David por quien mecenas y artistas mostraron especial interés desde los primeros tiempos; cabe recordar como Heraclio para celebrar el triunfo sobre los persas, encargó un juego de nueve platos —encontrados en Chipre— y cómo al incorporar el tema de David establece una referencia tipológica vinculada al emperador triunfante<sup>19</sup>. Aquí se pone el acento en la lucha de David y Goliat<sup>20</sup>.

---

15 VI, 675 y ss.

16 GRABAR, A.: *L'empereur dans l'art byzantin*. Londres, 1971, p. 95.

17 DUCCELLIER, A.: *Bizancio y el mundo moderno*. Madrid, 1992, p. 304.

18 Hay que recordar que en este caso también los jefes elegidos de Dios se convertían en prefigurados del soberano «coronado por Cristo» quien por el hecho de serlo se situaba a la cabeza del Imperio y del nuevo pueblo elegido: los cristianos.

19 Procedentes del gran tesoro de Cyrene y originarios de su taller imperial, reflejan la influencia de la «renovatio» del clasicismo cortesano de la época de Teodosio I.

20 Puede resultar interesante contrastar el pasaje de referencia con la imagen del folio 4 verso del citado Salterio de la Biblioteca Nacional de París que se ocupa del mismo tema.

«En el centro aparecía David, sin ningún tipo de armas,  
sosteniendo en sus manos sólo la honda y la piedra;  
al lado de Goliath, alto de estatura,  
terrible de aspecto y poderoso en fuerza,  
protegido con hierro de la cabeza a los pies  
y llevando en la mano una jabalina como un cilindro de tejedor,  
del color del hierro, por el arte del pintor.  
También detalló los movimientos de la lucha:  
a Goliath golpeado por la certera piedra con precisión  
y su caída a tierra, herido en el mismo instante;  
y a David que corría, levantaba la espada,  
le cortaba la cabeza y obtenía la victoria»<sup>21</sup>.

Luego venía «el temor de Saúl» y más adelante se extendían «los milagros de Moisés» para terminar con las «célebres hazañas de Josué, el hijo de Nun»<sup>22</sup>.

El autor del *Digenis Akritas* destaca por igual el valor de los antiguos griegos y de los más esforzados de entre los israelitas, el pueblo elegido de Dios, pero cuando se ve obligado a precisar el alcance, el efecto benefactor de ayuda divina en el quehacer de los cristianos no duda en afirmar lo siguiente:

«Cesad de escribir sobre Homero y las fábulas de Aquiles,  
e igualmente las de Héctor, todo lo cual son mentiras.  
Alejandro el Macedonio, recio de espíritu,  
con la ayuda de Dios llegó a ser dueño del mundo;  
pero éste<sup>23</sup> dotado de una despierta inteligencia  
reconoció a Dios.  
y adquirió con ello audacia y valor»<sup>24</sup>.

## LOS SANTOS GUERREROS

Llegados a este punto, puede resultar tentador preguntarse si son la audacia y el valor, los términos con los que *Digenis* se refiere a los santos militares que median en su trayectoria y alientan sus combates. Menciona al «glorioso *Demetrio*»<sup>25</sup> y al santo mártir *Teodoro* «el general y a la vez soldado» a quien erigió un templo en su residencia palaciega y alude por último al noble *Jorge* «vencedor en mil combates».

Es la única referencia activa al carácter militar de estos santos a quienes se tenía por ideal de las virtudes caballerescas, que habían desempeñado su profesión de soldados en los campos de batalla del Asia Menor o en sus inmediaciones y a quienes se les había invocado desde antiguo.

21 VII, 63-82.

22 VII, 98.

23 Alude al padre de *Digenis*, noble emir y principal de Siria, de asombrosa estatura, belleza encantadora y terrible fuerza.

24 IV, 27-32.

25 Precisa que *Demetrio* es también «protector del emperador Basilio» quien con su ayuda había sido capaz de vencer a los Agarenos e Ismaelitas así como los Escitas.

Su biografía personal, tan convencional siempre, nada ayudaba a delinear una trayectoria más atractiva y su papel como modelos tan sólo les condujo a ser venerados como santos protectores de los soldados, no reflejando ni la literatura ni la Historia del Arte, variantes de interés en estos siglos medios<sup>26</sup>.

Puede ser ilustrativo el caso de San Demetrio, invocado ya con éxito en tiempo de las invasiones de ávaros y eslavos. De acuerdo con la historia de su «Pasión» el joven Demetrio fue nombrado procónsul por Maximiano sin que éste supiera que era cristiano. En vez de exterminar a todos los cristianos de Tesalónica se dedicó a predicar el Evangelio. Arrestado y enviado a prisión exhortó a su joven amigo Néstor para que luchase con un gladiador que estaba alanceando cristianos. Le derrotó y Maximiano, enterado de la intervención de Demetrio, montando en cólera, ordenó matarle<sup>27</sup>.

Sobre su tumba se elevó una magnífica basílica que ha sobrevivido al terrible incendio de 1917<sup>28</sup>. Fue proclamado patrón de la ciudad defendiéndola con éxito de los reiterados ataques de los enemigos del Imperio. Su acción benefactora acompañaría a las incursiones bizantinas en suelo ruso: con su nombre fue bautizado el príncipe Iziaslav, hijo de Yaroslav el Sabio, y a él se le dedicó un monasterio entrado el siglo XI. La propia imagen del santo desplegaba todo su poderío en la catedral —hoy del arcángel San Miguel— como príncipe guerrero de noble porte siendo su lugar de ubicación, la tribuna, el lugar reservado al príncipe reinante y su familia<sup>29</sup>. En 1154 se levantaría una ciudad a él dedicada: Dimitrov; y fue allí, en la cripta de la catedral de la dormición, donde se descubrió en 1919 un icono de gran tamaño donde aparece el santo: sentado en un trono resplandeciente, con la espada a medio sacar de la vaina, símbolo de su poder, mientras una diadema le adorna la cabeza<sup>30</sup>.

La imagen no se aleja demasiado de la que puede contemplarse en la fachada principal de San Marcos de Venecia acompañando a otro santo militar: Jorge. En el icono, un relieve en piedra del siglo XI procedente de Constantinopla, Demetrio se ofrece a los fieles como un monarca en su trono y un general en armas. Está a punto de desenvainar su espada en apoyo del emperador. La imagen, en realidad, viene a ser una síntesis de diferentes propuestas iconográficas expresando no sólo el poder del santo para ganar batallas sino también su papel celestial en la corte terrenal del emperador. Por esta razón el santo lleva una diadema en la cabeza como si fuera un príncipe imperial<sup>31</sup>.

El grado en que la corte estaba vinculada a este aliado celestial lo refleja muy bien el sueño que tuvo Alejo I Comneno antes de entablar combate contra Bohemundo y que recoge de este modo La Alexiada: «Cuando el sol se ocultó, el emperador, agotado por el trabajo de todo un día, se fue a dormir; tuvo entonces un sueño en el que parecía hallarse dentro del sagrado templo del gran mártir Demetrio y oír una voz que decía: «No te apenes ni te angusties, mañana vas a vencer». Creía que la voz de uno de los iconos colgados en el templo y en el que figuraba pintada la imagen del gran mártir Demetrio. Cuando despertó, se alegró de la profecía que había

26 Sobre el particular, Vid.: CORTÉS ARRESE, M.: «La imagen de San Jorge en el arte bizantino» en *Oriente y Occidente en la Edad Media. Influjos bizantinos en la cultura occidental*. Vitoria, 1993, pp. 247-60.

27 OUSPENSKY, L. y LOSSKY, V.: *The meaning of the icons*. Nueva York, 1983, p. 133.

28 MANGO, C.: *Byzantium. The Empire of the New Rome*. Londres, 1980 (Reimpr. 1994), p. 157.

29 ALPATOV, M.: *Tesoros del arte ruso*. Barcelona, 1967, pp. 22-23.

30 Ibid. pp. 44-45.

31 BELTING, H.: *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago, 1994, p. 196 y lám. 115.



oído en sueños, invocó al mártir y le prometió que iría a su templo si lograba arrebatarse la victoria a sus enemigos; asimismo le prometió que desmontaría del caballo a una gran distancia de la ciudad de Tesalónica y marcharía a pie hasta llegar a su iglesia y venerar su imagen<sup>32</sup>.

Para entonces los emperadores bizantinos habían desistido en su intento de que las reliquias del santo se ubicasen en el monasterio del Pantocrátor de Constantinopla. Hubieron de conformarse en 1149 con secundarias «relics of touch» y una parte de la tapa de su tumba. Les acompañaba una imagen que los fieles podían besar y venerar<sup>33</sup>. Se empeñaron, en cualquier caso, y consiguieron que Demetrio fuese considerado por doquier como un valiente soldado: defensor de la fe y de la integridad del Imperio bizantino ante el empuje de normandos, búlgaros o turcos<sup>34</sup>. Es por ello que la frágil y elegante imagen de este santo guerrero resulta tan familiar en bizancio y en su esfera de influencia a partir de los siglos XI y XII. Si está de pie, sostiene una lanza con su mano derecha y una espada con la izquierda mientras el escudo le asoma por encima del hombro izquierdo. Va vestido de manera cuidadosa siguiendo los modelos militares de cada época. A la manera de los Paleólogos en el famoso icono de la colección Andreadis de Atenas<sup>35</sup>.

Cuando es representado a caballo, el jinete y su montura dan la impresión de una aparición sobrenatural, el caballo inmovilizado en su galope, el santo hierático, dominante: únicamente la capa que se despliega ondulante alude a la rapidez de su intervención. La proeza es bendecida por Cristo que se asoma en el cielo. El zar Kaloyán, vencido, se inclina a sus pies al tiempo que su caballo es inmovilizado por la lanza de Demetrio. Se quería aludir así a su intervención milagrosa en la permanente defensa de la ciudad y del Imperio.

Ya en la época postbizantina y con el propósito de ofrecer a los fieles un relato más detallado de su «Pasión», otras escenas completarán las mencionadas más arriba. Así en un icono del santo que se conserva en Venecia, Demetrio es representado a caballo pero en los ángulos de la representación se han incorporado cuatro escenas de su vida: 1) El santo ante el emperador; 2) El santo con su amigo Néstor encerrado en los baños de Tesalónica; 3) Néstor mata a Lyaos, el gladiador preferido del emperador y 4) El martirio del santo<sup>36</sup>. Y en otro icono melquita de 1637, además del martirio del santo a las puertas de los baños de Tesalónica —un airoso edificio de tres cuerpos— y su triunfo a caballo sobre el zar Kaloyán, el artista ha incorporado un tercer milagro acontecido «post mortem». Se trata del episodio del obispo Cipriano que, al ser capturado por los bárbaros, invoca a San Demetrio para que le libere. La leyenda precisa que se le presentó un caballero, armado con una lanza, quien le ordenó que le siguiera: finalmente le condujo a Tesalónica después de ocho días de viaje. Aunque en este caso el obispo aparece de pie tras el jinete, otros iconos presentan al liberado sentado a la grupa del santo<sup>37</sup>.

32 COMNENO, A.: *La Alexiada*, Traducción de Emilio Díaz Rolando. Sevilla, 1989, III, V, 6.

33 BELTING, H. op. cit. p. 196.

34 MORELLO, G. (dir.): *Splendori di Bisancio*. Milán, 1990, p. 112.

35 ACHIMASTOU-POTAMIANOU, M. (Ed.): *Holy Image, Holy Space. Icons and frescoes from Greece*. Atenas, 1988, p. 204, lám. 45.

36 BANDERA, M.C.: *Icone Bizantine e postbizantine*. Bolonia, 1988, p. 52 y lám. 71.

37 CANDEA, V. (Dir.): *Icones grecques. melquites. russes. Collection Abou Adal*. Ginebra, 1993, p. 198 y lám. 59. Para la vida del santo, Vid.: DELEHAYE, H.: *Les légendes grecques des saints militaires*. París, 1909, p. 105 y ss.

## SAN DEMETRIO: DE DIÁCONO A SOLDADO

Los ejemplos citados revelan cómo la imagen guerrera del santo acabó por imponerse a todas las demás, aun cuando en La Alexiada, por ejemplo, se menciona el maravilloso suceso que permitía que desde su ataúd fluyese «un líquido perfumado que siempre concede grandes curaciones a quienes se le acercan con fe»<sup>38</sup>. Los fieles que llegaban hasta su tumba siempre fueron muy numerosos hasta el punto de convertirse en el santo más popular de la Grecia medieval. Fue durante centurias una esperanza de vida para la comunidad ciudadana que continuamente solicitaba sus favores. Algunos de estos fieles quisieron que sus demandas quedasen para la posteridad. Por eso ordenaron la colocación de una serie de paneles, hechos en mosaico, independientes unos de otros, a modo de «ex voto», que se dispusieron a lo largo de los muros de la iglesia que acogía sus restos.

La mayoría de estos paneles son del siglo VII y muestran al santo rodeado por sus devotos. Destacan las imágenes de niños vinculándose su presencia a la costumbre de su consagración al santo: aquí dos niñas, solas, se apretujan contra las rodillas de Demetrio; allá los padres, suavemente, empujan a su hijo hacia el santo al que ofrecen dos palomas<sup>39</sup>. O más todavía, la madre tiene entre sus brazos un niño y lo acerca a Demetrio que está sentado; éste posa la mano sobre la espalda del niño y tiende la otra hacia un personaje que toca la punta de los dedos de la mano tendida de Demetrio. Es Cristo, quien mediante este contacto, transmite así la Gracia que alcanzará al niño.

Otros mosaicos nos ofrecen al santo como protector de oficiales, dignatarios civiles y, sobre todo, obispos: éstos, procuran dar al ruego ante su santo patrón un significado que va más allá de su devoción personal. El más célebre de todos estos paneles muestra al obispo Juan que restauró el edificio alrededor del año 634 y al gobernador Leoncio que había sido el responsable de su fundación flanqueando al santo. Demetrio, vestido con la capa de dignatario, está de pie, resplandeciente en su belleza de una juventud sin tiempo y de acuerdo con las visiones que se prodigaron por entonces<sup>40</sup>. La inscripción da el título de fundadores a los citados más arriba y como tales glorifican al santo en cuanto vencedor de los bárbaros y liberador de la ciudad<sup>41</sup>.

Los iconos de los primeros tiempos del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí también nos proporcionan imágenes de algunos santos militares —Teodoro, Jorge— vestidos a la manera de altos dignatarios<sup>42</sup>. Son obras tempranas, de los siglos VI-VII, pero poco a poco,

38 COMNENO, A.: op. cit. II, viii, 3.

39 El hecho de que uno de los niños ofrezca dos palomas al santo permite pensar, recuerda Grabar, que estas escenas evocan otras correspondientes a la liturgia. GRABAR, A.: *L'Iconoclisme byzantin*. París, 1984, pp. 100 y 102.

40 La fe en los poderes sobrenaturales de San Demetrio se revelaría claramente en la recopilación de sus milagros hecha en el siglo VII.

41 GRABAR, A.: op. cit. y KITZINGER, E.: *L'arte bizantina*. Milán, 1989, p. 118 y lám. 189.

42 GALEY, J.: *Sinai and the Monastery of St. Catherine*. El Cairo, 1985, lám. 77. Se pueden añadir, en cualquier caso, otros ejemplos al citado. Así las imágenes de San Jorge y San Demetrio que se pueden contemplar en los lados cortos del relicario que, procedente de Constantinopla y de la época de Justiniano I, se conserva en el Museo del Ermitage. Vid. BANK, A.: *L'Art Byzantin dans les musées de l'Union Soviétique*. Lenigrado, 1985, láms. 75-77 y p. 283. O el camafeo que contiene las imágenes de San Jorge y San Demetrio, del siglo X y conservado también en el Museo del Ermitage. Están representados de frente, a la manera de los mártires. Van vestidos con un chitón sujeto por una fíbula y en la mano derecha llevan una cruz. *Ibid.* lám. 161 y p. 301.

Fue en esta época cuando los santos militares iniciaron su ascenso entre las imágenes de los iconos. Recuérdese el tríptico de Harbaville del Museo del Louvre o el menos conocido de los Cuarenta Mártires y de los santos guerreros del

sin embargo, se iría imponiendo la progresiva militarización de sus imágenes que de civiles pasaron a ser militares, de soldados a generales y de soldados de a pie a caballeros. Este proceso hay que entenderlo<sup>43</sup> en el marco de la creciente militarización de la sociedad y de la imagen imperial de la época de los últimos Macedonios y los Comnenos. Fue entonces cuando los emperadores tuvieron que dar acogida en su seno a virtudes como la mencionada, que inicialmente no figuraban en su ideología.

Y siendo el emperador para sus súbditos la figura encarnada del rey ideal, representante de Dios en la tierra y, en ocasiones, héroe también de más de una vida de santo y de no pocas leyendas, no es de extrañar que las nuevas propuestas emanadas desde el poder fueran asumidas por la aristocracia cultural de Constantinopla primero y los magnates provinciales más tarde. No faltarían en adelante los iconos de santos militares en la relación de testamentos e inventarios de monasterios<sup>44</sup>. Tampoco en las zonas de influencia de la cultura bizantina. Su presencia se haría inevitable en el ámbito de los «akritai», los grandes modelos de heroísmo bizantino<sup>45</sup>. Los héroes clásicos justificarían su presencia al celebrarse como una elevada referencia cultural. Los santos militares se habían hecho absolutamente necesarios.

---

Museo del Ermitage. Los santos, de frente, sosteniendo una espada o una lanza y un escudo, están dispuestos de dos en dos, de izquierda a derecha y de arriba abajo: Jorge y Teodoro, Demetrio y Mercurio, Eustacio y Eustrato —éste sostiene únicamente una cruz con su mano izquierda— y Teodoro Estratilato y Procopio. Todos ellos flanquean la escena principal que ocupa la calle central: los Cuarenta Mártires en el estanque helado de Sebaste, escena presidida por la imagen de Cristo en la Gloria. Es una obra que suele fecharse a caballo de los siglos X y XI. Será precisamente a partir del siglo XI cuando las imágenes de los santos militares se extiendan por doquier. Ibid. láms. 123-127 y p. 294.

43 BRAVO, A.: op. cit.

44 VRYONIS, S.: «The Will of a Provincial Magnate, Eustathius Boilas», *Dumbarton Oaks Papers*, 11, (1957), p. 268.

45 SCHREINER, P.: *El soldado en «El hombre bizantino»*. Madrid, 1994, p. 120.

## LA PIZARRA VISIGODA DE CARRIO Y EL HORIZONTE CLÁSICO DE LOS χαλαζοφύλακες

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO

*Emmanueli C. Díaz y Díaz septuagenario*

### RESUMEN

Estudio de la pizarra visigoda de Carrio (Asturias). Se trata del texto de un conjuro destinado a proteger los terrenos y plantaciones contra una calamidad como es el pedrisco. El autor analiza su naturaleza, fórmulas y contenidos cuyos orígenes se remontan a la época arcaica de la cultura griega. También reconstruye los diferentes elementos mágicos que con el paso del tiempo han enriquecido esta clase de amuleto.

**Palabras clave:** pizarra, visigoda, época arcaica griega, conjuro, amuleto.

### ABSTRACT

The research is on the visigothic magical slate from Carrio (Asturias). The text is a spell destined to protect the fields and crops against hailstorm. The author analyses its nature, formulaic expressions and contents, whose origins go back to the archaic period of Greek culture. He reconstructs the different magical elements which, with the passage of time, have enriched this kind of amulet.

**Key words:** Visigothic slate, archaic period of Greek culture, amulet.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Cultura Escrita. Universidad de Valencia. Valencia 46071.

La reciente edición crítica de las pizarras visigodas publicada por Isabel Velázquez va a permitir que me ocupe de un documento ciertamente insólito, pero menos singular de cuanto se ha dicho, puesto que hunde sus raíces en la época arcaica de la cultura griega y condensa la mayor parte de los elementos característicos de la familia a la que pertenece. Nada más apropiado, dentro de esta reunión científica consagrada a la pervivencia y tradición del mundo clásico en la Antigüedad tardía, que dedicar algunas observaciones a la naturaleza, fórmulas y contenido del mismo. Esta inscripción fue encontrada en los alrededores de la pequeña localidad de Carrio (Asturias), situada cerca de la margen derecha del río Navia; fue dada a conocer en 1942 por Gómez Moreno<sup>1</sup> y posteriormente recogida por Canellas<sup>2</sup>. Juan Gil enmendó y mejoró claramente algunas de las lecturas<sup>3</sup>. El documento ha recibido el número 104 en el catálogo de Velázquez<sup>4</sup>, cuya interpretación, que mejora todas las anteriores ediciones, ofrezco:

- (*Signum*). Per a aq(ua?) dieri[—]uis[.]m recepi nonia q(ue)  
necesaria sum sup[—] auitanciu et lauoran-  
ciu famuli D(e)i Ceci++[—], aguro uos o(m)nes patriarca[s],  
4 Micael, Grabriel, Cecitiel, Oriel, Ra[f]ael, Ananiel, Marmoniel, qui ilas  
nubus conti(tu)netis in manu ues[t]ras, esto; liuera de uila nomine [—]  
cau ubi auit[at] famulus D(e)i Auriolus p[—]su cineterius cum fratribus uel vic[i]-  
nibus suis [—] o(m)nis posesiones ei(us) [e]diciantur de uila e de 'ilas' auitaciones;  
8 p(er) montes uada et reuertam, ibi neq(ue) galus canta neq(ue) galina ca-  
cena, ubi neq(ue) ar[at]or e(st) neq(ue) seminator semina, ub 'i'ui neq(ue) nul(la?)  
nomina resun'a'. Adiuro te Sata(n?) p(er) i-<u>ssu d(o)m(i)nu(m) n(ost)rium  
f(rat)ru(m) qui te plic-  
uit in Cirbes ciuitate, ubi non noceas neq(ue) arbori<bus> neq(ue) mens[o]-  
12 ribus neq(ue) u[i]ne{ne}is neq(ue) frautiferis neq(ue) arboribus neq(ue)  
coliuem obeiari tui, ibi est≥ mei d(omi)nissim(i) escetrum  
cum arte furin[.]a es++[—]eric[—]nc ad ora disp[—]  
a++[.]n++ cella p(er) in nome[ne] d(omi)ni Rus[—] bicini die Crit[ofori?—ora?]-  
16 cio s(an)c(t)i Critofor[i] sic te [—]re [Crito?]for(um) a gardinen ca ora [—]  
cum ad su[.]uicina, orabi s(an)c(tu)s Xritofor(us) ad D(omi)nu(m) dices: «D(omi)ne D(eus)  
m(eus),  
da mici fiducia loq(ue)di». D(ixit) D(omi)nu(s): «s[e]cundum copostulasti, ita [erit]  
et non te cotristabo». D(eus) siue locus, siue regio, siue ciui[ta]s[.],  
20 uui de reliq(ue) [g]ratiam [—]jum +san[.]n[.]u. .tor+ D(omi)ne om(ne)s  
autes in regio lauor culture s'ue' ad[f]luenter uenit ad locum

1 GÓMEZ MORENO, M.: «Las lenguas hispánicas», *BSAA* 8 (1941/42), 28 = ÍDEM: *Misceláneas. Historia-Arte-Arqueología (dispersa, emendata, addita, inedita). Primera serie: La Antigüedad*, Madrid, 1949, 213 s., en donde sólo proporciona una breve noticia; la primera edición y comentario fue publicada por GÓMEZ MORENO en el artículo «Documentación goda en pizarra», *BRAE* 34 (1954), 48-54 (= ÍDEM: *Documentación goda en pizarra*, Madrid, 1966, 95-101).

2 CANELLAS LÓPEZ, A.: *Diplomática hispano-visigoda*, Zaragoza, 1979, 276, n° 231.

3 GIL FERNÁNDEZ, J.: «Notas sobre fonética del latín visigodo», *Habis* 1 (1970), 46 s.; ÍDEM: «Epigrafía antigua y moderna», *Habis* 12 (1981), 161-166 y 176.

4 VELÁZQUEZ SORIANO, I.: *Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio* (Antigüedad y Cristianismo. Monografías, VI), Murcia, 1989, 312-314, n° 104.

- [—] fixi genues amputatus est caput ium  
 et consuma martirium i(n) die d[o]mico, ora VII, et r[e]uer-  
 24 tes grando in pluua in alia parte mon<te> cimeteri  
 [—?] asistasq(ue) in odeiern[o] die, i(n) nomine Patris [et]  
 Fili e Sp(iritu)s, i(n) nomine Patris et Fili, Sp(iritu)s S(an)c(tu)s, amen,  
 amen p(er) semp(er) amen, al(le)l(ui)a. (*Duo signa*).  
 28 (*Signum*).

Procederé a dar ahora la versión propuesta por Isabel Velázquez, la cual, como advierte su autora, no aspira a ser una traducción, sino tan sólo una guía de su propia transcripción y comprensión del texto, manteniendo aquellos lugares oscuros con el significado correspondiente a las palabras, aunque carezcan de coherencia dentro del contexto. Es la siguiente: «(Pentalfa). Para el agua en mala hora [—], recibí las *nonias* que son necesarias sobre [—] de los habitantes y labradores del siervo de Dios Cecit[—]. Os conjuro a vosotros, todos los patriarcas: Miguel, Gabriel, Cecitiel, Uriel, Rafael, Ananiel, Marmoniel, que contenéis las nubes en vuestras manos. Sea. Libra la villa de nombre [—]cau, donde habita el siervo de Dios, Oriol, [¿y su?] cementerio, con sus hermanos y vecinos [—] y todas las posesiones de ésta. Sean arrojados de la villa y de las casas. A través de los montes vaya y vuelva, donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea, donde ni el arador está ni el sembrador siembra, donde ningún nombre resuena. Te conjuro Satanás por el Señor de nuestros hermanos, que te confinó en la ciudad de Cirbes, donde no perjudiques ni a los árboles ni a los segadores ni a los viñedos ni a los frutos ni a los árboles ni a cualquier cosa que se te ponga por delante. Allí está el cetro de mi Señorísimo con arte furinea (?) [—] a la hora [—] en la celda (?) [—?], por el nombre del Señor [—] vecino, en el día de San Cristóbal, ¿la oración? de San Cristóbal [—] te [—]. Cuando se acerca a los suyos (?), oró San Cristóbal diciendo: «Señor, Dios mío, dame confianza de hablar». Dijo el Señor: «Tal como lo has pedido, así [será], y no te afligiré». Dios, o el lugar o la región o la ciudad donde sobre las restantes la gracia [—], Dios, todos los habitantes en la región, el trabajo de su cultivo con abundancia. Llegó al lugar, flexionó las rodillas y le fue amputada la cabeza y se consuma el martirio en el domingo, en la hora séptima; y cambiarás el granizo en lluvia en la otra parte, en el monte del cementerio [—?] y nos asistas en el día de hoy, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu, en el nombre del Padre y del Hijo, del Espíritu santo. Amén, amén, por siempre amén, aleluya (Dos pentalfas). (Pentalfa)».

Nos hallamos, evidentemente, ante el texto de un conjuro o invocación mágica redactada para proteger los terrenos y plantaciones de un agricultor contra una de las calamidades de la atmósfera más temidas y habituales, a saber, contra el pedrisco, según cabe deducir de las líneas 23-24: *reue/rtes grando in pluua in alia parte monte cimeteri* («y cambiarás el granizo en lluvia en la otra parte, en el monte del cementerio»). La pizarra se integra así entre las piezas denominadas *φυλακτήρια*, *κωλυτήρια* o *κωλύματα*, es decir, amuletos o talismanes que tienen por objeto defender a su propietario de una potencial amenaza, porque su facultad interna

5 No parece acertado titular esta pizarra ni como *defixio* ni como *ueneficium* —lo cual sucede en la bibliografía anteriormente mencionada—, porque aun siendo verdad que se trata de un encantamiento o hechizo, los textos «filactéricos» carecen de la dimensión de maleficio o sortilegio compuesto para atacar a una persona física y palpable o doblegar su voluntad, propósito consustancial al expediente que los antiguos conceptualizaron como *ueneficia* o *defixiones* (las cuales podían adoptar la forma de filtro, de invocación mental, de gesto o además pernicioso, de fórmula escrita).



(*okkulte Kraft*) levanta un obstáculo capaz de rechazar a los elementos sobrenaturales que impulsan la desgracia<sup>5</sup>. Desde luego, esta serie es bastante extensa y comprende tanto objetos anepigráficos como textos escritos, que eran llevados siempre encima o bien quedaban fijados en lugares concretos con la misión de contrarrestar las enfermedades, los hechizamientos, los accidentes y los peligros cotidianos (caídas, robos, naufragios, rayos, incendios, etc.), las plagas de la naturaleza.

Nuestra pieza forma parte de las filacterias de esta última clase. Es un tipo de textos que de ordinario presentan un carácter polivalente, apuntando en varias direcciones, a fin de que el talismán aproveche para alejar el mayor número posible de daños naturales: vientos y nieves malignas, tormentas, lluvias torrenciales, granizo, así como los peores azotes de origen vegetal y animal (tizón, cornezuelo, langosta). Comprobamos que a veces el conjuro formula incluso una reserva global para salvar lo imprevisto y sugiere que debe evitar καὶ ὅσα βλάπτει χωρίον («y todo cuanto produce quebranto a la campiña»)<sup>6</sup>, pero tenemos también constancia de una serie de amuletos que, como la pizarra de Carrio, circunscriben sus exorcismos solamente a la lucha contra el pedrisco. Basándonos en tales documentos y en cuantos datos suministran los autores clásicos sobre los ritos y ceremonias de alejamiento de las plagas y de las amenazas atmosféricas, intentaremos trazar un cuadro detallado sobre el funcionamiento de los recursos mágicos contra la piedra ideados en el mundo antiguo y de situar a este original documento hispánico en el contexto mental y religioso que le es propio. Éstos son los datos concretos.

La forma más antigua de alejar las tormentas de granizo consistía en pronunciar un conjuro, acompañado o no de determinadas escenas rituales, o bien en realizar sobre la marcha alguna operación de apartamiento. Diversos testimonios concretan las formas de actuación en el mundo griego, el más interesante y extenso de los cuales es, sin duda, el de Séneca (*Nat. Quaest.*, IV B, 6, 1-7, 2)<sup>7</sup>: «afirman que existen hombres cuya especialidad es observar las nubes y predecir cuándo va a granizar. Han logrado saberlo gracias a la experiencia, tomando nota del color que las nubes suelen adoptar antes del granizo. 2 Es increíble que en Cleonas hubiese unos funcionarios públicos, los *chalazophilaces*, encargados de calcular cuándo iba a caer el granizo. Cuando ellos habían dado la señal de que el granizo estaba ahí ya, ¿qué te figuras, que los hombres salían corriendo a buscar los capotes de lana o cuero? No, nada de eso. Cada cual hacía un sacrificio: unos un cordero, otros un pollo. Inmediatamente las nubes se desviaban hacia otro lado, una vez que habían degustado un poco de sangre. 3 ¿Te ríes de esto? Escucha algo que te hará reír más. Si alguien no tenía cordero ni pollo, se hacía a sí mismo una herida que no le suponía ningún gasto; para que veas que las nubes no son ávidas y crueles, se pinchaba un dedo con un punzón afilado y hacía la ofrenda de esa sangre: la granizada se alejaba de su campito, no menos que de aquel donde había sido conjurada con víctimas mayores. 7, 1 Buscan la explicación a esto. Los unos, como conviene a los más sabios, dicen que no puede darse el caso de que nadie haga tratos con el granizo y se libere de las tempestades con regalitos, aunque los obsequios tengan ascendencia incluso sobre los dioses. Los otros dicen que sospechan que en la sangre misma existe cierta energía capaz de desviar y hacer retroceder una nube. 2 ¿Pero cómo en cantidad tan escasa de sangre puede existir energía capaz de abrirse paso hasta las alturas y hacerse sentir por las nubes? Cuánto más fácil sería decir: es mentira y leyenda. Ahora bien, los habitantes de Cleonas sometían a juicio a aquellos a quienes les había sido encomendado el

6 IG XIV 2481, epígrafe al que nos referimos luego con más detenimiento.

7 Traducción de CODÓÑER, C. (Séneca, *Cuestiones naturales*, II, Madrid, 1979).

cuidado de prever la tormenta, en la creencia de que por su falta de interés habían sido azotados los viñedos o se habían abatido las espigas».

La misma información, en sus aspectos esenciales, figura en Clemente de Alejandría (*Strom.*, VI 31, 1-3): «afirman algunos que las plagas, así como el granizo; las tormentas y otros fenómenos análogos derivan no sólo del desorden de la materia, sino que se originan por cierta agitación de los espíritus y de los ángeles malvados. 2 Por ejemplo, dicen que en Cleonas los magos, vigilando las evoluciones celestes de las nubes a punto de arrojar granizo, desvían la inminencia de esta cólera mediante conjuros y sacrificios. 3 Y no importa que sean sorprendidos sin tener a mano ningún animal, pues con hacer sangrar su propio dedo cumplen ya el sacrificio». Y gracias a Plutarco (*Mor.* 700 E-F) sabemos, por último, que estos χαλαζοφύλακες (*chalazophylaces*) o vigilantes del granizo comisionados por los habitantes de Cleonas, en el Peloponeso, para impedir que aquel fenómeno arruinase los campos, recurrían a la sangre de un topo o a la sangre menstrual que obtenían de los trapos (compresas) utilizados por las mujeres durante el período. La aplicación mágica del flujo catamenial como principio repelente de las perturbaciones atmosféricas fue también conocida entre los romanos, puesto que Plinio (*Nat. Hist.* XXVIII 77) recoge la noticia de que el granizo y las tormentas eran apartadas por una mujer que se desnuda, durante la regla, de cara a los propios rayos, y que este medio era eficaz para desviar la cólera del cielo y las tempestades en el mar<sup>8</sup>. Paladio (*Op. agric.* I 35, 1) alude a otro remedio que defiende del granizo consistente en agitar de forma amenazadora contra las nubes hachas ensangrentadas (es decir, con las que se había sacrificado un animal).

En el mismo territorio de la Argólida, al que pertenecía Cleonas, se hallaba también la ciudad de Metana, en la península homónima. En esta última se practicaban todavía ceremonias «apotropeas» tanto para defenderse del viento del suroeste<sup>9</sup> —que secaba los brotes de las vides— como del granizo, las cuales fueron descritas por Pausanias (II 34, 2-3) y convienen perfectamente a nuestra exposición: «Mientras cae todavía el viento, dos personas parten en dos a un gallo que tenga las alas absolutamente blancas; salen corriendo por el contorno de las viñas en direcciones opuestas y lleva cada uno consigo la mitad del gallo; cuando han regresado al punto de partida, la entierran allí. Éste es el procedimiento que han ideado para combatir el viento... Y yo vi incluso ahora a unos hombres alejando el granizo mediante sacrificios y

---

8 Entre muchos pueblos y culturas los menstros fueron considerados tanto un misterioso prodigio como un seguro agente de encantamiento. En algunas sociedades esta sangre tiene además carácter de purificación periódica y de elemento fecundador con poderes curativos y mágicos. Sobre la fuerza y virtudes que los antiguos le atribuyeron puede verse SOLINO, I, 54-58 (*Colección de hechos memorables*), con mis comentarios (Madrid, 1998). Se usaba también, en efecto, contra los fenómenos atmosféricos marinos, y según los navegantes poseía condiciones tutelares frente al fuego de Santelmo; cf., en general WEINREICH, O.: «Zum Zauber der Menstrualblutes», *ARW* 26 (1928), 150 s.; SCHIERLING, M.J.: «Contaminant or Prophylactic? A Survey of Ancient Greek Opinion on Menstruation», *CB* 57 (1981), 77 s.; DEAN-JONES, L.: «Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle», *TAPhA* 119 (1989), 177-192.

Estaba también muy extendida entre griegos y romanos la superstición de que si una mujer, durante el período, daba la vuelta a un campo (o a un árbol) con los pies desnudos, el cabello al aire y el vestido arremangado y desceñido, impedía las plagas de orugas, de gusanos y de escarabajos; algunas fuentes precisan que debía dar tres vueltas, y que el remedio era más eficaz si se trataba de la primera regla (PLINIO, *Nat. Hist.* XVII 266; XXVIII 78; COLUMELA, X 357-362; XI 3, 64; PALADIO, *Op. agric.*, I 35, 3; CLAUDIO ELIANO, *De nat. anim.*, VI 36; GEOPÓNICAS, XII 8, 5-6).

9 Existían en Grecia encantamientos sólo para los vientos, y familias de magos especialistas en ello; *vid. infra*, nota 45.

conjuros». No resulta difícil imaginar que las víctimas de tales sacrificios serían algún miembro de la cabaña ovina o un ave de corral, como en Cleonas, y es posible que la ofrenda se satisficiera con cualquier sustituto a mano (topo, sangre propia, restos menstruales). De todo lo anterior, retengamos por ahora las historias sobre el derramamiento/presentación de sangre como sustancia eficiente del acto del conjuro (porque más adelante volveremos sobre el particular, rastreando su perseverancia hasta el texto visigodo), y sobre la vuelta dada alrededor del campo, viejo rito para demarcar las áreas que deben estar inmunes, del cual aún veremos varios ejemplos<sup>10</sup>.

De otros sistemas adoptados al asomar la tormenta dieron noticia Paladio y las Geopónicas y se hallan confirmados, directa o indirectamente, por otras fuentes. Existía la creencia de que se evitaba la piedra paseando alrededor de la finca una piel de cocodrilo, o de hiena o de foca y dejándola colgada en la entrada de la casa o del patio cuando parecía que el riesgo era inminente; se confiaba asimismo en la eficacia de la piel de foca arrojada en mitad del viñado, encima de una sola cepa, para amparar la totalidad del campo<sup>11</sup>. Una segunda forma de protección para lograr que las nubes pasasen de largo consistía en recorrer el viñado llevando en la mano derecha una tortuga palustre con la panza hacia arriba y, al llegar al punto de salida, depositarla en el suelo en la misma posición, rellenando con tierra la convexidad del caparazón para que no pueda darse la vuelta y que permanezca boca arriba<sup>12</sup>. Había gente que recurría a un espejo: colocándolo frente al cielo, debía reflejar la imagen de la nube, pues pensaban que de este modo la inclemencia del granizo se alejaba<sup>13</sup>. Las Geopónicas (I, 14) reseñan además que, cuando se cierne el peligro, cabe desviarlos si, mirando hacia las nubes, golpeamos la piedra

10 Rito que ha perdurado de forma traslaticia: entre los eslavos del sur, cuando amenaza una tormenta de granizo se sacan delante de la casa la mesa de comer y el trípode (alegoría de la cosecha y del hogar), se dan vueltas alrededor y se colocan encima una cuchara, pan y sal, mientras que una de las mujeres pronuncia un conjuro; *vid. EITREM, S.: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Cristiania, 1915, 322.

11 PALADIO: *Op. agric.* I 34, 14-15; GEOPÓNICAS, I 14; sobre los remedios contra el granizo contemplados en este capítulo de las Geopónicas véase FEHRLÉ, E.: *Studien zu den griechischen Geoponikern* (Stoicheia, Heft III), Leipzig-Berlin, 1920, 7-26. Sobre el uso de la piel de foca en otra modalidad de filacteria antigranizo, así como el del cuero —seguramente de animal sacrificado—, *vid. infra*, texto de Filóstrato, y nota 20. Las pieles de foca y de hiena también se creía que mantenían los rayos lejos de las embarcaciones, por lo que los marineros las colocaban en la punta de los mástiles (PLUTARCO: *Mor.* 664 C; 684 C; *cf. PLINIO: Nat. Hist.* II 146). En el caso de la foca, los antiguos justificaban esa propiedad recurriendo no sólo a la idea de la fuerza oculta, es decir, a la capacidad interna de rechazo u oposición (δύναμις ἀντιπαθής) que aquella piel poseía, sino en particular a la creencia de que este animal era portador de un mal de ojo superior a cualquier otro, convirtiéndose así en un efficacísimo amuleto: *vid. DETIENNE, M.-VERNANT, J.P.: Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Madrid, 1988, 237 s. El concepto de fuerza oculta es una de las razones que maneja Séneca, en el texto citado, para explicar por qué la sangre puede desviar y hacer retroceder una nube (la energía interior); sobre dicha teoría, Th. WEIDLICH, *Die Sympathie in der antiken Literatur*, Stuttgart, 1894.

12 PALADIO: *Op. agric.*, I 34, 14; GEOPÓNICAS, I 14.

13 PALADIO: *Op. agric.*, I 34, 15; GEOPÓNICAS, I 14. La nube huía, según Paladio, porque estaba irritada al contemplar su reflejo o porque cedía el campo a la nueva imagen, tomándola por un doble; esta segunda explicación está mejor orientada, pues los espejos funcionan en la magia como objeto fascinante que tiende una trampa a quien lo contempla, pues ve en él aquello que desea: *vid.*, MESLIN, M.: «Significations rituelles et symboliques du miroir», en *Perennitas, Studi in onore di Angelo Brelich* (ed. por G. Piccaluga), Roma, 1980, 332-338. Además, la presencia del espejo también podía obedecer a la fuerza atribuida a los objetos metálicos (siguiente nota).

llamada «calacita» con un objeto de hierro<sup>14</sup>. Luego tendremos que insistir, recordando estos ejemplos, en el rito de circunvalación de las parcelas por una o dos personas: ya vimos que era propio de Metana, y su importancia radica en el alzamiento de un cerco protector.

Ahora bien, las soluciones antes reseñadas presentaban un grave inconveniente, y es que el ceremonial no siempre podía efectuarse en pleno campo anticipándose al ímpetu de la tempestad. De ahí que fuera aconsejable desarrollar una alternativa estable y permanente, que quedase adscrita al propio terreno y que permitiese despreocuparse de las azarosas circunstancias cuando el cielo pretendiese remitir su ruinosa carga, es decir, contar con un amuleto que, después de haber sido «consagrado»<sup>15</sup>, mantuviese una vigilancia constante a la hora de proteger los bienes y la persona de quien lo domina. Es probable que esta solución fuese concebida con posterioridad a la vigencia de los distintos conjuros practicados in situ durante cada alarma. Lo cierto es que una relación de tales remedios perpetuos para apartar el granizo se encuentra en otro pasaje de Paladio (*Op. agric.* I 35, 1-2), aunque trata tan sólo de aquellas filacterias que no incluyen fórmulas: se concedían virtudes «profilácticas» al hecho de cubrir con un paño rojo una piedra

---

14 Sin embargo, a la χαλαζία o χαλαζίτης («piedra de granizo») no se le atribuían propiedades repelentes del pedrisco, y se denominaba así por su analogía o parecido con los granos de hielo (LAPIDARIO ÓRFICO, 758-761; DECLARACIONES LAPIDARIAS DE ORFEO, 25; PLINIO, *Nat. Hist.* XXXVII 189; SOLINO, 37, 17; ISIDORO, *Orig.* XVI 13, 4). Distinta es la intervención del objeto metálico, pues se halla bien certificada la antigua superstición de que el bronce y su sonido poseían virtudes «profilácticas»; por eso las campanillas de bronce no sólo eran empleadas en ceremonias religiosas como elemento de purificación, sino que cumplían sobre todo la función de amuletos para proteger a las personas, a los rebaños y a las cosechas de la cólera de las divinidades y de sus mensajeros, que se manifestaban en ciertos fenómenos de la naturaleza. Durante los eclipses, por ejemplo, se tocaban las campanas y las trompetas, se golpeaban los calderos y cualquier objeto de bronce (JUVENAL, VI 441-443; TÁCITO, *Ann.* I 28, 2; MARCIAL, XII 57, 16-17); se creía que las campanas puestas en las manos de las estatuillas de Priapo eran salvaguardia de huertos y jardines. Continuando esa práctica, la Iglesia cristiana permitió bendecir (bautizar) y tañer las campanas para poner en fuga a los demonios, calmar las tempestades y combatir el trueno, los rayos y el pedrisco, pero también para ahuyentar a las brujas y hechiceros; y así, desde la Antigüedad tardía hasta el presente siglo, la idea de apartar las tormentas mediante el fragor de los metales ha permanecido viva (véanse, al respecto, las interesantes observaciones sobre esta costumbre, tanto en Europa como entre pueblos de otros continentes, de FRAZER, J.G.: *El folklore en el Antiguo Testamento*, México, 1981, 558-586). En *La leyenda áurea* (cap. 70), al tratar de las Letanías (Mayor y Menor), resume así Jacobo de Vorágine las ideas cristianas medievales heredadas de antiguo: «En estas procesiones se observa el siguiente ritual: abre la marcha la insignia de la Cruz, se enarbolan estandartes, se implora el auxilio de los santos invocándolos nominalmente, se hacen sonar las campanas, y en algunos lugares se lleva una imagen de un dragón con una cola enorme. Se abre la marcha con la santa Cruz y se tocan las campanas durante la procesión para asustar a los demonios y obligarlos a huir... Los tiranos, cuando ven flamear en las tierras que han usurpado los estandartes del verdadero señor de ellas, y oyen los sonidos de las trompetas, se llenan de pavor y huyen. También los demonios, que suelen andar ocultos entre las brumas del aire, al ver las banderas de Cristo, que son las Cruces, y al oír los repiqueteos de las campanas sienten un miedo espantoso y escapan. Esta es la razón, al menos así comúnmente se cree, de que la Iglesia tenga la costumbre, desde muy antiguo, de hacer sonar las campanas cuando amenaza alguna tormenta, porque los demonios, que son quienes alteran el aire y producen las tempestades, en cuanto oyen esas trompetas de Jesucristo huyen despavoridos y abandonan la mala tarea que estaban haciendo» (trad. Fray José Manuel Macías).

15 Se decía que un objeto estaba τελούμενος o consecratus cuando había recibido poderes sobrenaturales. La condición de sagrado se adquiría bien por la intervención de una divinidad, bien por la de una persona mediante un solo acto, por ejemplo, una oración: EITREM, S.: «Die magischen Steine und ihre Weihe», *Symbolae Osloenses* 19 (1939), 56-87; FUGIER, H.: *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París, 1963, 95-99. Sobre la consagración de espejos para la magia, vid. DELATTE, A.: *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Lieja, 1932, 66 s.

de moler<sup>16</sup>; o a rodear toda el área del terreno con una planta, la nueza blanca<sup>17</sup>; o a crucificar una lechuza con las alas abiertas<sup>18</sup>, o a embadurnar con sebo de oso las herramientas destinadas a labores agrícolas. A este respecto, el escritor latino nos recuerda que algunas personas guardan grasa de oso majada con aceite y que con esta mezcla untan las podaderas, operación destinada a preservar los cultivos de los peligros del hielo, de la niebla y de cualquier animal; mas no deja de subrayar la importancia de que semejante antídoto sea administrado en secreto, para que ningún podador caiga en la cuenta: de lo contrario, pierde toda su virtud<sup>19</sup>. Un curioso recurso, de origen griego sin duda, fue descrito por Filóstrato (*Heroic.* II, 11 [p. 297]): «¿Hay algo peor que el granizo, que perjudica los vástagos y destroza las ramas?» «En tal caso», dijo Palamedes, «atemos una cinta de cuero alrededor de una cepa y así las restantes vides no sufrirán daños». De nuevo surge la confianza en las cualidades de la piel de cualquier animal, que en su aplicación prístina debía de poseer la condición de víctima o ser un animal ligado míticamente a una divinidad.

Si estos talismanes antigranizo se caracterizan por hallarse físicamente sujetos al lugar que deben proteger, existieron asimismo algunos que acompañaban siempre a la persona, en la creencia de que su fuerza interna evitaría que la calamidad afectase a la salud o a los bienes de su propietario. A ese número pertenecían las amatistas, que, después de consagradas, pasaban por desviar las plagas de langosta y el pedrisco (Plinio, *Nat. Hist.* XXXVII 124); el coral, que envuelto en un pedacito de piel de foca tenía fama de combatir el granizo, y la gema llamada

---

16 El color rojo estaría en relación con la idea de la sangre, actuando como elemento suasorio sustituto; sobre la intervención de la muela como sede del conjuro, *vid. infra*, filacterias sicilianas de Noto (5) y Palazzolo Acreide (6).

17 Es difícil averiguar cuál pueda ser la conexión establecida entre la nueza blanca o brionia y el granizo, sobre todo teniendo en cuenta que este remedio es también señalado por COLUMELA (X 346-347) como una invención del etrusco Tarcón para evitar los rayos. En mi opinión, tal vez tendría que ver con el hecho de que esta planta se relacionaba con las culebras o serpientes, de donde derivaba uno de sus nombres (ὄφεως σταφυλή, ὀφιοστάφυλον), transmitido por Las CIRÁNIDAS (I 1, 107 Kaimakis) y por DIOSCÓRIDES (IV 182); además, tanto las serpientes como la brionia eran signo de fertilidad, cualidad de la tierra que los conjuros pretendían salvar. ISIDORO (*Orig.* XVII 9, 90), por ejemplo, refiere la noticia de que el jugo de las bayas de la nueza era empleado para hacer volver la leche a las mamas secas. Sobre la relación entre las serpientes y el granizo nos ocupamos luego, a partir del texto de Aín Fourná (4), y al final del trabajo (así como en la nota 19). En cualquier caso, el uso de ciertas plantas para conjurar las tormentas cuenta con paralelos: en el Voigtland se cree que la árnica de montaña, recogida la víspera de San Juan y picada a trocitos sobre los campos, o colgada bajo el techo, protege la casa y las cosechas del rayo y del granizo; véase FRAZER, J.G.: *Le Rameau d'Or*, IV, París, 1984, 232 (trad. francesa de *The Golden Bough*). De las supersticiones existentes respecto a la recogida de la brionia (los lunes, antes de la salida del sol, bajo la influencia de Júpiter y Venus) y de los calificativos mágicos que se le atribuyen (reina de los dioses; divina; dueña de la tierra, del cielo y del agua; madre de las plantas) se ha ocupado DELATTE, A.: *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillite des simples et des plantes magiques*<sup>3</sup>, Lieja, 1961, 50-52; 60; 134.

18 Según COLUMELA, X 348-350, el origen de este talismán sería griego, puesto que la crucifixión de aves nocturnas para impedir las siniestras voces de sus congéneres y alejar las plagas había sido idea del adivino Melampo, hijo de Amitaón.

19 La grasa de oso, bruto que encarna el vigor salvaje de la tierra, continuó siendo utilizada después de la Antigüedad como materia repelente del granizo, frotándola sobre objetos u otros animales (serpientes); *cf.* FRAZER, J.G.: *Pausanias's Description of Greece*, III, Londres, 1898, 290. Sobre la serpiente en relación con el granizo, *vid. infra*, cruz de Aín Fourná (4).

*lychnis*, por dar brillo en la oscuridad, y que era probablemente el rubí o el granate (Lapidario Órfico, 271-272; Declaraciones lapidarias de Orfeo, 7)<sup>20</sup>.

Sin embargo, el grupo que más nos interesa no es el anterior, sino el formado por aquellos amuletos que, estando situados en un lugar fijo, son portadores de un encantamiento expresado mediante una o más fórmulas. Plinio (*Nat. Hist.* XVII 267; XXVIII 29) nos dejó constancia de que en su época era ésta una costumbre bastante generalizada para tratar de desviar el granizo, y aunque parece que conocía la letra de algunos de ellos, juzgó oportuno no registrarlos<sup>21</sup>. Por suerte han llegado hasta nuestros días varias piezas inscritas con diferentes conjuros, halladas en todo el ámbito del Mediterráneo antiguo, las cuales nos ayudarán a encajar la pizarra de Carrio en el marco de la tradición mágica y ritual construida por las poblaciones rurales griegas y romanas. Disponemos de los siguientes paralelos:

1. Inscripción griega sobre una lápida de piedra caliza encontrada en Sidi Kaddou (Bou Arada, Túnez)<sup>22</sup>. Es, sin ninguna duda, muy completa, pues contiene el texto de un encantamiento que pretende desviar no sólo el granizo, sino también la acción de los vientos, del tizón o negrilla y de las langostas<sup>23</sup>. Puede fecharse entre la segunda mitad del siglo II y el siglo III d.C. Dice así:

σσεξι Ορεοβαζαγρα, Ορεοβ[αζαγρα ?]  
Αβρασας, Μαχαρ, Σεμεσειλαμ, Στεναχ[α],  
Λορσαχθη, Κοριαυχη, Αδωναιε, κύρ[τοι]  
4 θεοί, κωλύσατε, ἀποστρέψατε ἀπὸ τοῦδε[ε]  
χωρίου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ γεννωμένων[ν]  
— ἐν ἀμπέλοις, ἐλαιῶσιν, σπορητοῖς τόπ[οις] —  
καρπῶν χάλαζαν, ἐρυσειβην, ὀργή[ν]

20 Del coral se decía que era capaz de proteger frente a los vientos, las olas, la inestabilidad del mar, los rayos, los sortilegios, los torbellinos violentos, los malos espíritus, los piratas, la inestabilidad del mar y los accidentes nocturnos: véase LAPIDARIO NAUTICO, 5; Las CIRÁNIDAS, IV 67, 2-7 (Kaimakis). Lo cierto es que constituía el amuleto náutico por excelencia, pues los navegantes creían que amparaba de todos los riesgos inherentes al mar, singularmente de las tempestades: *vid.* WACHSMUTH, D.: ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ. *Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Dissert. Berlín 1960, Berlín, 1967, 442. Sus virtudes provenían, cómo no, de la oculta fuerza interna de rechazo u oposición, propiedad que le valió a una clase de coral el nombre de ἀντιπαθές. No debe, por lo tanto, causar extrañeza que cuando el portador del coral fuera un hombre apegado a tierra firme, se diese por supuesto que ejercía la misma tutela: además, su color era rojo (sangre), y sus poderes estaban reforzados por la piel de foca (*supra*, nota 11). El color rojo (sangre) es propio asimismo de rubíes y granates.

21 Cf. BECKMANN, F.: *Zauberei und Recht in Roms Frühzeit. Ein Beitrag zur Geschichte und Interpretation des Zwölftafelrechtes*, Diss. Münster, Osnabrück, 1923, 15 s. No deben confundirse tales encantamientos, que pertenecían al grupo de las filacterias antigranizo, con la denominada *excantatio frugis*, operación consistente, según los antiguos, en hacer pasar la cosecha desde un campo hasta otro mediante la recitación de un hechizo. VIRGILIO registra este procedimiento en la Bucólica octava (v. 99): *atque satas alio uidi traducere messis*: *vid.* BECKMANN, *op. cit.*, pp. 5-16; TUPET, A.M.: «Rites magiques dans l'Antiquité romaine», *ANRW* II 16.3, Berlín-Nueva York, 1986, 2615-2617.

22 FERCHIOU, N.-GABILLON, A.: «Une inscription grecque magique de la région de Bou Arada (Tunisie), ou les quatre plaies de l'agriculture antique en Proconsulaire», en S. Lancel (ed.), *Actes du IIe Colloque International sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord* (Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, N.S., fasc. 19 B, 1985), París, 1985, 109-125.

23 Sobre la domesticación y conjuros de los vientos *vid. infra*, nota 45.



- 8 τυφώνων ἀνέμων, κακοποιῶν  
 ἀκρίδων ἑσμὸν, ἵνα μηδὲν τῶν ἀ-  
 μαιωτικῶν τῶνδε ᾗσεται τοῦ-  
 δε τοῦ χωρίου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ [κ]α[ρ]-  
 12 πῶν πάντων· ἀσινεῖς δὲ αὐτοῦ[ς] καὶ ἀ-  
 φθόρους πάντοτε συντηρήσατε,  
 ἕως ἂν οἶδε λίθοι γεγραμ-  
 μένοι τοῖς ἱεροῖς ὕμων ὀνόμα-  
 16 σιν ὑπὸ γῆ πέριξ κείμενοι  
 ὦσιν.

Traducción: «sssexi (*letras efesias*) Oreobazagra, Oreobazagra, Abrasax, Majar, Semesilam, Estenajta, Lorsajze, Coriauje, Adonai, dioses tutelares, apartad, desviad de este terreno y de los frutos que en él se producen —en las viñas, en los olivos, en los campos sembrados— el granizo, el tizón, la cólera de los vientos huracanados, el enjambre de maléficis langostas, para que ninguno de tales anticonceptivos afecte a este terreno ni al conjunto de los frutos que crecen en él. Conservadlos, en cambio, siempre intactos y sanos, durante todo el tiempo en que estas piedras, que contienen la inscripción de vuestros sagrados nombres, estén colocadas bajo tierra por todo el contorno». Más tarde volveremos sobre este ejemplo, pero conviene ya realzar varios detalles: la serie de nombres de potencias, que tanto corresponden a entes divinos como son simples palabras mágicas (Majar, Estenajta), por cuya sola mención actúa el conjuro; o el hecho de que estos nombres suman la cifra de nueve, así como la posible existencia de más copias de la lápida, que se distribuyen por algunos puntos de la propiedad delimitando como hitos el área protegida.

2. Dos tablillas de bronce casi idénticas halladas en el sur de Francia, una en Bouchet (Depart. de Drôme)<sup>24</sup>, la otra en Mondragon (Depart. de Vaucluse)<sup>25</sup>. En la primera se aprecia un agujero practicado hacia el centro, sin duda para sujetarla en el emplazamiento idóneo. Parece que ambas contienen el mismo exorcismo para evitar el granizo, el temporal de nieve y todas las plagas de un territorio, objetivo que el amuleto ha previsto lograr por efecto de una potencia divina, Oamuza, a la que Abrasax debe prestar colaboración y ayuda: ἀποστρέψον ἐκ τούτου τοῦ χωρίου πᾶσαν χάλαζαν καὶ πᾶσαν νιφάδαν καὶ ὅσα βλάπτει χωρ[ί]α. κελεύει θεὸς Ὡαμουθά, καὶ σὺ συνέργει, Ἀβρασάξ<sup>26</sup>. La primera línea de la tablilla se halla flanqueada por dos signos estelares, y en el asidero se han escrito varias letras efesias.

24 IG XIV 2481. La tablilla pasó al museo de Avignon; *vid.* LECLERCQ, H.: *DACL* I 2, cols. 3237 s., s.v. **Avignon** (*Épigraphie d'*); cols. 1840 s., s.v. **Amulettes**.

25 IG XIV 2494. Se conserva tan sólo un fragmento, que coincide con las fórmulas de la inscripción de Bouchet que a continuación citamos. La única diferencia con la anterior estriba en la incisión del cognombre de Julio, que apunta al propietario del campo y sitúa ambos documentos, al igual que los caracteres paleográficos, en época imperial avanzada.

26 La asociación νιφάξ ἢ χάλαζα tiene reminiscencias homéricas (*Ilíada*, XV 170).

3. Lápida marmórea mutilada de Filadelfia de Lidia, con el texto griego de un encantamiento para defenderse del granizo<sup>27</sup>. Pese a las numerosas lagunas, restituidas por Cumont, podemos reconocer que este talismán cristiano dirige su aversión contra un δαίμων anónimo responsable de los cielos agitados y en desorden, que rige las alturas cuando truena, relampaguea y llueve piedra; se presume que este espíritu posee «boca de fuego» (καμινόστομος). El innominado demonio es conjurado por los poderes de Sabaoth, del trono del Señor y de Ufridiel, pero también por la fuerza «del nombre del huevo de pájaro macho» y por la serie de los siete planetas, representados mediante las siete vocales del alfabeto. Un último detalle, que llama particularmente la atención, es que la filacteria establece los límites del área que debe quedar inmune de la furia de aquel *daimon* y que principian en la Novena Aldea (¿la novena milla alrededor de Filadelfia?), y esta solicitud se complementa con una nueva exhortación, esta vez a los arcángeles Rafael, Ragüel, Istraël y Agatoel, para que levanten con su sello un círculo o precinto hermético de seguridad (περισφραγίζεν), protector de Filadelfia y de su campiña hasta la frontera señalada<sup>28</sup>.

4. Otro documento de origen africano es la cruz de plomo de Aïn Fourn, la antigua *Furns Maius*, en Túnez<sup>29</sup>. Su barra vertical mide 34 cm., la transversal 35 cm.; fue hallada en una zanja, cerca del acueducto romano de la ciudad. La cruz ofrece dos inscripciones latinas muy similares, una por cada lado, y sólo hay entre ellas ligeras variantes. Cronológicamente, podría situarse entre los siglos V y VII d.C. El cotejo de ambos textos pone de manifiesto que se trata de un encantamiento contra el granizo (*scriptura ad grandinem*) verdaderamente original. Entre numerosos arcanos mágicos e invocaciones, la cruz reproduce una especie de diálogo mantenido entre una serpiente, *bipera* (= *uipera*) *serpis*, que sale de una fuente o de la propia tierra y que viene a representar a la guardiana del suelo, y un hombrecillo (*omunculo*) capaz de librarla de las malas aguas y del dañino pedrisco. El conjuro reafirma su coherencia desde el momento en que aquel extraño ser responde a la serpiente: *ego te libero de aquas malas et de grandine mala*.

27 GRÉGOIRE, H.: *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure*, Fasc. I, París, 1922, n° 341 ter (pp. 124 s.).

28 Surge aquí el motivo de la obediencia de los diablos ante el sello divino, que fue desarrollado en el llamado *Testamentum Salomonis* (Migne, P.G. CXXII, 1315-1358). El sello de Salomón (σφραγίς Σολομώνος) le había sido entregado al rey por el arcángel Miguel, era de electro y en él estaba representada la «pentalfa»; en virtud de su potencia, Salomón rinde a los demonios y les construye a edificar el templo. Entre los siglos IV y VI d.C., en la Iglesia del Gólgota todavía se mostraba a los peregrinos el supuesto sello de Salomón (*anulus, unde Salomo sigillavit demones*), que ligaba al diablo. El Testamento de Salomón es de inspiración judía, aunque fue remodelado por los cristianos; véase DELATTE, A.: *Anecdota Atheniensia*, I. *Textes grecs relatifs à l'histoire des religions*. Lieja-París, 1927, 117, l. 27; PREISENDANZ, K.: *RE Suppl.* VIII, cols. 670-676 y 685, s.v. *Salomo*. GÓMEZ MORENO: *Documentación goda...* (1966), 101, publica un talismán inédito del s. XII, del Museo Arqueológico Nacional (Madrid), con un conjuro contra el granizo, las nieblas y el hielo, que muestra viva la confianza en el poderío de Salomón: «*In isto circulo coligantur opere diabolico nubes cum grandine et nebula mala atque gelata cum ligacione diabolica cum qua religavit illo Salomon, alligo uos diabolos cum exercitu ligo uos Satan Lucifer Belial...alligo uos per Patrem et Filium et Spiritum Sanctum alligo*». Finalmente, el motivo del sello se transfirió sin más a la magia medieval, tal como se aprecia en un pasaje del *Jardín de flores curiosas* (Trat. 3º), de ANTONIO DE TORQUEMADA: «pues es cosa muy notoria que los nigrománticos y hechiceros apremian a los demonios, y los fuerzan a hacer y cumplir su voluntad; y así, muchos los tienen atados y ligados en anillos y en redomas y en otras cosas, sirviéndose de ellos en lo que quieren, y a estos tales demonios llaman comúnmente familiares» (p. 286 de la edic. de G. Allegra, Madrid, 1982).

29 AUDOLLENT, A.: «Double inscription prophylactique contre la grêle, sur une croix de plomb trouvée en Tunisie», *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 43, 2 (1939), 45-75.

La filacteria pide luego expresamente que el granizo se aleje de las cosechas, de las viñas, de las huertas, de los frutos, de las encinas y de los olivos, enumeración que define el catastro agrario de su dueño.

El interés de esta pieza todavía es más amplio y alcanza a muchos aspectos dignos de reseñar. La cruz tiene tres agujeros que fueron practicados después de la grabación del texto, lo que hace evidente que estuvo fijada en algún soporte. De sus fórmulas cabe destacar la que reza *ibi nata es bitis (=uitis) cum senquine (=sanguine) Christi*, en donde resurge el tema de la sangre, y la que recomienda, antes de destapar la energía del talismán, situarse en un punto, dar una vuelta sobre sí mismo y repetir tres veces los exorcismos: *ibi ista (=sta) et ingira modo ter memora*<sup>30</sup>. Al final de la titulada (por Audollent) parte I encontramos la invocación *in nomine Domini Patris et Filio et Ispirito Dei sento (=sancto) Chisto tuo* —apelación trinitaria que también está en la pizarra visigoda—, cuya simple lectura basta para dotar de flujo eficiente a las palabras del conjuro: *nomen sentu (=sanctum) quia (=ut) baleat (=ualeat) quod ego incento (=incanto)*. La parte I finaliza con la oración *agios, agios, agios, emen, emen, alleluia, alleluia* (3 + 2 + 2 = 7); la parte II modifica la fórmula, pero mantiene la cifra global (3 *agios* + 3 *emen* + 1 *alleluia* = 7). En aquélla se ha trazado hasta diez veces el signo de la «pentalfa», que encabeza y cierra el conjuro, mientras que en la parte II sólo hay cinco «pentalfas», aunque nuevamente una de ellas abre el texto y otra lo clausura.

5. Inscripción griega cristiana de Noto (Sicilia), grabada sobre una losa de piedra calcárea<sup>31</sup>. El conjuro, con algunas variantes, está escrito dos veces, una por cada cara (A y B); puede fecharse entre finales del siglo IV y finales del VI. Es una filacteria cristiana para la protección de un viñedo, y aunque no indica expresamente que persiga un objetivo concreto, resulta evidente que apunta en particular hacia el granizo desde el momento en que las palabras mágicas del encantamiento (cara A) se dirigen contra un espíritu perturbador al que se denomina θεός Μιχαλάζοκος (nombre compuesto de Μιχαήλ + χάλαζα), es decir, el «demonio Miguelgranicero»<sup>32</sup>. Tres cuestiones nos interesan de este amuleto. En primer lugar, la invocación de ayuda a Jesucristo, Miguel, Gabriel, Uriel, Rafael, Iao, Atas, Crefiel, Amega, Neff[.]el, Fato, Edanemuel y Ameseel; Cristo y una serie de ángeles son concebidos, así pues, en sincretismo con entidades paganas y con nombres misteriosos (Mamilafinael, Mucatailouejamdaeie), lo que ilustra bien la búsqueda de efectos de acumulación propia de estos amuletos. La losa fue colocada en un lugar del terreno, probablemente enterrada, desde el que deberá irradiar su protección a toda la propiedad, tal como se desprende del giro οὔπου κῆτε τοῦ φυλακτίριον τοῦτου (= ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο). Añadiremos, por último, que el redactor

30 Sobre el valor de la triplicación en los actos mágicos vid. WEINREICH, O.: *Triskaidekadische Studien* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 16, 1), Gießen, 1916, 121-123; MEHRLEIN, R.: *RLAC* IV, cols. 269-310 (espec. 291-294), s.v. *Drei*. Algunos interesantes ejemplos figuran en PETRONIO, *Sat.* 131, 5 (escupir tres veces; meterse unas piedrecitas tres veces por el escote) y PLINIO, *Nat. Hist.* XXVIII, 21 (repetir tres veces la fórmula); 33 (piedra o arma arrojada que ha matado en tres golpes a tres animales); 36 (conjurar tres veces, tocar tres veces); 44 (lavarse tres veces los ojos). En conexión con el rito está el número nueve: tres golpes a tres animales; nueve nudos en un hilo (PLINIO, *Nat. Hist.* XXVIII, 33; 48).

31 MANGANARO, G.: «Nuovi documenti magici della Sicilia orientale», *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei* 18 (1963), 57-74.

32 A su vez, en la cara B del talismán la entidad que puede dañar el viñedo consiste en una serie de nombres misteriosos (Misjouton/Linaton/Losjoio), y el conjuro pide que sea «expulsada dentro del cuerpo del cerdo».

del mismo llegó a imaginar que el demonio Miguelgranicero procedió a instalarse o era atraído εἰς τρεῖς ὄνους, es decir, hacia tres piedras de moler que debían hallarse expuestas por el viñedo y que tal vez actuaban de límite protector (de pararrayos) en el que se inmovilizaba a aquel espíritu, para que no pudiese penetrar en el área de la plantación. Y ya vimos antes que Paladio (*Op. agric.* I 35, 1) remitía al expediente de la muela, cubierta con un paño rojo, para evitar el pedrisco.

6. Epígrafe griego de Palazzolo Acreide (la antigua Acras), en Sicilia<sup>33</sup>. Es una placa de barro cocido, de 31 por 22 cm., inscrita en sus dos lados; el texto ocupa toda la cara A y una parte de la cara B. Podría datarse entre finales del s. IV y comienzos del VI d.C. Se trata de otro amuleto cristiano destinado a proteger los frutos de una viña. Hay algunas razones para incluirlo en esta serie, pese a que el conjuro no menciona las plagas que pretende combatir. El granizo era, en efecto, la principal ruina de las vides, por lo que cualquier filacteria que pregone la defensa global de ese cultivo se sobreentiende que está pensando, ante todo, en semejante fenómeno<sup>34</sup>; pero sucede también que en esta placa aparece el término ὀλίστριον (= ὀλίστήριον), que quizá podría entenderse en el sentido de muela<sup>35</sup>, y ya hemos visto en el caso anterior —otro amuleto siciliano— cómo estas piedras parecen cumplir una función especial para neutralizar al agente que causa el pedrisco. Por lo demás, el conjuro se abre con el nombre de Jesucristo y se cierra invocando a los arcángeles Gabriel y Miguel, que gozan de preeminencia en este contexto; y entre los varios caracteres representados, aquí se encuentran el crismón y la «pentalfa» (inicio de la cara B).

7. Tablilla latina de plomo hallada en una colina cerca de Trau (la antigua Tragurium, en Dalmacia); mide 12,5 por 9,5 cm. Está escrita por ambas caras; hay 16 líneas en la anterior y 9 en la posterior. Contiene un exorcismo cristiano contra el granizo (l. 13: *grandene nuoceres*)<sup>36</sup>. Cabe fecharla los siglos VI y VIII d. C. La imprecación se dirige contra el impuro diablo llamado Tartaruco, del que se dice que fue atado con cadenas por el arcángel Gabriel y de cuyas andanzas y fracasos se traza una breve historia, amonestándole para que, en nombre del Señor, procure no repetirlos<sup>37</sup>. La tablilla muestra dos agujeros en uno de los márgenes, seguramente porque fue fijada mediante clavos.

33 PUGLIESE CARRATELLI, G.: «Epigrafi magiche cristiane della Sicilia orientale», *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei* 8 (1953), 184-189; BURZACHECHI, M.: «Nuove iscrizioni greche cristiane di Comiso», *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei* 14 (1959), 408 s.

34 Conocemos otro amuleto cristiano de Sicilia, hallado en Comiso, destinado a la protección absoluta de un viñedo y que, por lo tanto, comprende asimismo al granizo. De él nos interesa la invocación hecha, como poderes eficientes, a Jesucristo, a una serie de ángeles (Abimel, Lasfén, Amiel, Eloel?, Crefiel, Erael), a entidades divinas judías y mágicas, algunas de las cuales pueden ser concebidas como ángeles (Adonael, Eaol, Eloem ?, Fajzobar, Abra[s]a), e incluso a Adsaer, nombre mediante el cual se requiere al planeta Zeus; el documento también puede fecharse entre finales del s. IV y comienzos del VI d.C.: vid. PUGLIESE CARRATELLI: *loc. cit.*, pp. 181 s.; BURZACHECHI: *loc. cit.*, pp. 405-407; MANGANARO: *loc. cit.*, pp. 60; 63 s.

35 Vid. MANGANARO: *loc. cit.*, p. 64 y n. 38.

36 Editada en CIL III p. 961, pero sigo las transcripciones de Barada después de una cuidadosa limpieza del plomo: BARADA, M.: «Tabella plumbea traguriensis», *Vjesnik Hrvatskoga Arheološkoga Društva* 16 (1935), 11-18, con resumen en alemán.

37 Tartaruco es uno de los ángeles caídos, al que sometió Gabriel. Su nombre se emplea también como sinónimo de Satán; vid. J. MICHL, *RLAC* V, col. 236, s.v. Engel V (Katalog der Engelnamen),

8. El último documento epigráfico que conviene a nuestro estudio es un amuleto compuesto (inscripción + estatua divina) que no tuvo por objeto conjurar el granizo, sino tan sólo las plagas de langosta. A efectos comparativos, sin embargo, tendremos ocasión de verificar la utilidad de sus contenidos. Es una basa de mármol blanco, con inscripción latina por una de sus cuatro caras, sobre la cual se alzaba la estatua de Mercurio, que no hemos conservado; proviene del desfiladero llamado las Puertas de Cilicia (Gülek Boğazı) aunque debió de llegar aquí por haberse desprendido de lo alto de la colina de Kale<sup>38</sup>. Éste es el texto de la inscripción:

- Mercuri sceptripotens, Argifonta, deorum angele,  
 abige lucustarum nubis de his locis sacrosancta  
 virga tua, tuum enim simulacrum hoc in loco stat  
 4 ponendum ad proventum frugum et ad salutar[e]  
 remedium locorum et nationum harum;  
 sis propitius et placatus hominibus cun-  
 ctis et des proventus frugum omnium rerum.

Traducción: «Mercurio, poderoso por tu cetro, matador de Argos, mensajero de los dioses, aleja de estas tierras las nubes de langostas con tu sagrada varita, pues tu estatua se encuentra situada en este punto para procurar abundancia de cosechas y como remedio provechoso para estos lugares y estos pueblos; mira propicio y benévolo a todos los hombres y concédeles el mayor número de frutos de toda clase». El editor no proporciona ninguna datación, aunque el epígrafe debe ser posterior al s. II d. C. El detalle más digno de subrayar es cómo la tradición griega generó en torno a la figura de Hermes una nomenclatura específica cuya influencia aflora en el epíteto *sceptripotens* y en los atributos *angelus* y *Argifontes* del Mercurio romano: los dos primeros vocablos tienden un puente a la absorción sincrética por parte de los cristianos y pueden resurgir inopinadamente en las filacterias más tardías, como patentiza el texto de Carrio.

9. A esta serie debemos agregarle el texto de un conjuro cristiano bizantino publicado por A. Almazov<sup>39</sup>, que parece sacado de un formulario y contiene puntos de comparación no exentos de interés. Es este: Ἐξορκισμὸς τοῦ χαλαζίου· Μάβρον νέφος ἐσηκώθη ἐκ Βηθλεεμ ἀστραπόβροντον χάλαζαν γέμον καὶ ὑπὴντησεν αὐτῷ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου λέγων· Ποῦ ὑπάγεις, μάβρον νέφος ἀστραπόβροντον χάλαζαν γέμον; Λέγει αὐτῷ· Ἐγὼ ὑπάγω εἰς τὰ μέρη τοῦ (δεῖνος) τόπου ἀμπελῶνος ξηράναι κήπους, φθεῖραι δένδρα καὶ γεννήματα, καὶ ὁπωρόφυτα καταλῦσαι καὶ πᾶν κακὸν ποιῆσαι. Λέγει αὐτῷ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου· Ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, τοῦ ποιήσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς. Ὁρκίζω σε εἰς τὰ τέσσαρα κίονια τὰ βαστάζοντα τὸν ἀσάλευτον θρόνον τοῦ Θεοῦ καὶ εἰς τὸν πύρινον ποταμὸν, μὴ ἀπέλθης εἰς τὰ μέρη τοῦ τόπου (τοῦ δεῖνος) ἀλλὰ ἄπελθε εἰς τὰ ἄγρια ὄρη ἔνθα ἀλέκτωρ οὐ κράζει, σημαντήρι οὐ φωνεῖ, οὐκ ἀκούεται, εἰς δόξαν τοῦ ἐπουρανίου καὶ μεγάλου Θεοῦ. Ἀμήν.

38 VARINLIÖLU, G.: «Une inscription de Mercure aux Portes de Cilicie», *Epigraphica Anatolica* 11 (1988), 59-64.

39 En *Istoriko-filologicheskoe Obshchestvo: Letopis* 6 (1898), 334 (*non vidí*); fue reproducido en GRÉGOIRE: *op. cit.*, pp. 124 s.

«Exorcismo del granizo: Nube negra se levantó de Belén llena de granizo con rayos y truenos, y fue a su encuentro arcángel del ejército de Dios, diciendo: ¿a dónde vas, Nube negra llena de granizo con rayos y truenos? Le responde: me voy hacia los pedazos de (tal) lugar plantado de viña a secar los huertos, arruinar los árboles y los brotes, y a estropear los frutos y a causar toda suerte de daños. Dícele arcángel del ejército de Dios: te conjuro por el dios invisible, el creador del cielo y de la tierra y del mar y de todo cuanto hay en estos lugares. Te conjuro ante las cuatro columnas que sostienen el trono inmóvil de Dios y ante el río ígneo, no intentes marcharte hacia los pedazos del lugar (tal), vete en cambio hacia los montes salvajes en donde gallo no grita, pastor no habla, no se oye, para la gloria de Dios celeste y grande. Amén». Este encantamiento parece sacado de un formulario y pertenece al tipo de los llamados «Begegnungssegen» («exorcismos de encuentro»)<sup>40</sup>.

Todos estos paralelos bastan para manifestar cómo los amuletos antigranizo, con todas sus peculiaridades, se amoldan perfectamente a los cauces y técnicas de la familia de los hechizos, bien conocidas a través de los papiros, de los epígrafes y de las gemas mágicas. La magia no se distingue de la religión por la naturaleza de sus procedimientos ni por el carácter milagroso de sus efectos, si no por lo que presenta de incompatible con el sistema de ideas religiosas heredado y con las imágenes de la tradición, es decir, por forzar los poderes sobrenaturales, en lugar de ofrecerles adoración y reverencia, tratando de conseguir lo que se desea y de evitar lo que se teme<sup>41</sup>. Sin embargo, no debe olvidarse que a menudo la magia puede ser antes ciencia que religión, porque partiendo de un empirismo casi institutivo el pensamiento mágico trata de ordenar el mundo de forma relativamente inteligible. Las recetas de los encantamientos son tanto más poderosas cuanto más primitivas y de más lejos vienen. Fácilmente se aprecia que las fórmulas e invocaciones antiguas aparecen, en las diferentes versiones, alargadas o acortadas, e incluso combinadas con otras que proceden de fuentes similares (conjuros de distinta clase, ensalmos, sortilegios, maleficios). Es muy difícil, cuando no imposible, reconstruir los originales de cada género de hechizamiento, porque suelen estar desfigurados por una tradición larga e irregular, que prescinde de la norma de mantenerse fiel a sus modelos y recurre a la improvisación; de ahí resulta que, junto a un núcleo más o menos puro e inteligible de expresiones y objetivos, la mayoría de las fórmulas vienen sugeridas mediante simples alusiones, mientras que algunas otras se desenvuelven de forma incontrolada.

La redacción de los varios elementos formularios que se suman o contraponen dentro del conjuro se halla asimismo presidida por criterios singulares. Cabe asociar tanto citas profanas como oraciones o pasajes sagrados; y de los términos empleados basta con que uno sólo posea

---

40 Compárese con el conjuro contra la jaqueca publicado y comentado por A.A. BARB («La supervivencia de las artes mágicas», en A. Momigliano y otros, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989 [Oxford, 1963], 139), escrito en griego sobre una hoja de plata hallada en una tumba romana del s. III: Antaura —un demonio femenino— sale del mar llorando y gritando. Artemis de Éfeso —diosa de la magia— la encuentra, le pregunta a dónde va y la exorciza. Los paralelos cristianos del amuleto contra el demonio de la jaqueca reemplazan a Artemis por nuestro Señor Jesucristo o por el arcángel Gabriel. Los exorcismos cristianos de encuentro se perpetuaron en todas las lenguas y países de Europa y de Asia Menor, fieles siempre a la estructura primitiva: Cristo, la Virgen o cualquier ángel o santo se encuentran vagabundeando al demonio de una enfermedad y le ordenan que deje de causar el daño.

41 Respecto a la distinción entre religión y magia, son interesantes las observaciones formuladas por BARB, *loc. cit.*, pp. 117-119; VERSNEL, H. S.: «Some Reflections on the Relationship Magic-Religion», *Numen* 38 (1991), 177-197.



relación con la circunstancia que justifica la operación mágica; la página se refuerza, a veces, con la inclusión de salmos, de jaculatorias o de cualquier fragmento textual de carácter religioso. La evolución de esta rutina desemboca en un condicionamiento emotivo personal, de forma que la atención se centra en los motivos figurados y en los simples signos escritos y pronunciables, sin intentar comprender la cosa significada, hasta el punto de que la palabra desplaza al sentido. Poco a poco, el valor de los conjuros deja de residir en su estructura original, y finalmente todos los amuletos traspasan su poder desde el significado literal de sus frases a las formas de los signos o a las cualidades de los sonidos de que se compone. El encantamiento oral o escrito pasará, en definitiva, de lo inteligible a lo ininteligible y el proceso se consuma cuando esta clase de documentos acaba transformándose en un instrumento mágico cuya virtud emana de su propia recitación o de su existencia material, no del encadenamiento de secuencias capaces de informar<sup>42</sup>.

Los datos hasta ahora analizados han de facilitarnos la comprensión de la pizarra de Carrio, que es tal vez el más rico y amplio de todos los documentos de su categoría tanto por la acumulación de fórmulas como por la forma en que las distribuye (insertando las «enunciativas/inteligibles» entre las «mágicas/carentes de sentido», aunque también estas últimas puedan traducirse). No hay ningún inconveniente en titular este texto visigodo como un talismán contra el granizo, pues salta a la vista que no menciona, fuera del pedrisco (*grando*), ninguna otra perturbación atmosférica ni plaga animal que pretenda domeñar. El conjuro dedica un apartado, como en algunos de los ejemplos antes reseñados, a enumerar los bienes rurales que la filacteria se encarga de proteger: los árboles, los segadores (metonimia de mieses), las viñas o parras, los frutos en general. Pero es probable que esta relación constituyese ya una mera fórmula anquilosada escrita para cubrir todas las contingencias, con independencia de los verdaderos cultivos que el suelo admitiese. En la línea 10 se identifica al diablo (*adiuro te Satan*) como el ente maléfico responsable del daño que el amuleto debe desviar. El señalamiento por su nombre del agente inductor de la desgracia es una costumbre frecuente en estas filacterias: era un *δοῦμιον* anónimo, que despedía fuego por la boca, en la lápida de Filadelfia (3); el espíritu llamado *Μιχαλάζοκος* en la inscripción de Noto (cara A), o la misteriosa advocación *Misjouton/Linaton/Losjoio* de la cara B de este mismo epígrafe (5); el diablo *Tartaruko* en la tablilla de plomo de Trau (7); «Nube negra», a la que se atribuyen cualidades propias de persona, en el exorcismo cristiano bizantino (9). ¿Cómo opera este mecanismo? De modo muy sencillo: estamos ante el viejo principio del conocimiento y apropiación del nombre<sup>43</sup>. Un mago o un conjuro dominan y tuercen la voluntad del *daemon* porque se encuentran en posesión de su nombre; la inclusión ritual del mismo en la liturgia del acto constituye precisamente uno de los

---

42 En este proceso influyó sin duda la gran popularidad de las gemas y de otros objetos que poseían virtud «apotropéica» en sí mismos y traspasaron ese valor puramente material de amuleto a los pasajes escritos, de carácter mágico, que en los mismos solían grabarse; sobre los numerosos ejemplos de gemas con letreros «profilácticos» ininteligibles, cf., BONNER, C.: *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950; DELATTE, A. y DERCHAIN, Ph.: *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, París, 1964. Sobre el valor de la palabra, en general, dentro de la recitación mágica, véase BAEUMER, A.: «Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, Naturalis historia 28, 4-29)», *Hermes* 112 (1984), 84-99; ADDABBO, A.A.: «Carmen magico e carmen religioso», *CCC* 12 (1991), 11-27.

43 El nombre de una persona es la persona misma: *vid.*, KROLL, W.: «Namenaberglauben bei Griechen und Römern», *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 16 (1914), 179-196.

pasos característicos dentro de la ceremonia mágica, porque al desvelarlo, oralmente o por escrito, el hechizo/talismán controla los poderes del portador del mal y los hace inofensivos.

Ahora bien, si la identificación por escrito del ente inductor del daño suele acompañar a esta clase de conjuros, es porque desde muy antiguo existía una forma de pensamiento que avalaba la medida. En virtud de las primitivas creencias religiosas, las tempestades y sus secuelas pertenecían al ámbito de los dioses celestiales que controlaban los fenómenos atmosféricos. Zeus, Júpiter y Yahvé ofrecen rasgos típicos de los dioses del tiempo de las antiguas culturas del Próximo Oriente y de Asia Menor, dioses que distribuían a los humanos tanto los beneficios como las desgracias. Es natural que las gentes de la Antigüedad establecieran una relación causal entre las fuerzas de la naturaleza y las acciones humanas, de modo que las tormentas, las lluvias, el viento y el granizo (junto con otras calamidades) podían tomarse como signo inequívoco de la cólera celestial, que empleaba ese azote para castigar la insolencia y las ofensas del hombre, y esta misma correlación fue confirmada después por el cristianismo, que contaba con numerosos ejemplos en la tradición judía. La divinidad llegaba incluso a destruir a sus enemigos valiéndose de lluvias especiales (piedras, hielo, huracanes, inundaciones). Sin embargo, a partir de la época helenística, caracterizada por una notable difusión de la idea de los espíritus, el vulgo comenzó a atribuir las catástrofes naturales no a los dioses —ni los cristianos, más tarde, a Dios—, sino a la cólera de los *daemones* o de los ángeles caídos<sup>44</sup>.

De forma simultánea, todas aquellas culturas forjaron imágenes de seres especiales que, por sus conocimientos mágico-religiosos, podían influir sobre las fuerzas divinas que generaban esa clase de fenómenos. Estas figuras, a quienes en primera instancia se les concedía la facultad de desviar tempestades (incluido el viento y el granizo), fueron consideradas poco a poco como agentes también cualificados para desencadenar esa misma perturbación. A dicho grupo pertenecieron Zaratrasta y algunos otros magos persas, Moisés y Abraham, los *Telchinoi* de la cultura griega —capaces de esterilizar los animales, de secar las plantas y arruinar las cosechas—, la hechicera Medea, Orfeo, así como ciertos filósofos (Pitágoras, Empédocles)<sup>45</sup>. Esta idea tan común podemos hallarla, por ejemplo, en uno de los textos del Corpus Hipocrático (*De morb. sacr.* 1, 29), en donde se sospecha que las maniobras de los magos, purificadores, adivinos ambulantes y charlatanes influyen en las tormentas y el mal tiempo, en la lluvia y en la sequía. Valga otra muestra, tomada del judío Artapano, contemporáneo de Ptolomeo IV Filopator, cuando relataba los prodigios de esta especie obrados por Moisés con su bastón a fin de que

---

44 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* VI 3, 31. Un ejemplo típico figura en la conocida narración apócrifa sobre la Muerte de Pilatos: después de haber arrojado su cadáver a las profundidades del Tíber, «ciertos espíritus malignos y asquerosos, alegrándose todos ellos con aquel cuerpo maligno y asqueroso, se movían por las aguas y producían espantosamente rayos y tempestades, truenos y granizo».

45 Sobre las semejanzas entre los *Telchinoi* y las focas, a las que se atribuía poder para prevenir el trueno, los rayos, el granizo y las tempestades (*supra*, nota 11), véase DETIENNE, M.-VERNANT, J.P.: *op. cit.*, 240 s. En relación a Medea, es muy interesante la noticia de PAUSANIAS (II 12, 1) acerca del llamado Altar de los Vientos, que se alzaba en Titane; una noche al año, el sacerdote sacrificaba a los vientos y cumplía otros ritos secretos en cuatro hoyos, para rendir la fuerza desatada de los vientos, mientras entonaba los hechizos de Medea. Se decía de Empédocles que había logrado acabar con los vientos que traían enfermedades a Agrigento y que por ello recibió el nombre de «Colysanemon» (el que hace cesar el viento); existía en Corinto un γένος, llamados los Ἀνεμοκότται, que se ocupaban de calmar los vientos: *vid.*, sobre estos dos últimos casos PANESSA, G.: *Fonti greche e latine per la storia dell'ambiente e del clima nel mondo greco*, Pisa, 1991, 524-527; 534-540; NENCI, G.: «Il sacrificio tarentino dell'asino ai venti (Hesych., s.v. ἀνεμώταξ)». *ASNP* 25 (1995), 1345-1358.

el faraón permitiese a su pueblo salir de Egipto: «golpeando la tierra con su vara, hizo salir ranas, y además langostas y mosquitos... Como el rey permanecía insensible, Moisés produjo por la noche granizo y terremotos, de modo que quienes huían del seísmo perecían a causa del granizo, y los que escapaban del granizo morían a consecuencia del seísmo. Entonces se hundieron las casas y la mayor parte de los templos»<sup>46</sup>. Lo curioso de esta transferencia es que también los ángeles y arcángeles, que son invocados —de inmediato lo examinaremos— como los mejores paladines para alejar las tempestades, aparecerán retratados en ciertos textos mágicos como el espíritu causante de la perturbación: así, Farmacael es ὁ ἄγγελος τῆς βροντῆς καὶ χαλάζης, del trueno y del granizo, y del arcángel Miguel se dice que transporta consigo el pedrisco (ὁ Μιχαὴλ ἀρχιστράτηγος ὁ τὸ χάλαζιν βαστάζων)<sup>47</sup>.

A partir de la doctrina y de las prácticas de los gnósticos, los papiros y demás textos mágicos revelan un incremento del número de los misteriosos *daímones*, con sus extraños nombres, criaturas que ejercían arbitrariamente su inquina respecto al hombre. También entre los cristianos se impuso la idea de que ni Dios ni su corte podían ser responsables de todas las desgracias del mundo, sino que eran otras voluntades —el diablo y sus secuaces, los espíritus impuros— los que provocaban daños tales como las tempestades, y este juicio se reafirma en la leyenda judeocristiana, que posee paralelos en la mitología griega, según la cual la magia, la metalurgia, la astrología, la alquimia y todas las ciencias místicas serían obra de seres intermedios entre Dios y los hombres, salidos de la divinidad pero indisciplinados y malditos, cuya execración pesa sobre las artes que enseñaron. El protagonismo de Satán en el conjuro visigótico asturiano responde a la más pura ortodoxia, porque como cabeza de la legión infernal es el espíritu con mayor competencia y autoridad entre los *inmissores tempestatum*, es decir, la fuente principal que debe anularse, por cuanto sin ella nada pueden los restantes malhechores.

Con independencia de la mención o no de la potencia causante del granizo, el segundo elemento básico en estos conjuros es la invocación a la persona divina encargada de impedir que el daño se consume. Efectivamente, partiendo de la doctrina recién examinada que atribuía la producción del fenómeno a la voluntad de un espíritu consciente, el δαίμων, teoría que descansaba en la demonología de los platónicos, los autores de los encantamientos contraponen a esa fuerza el freno de una entidad superior. Esto conduce a que la aparición de otros espíritus —pero de ámbito defensivo— en los textos mágicos sea constante, de modo que en los amuletos grecolatinos se recurre tanto a semidioses (del cielo, de la tierra, del mundo subterráneo) como a *daemones* de renombre general (eones, arcontes de los gnósticos, estrellas y planetas, etc.) o de carácter local, e incluso a objetos sacros de afinidad mágica. En la serie de los talismanes del granizo, vemos que se requiere la presencia y tutela de Oamuza, como demonio superior, y de Abrasax como auxiliar (Bouchet, Mondragon) (2); de un anónimo hombrecillo maravilloso (*omunculo*), genio del lugar (Ain Fourn) (4); de Oreobazagra, Abrasax, Semesilam, Lorsajze, Coriauje y Adonai (Sidi Kaddou) (1). Estos *daemones* protectores nunca son verdaderos dioses, sino que están a medio camino entre los hombres y los dioses; su efectividad, en última instancia, no nace de la propia esencia, sino que la reciben de los dioses, de quienes son delegados, servidores y «paredros». Con el tiempo se desarrolló también una

46 En EUSEBIO: *Praep. evang.* IX 27, 32-33, que resumió la obra de Artapano.

47 DELATTE: *Anecd. Athen.* (cit. *supra*, nota 28), I, 112, l. 21; 286, l. 10. Conviene advertir que se trata de textos mágicos griegos recogidos en códices medievales o modernos, aunque las fórmulas arrancan sin duda de la edad antigua.

tendencia a transformar en espíritus beneficiosos a los dioses mensajeros y oraculares, y así sucede que Hermes/Mercurio adquiere un protagonismo «filactérico» como simple representante de Hecate o de otras divinidades. La inscripción de las Puertas de Cilicia (8) nos lo muestra en su papel de figura plenipotenciaria capaz de detener las plagas por ser el hilo conductor entre sus devotos y los dioses (los únicos idóneos para invalidar al agente maléfico).

En los conjuros cristianos, esa función la asumen otros personajes: los nombres de Moisés, Abraham, Jacob y Salomón son repetidos infinitas veces, pues por su intercesión y con los medios recibidos de Yahvé pueden obrar prodigios. A su vez, los demonios de los paganos fueron muy pronto asimilados a los ángeles, que eran considerados los ministros de Dios. Una posición preeminente se concede a los arcángeles Gabriel, Miguel, Rafael y Uriel no sólo por pertenecer a una jerarquía superior, sino también porque la adopción de sus nombres en los hechizos y la magia pagana a título de genios celestes y planetarios, como los arcontes de la filosofía y de los gnósticos, reforzó su papel de potencias tutelares a los ojos de los cristianos<sup>48</sup>. La fascinación que ejercía Miguel, cuyo nombre suele encabezar las listas de ángeles invocados, derivaba del hecho de haber sido el general en jefe del ejército divino (ὁ μέγας ταξιάρχης καὶ ἀρχιστράτηγος τῆς δυνάμεως Κυρίου) y el depositario del poderoso sello con el que Salomón sometía a los diablos<sup>49</sup>. No están ausentes los ángeles en las filacterias cristianas contra el granizo: se llama a Rafael, Ragüel, Istraël, Agatoel y Ufridiel en la de Filadelfia (3); a Miguel, Gabriel, Uriel, Rafael, Crefiel, Nef[.]el, Edanemuel y Ameseel en el conjuro de Noto (5); a Gabriel y Miguel en el de Palazzolo Acreide (6); y a Abimel, Lasfén, Amiel, Eloel, Crefiel y Erael en el de Comiso<sup>50</sup>.

Pero la confianza depositada en la intervención angelical no supuso óbice para que los amuletos cristianos apelasen a otros señores, en su afán de duplicar el hálito del conjuro. Nada tiene de particular que se invoque a Dios mismo con las aclamaciones judías: Sabaoth, Yahvé (= Iao o Eao), Eloim), tal como se escribe en los textos de Filadelfia (3), Noto (5) y Comiso<sup>51</sup>, o mediante alusiones al «Dios invisible, creador del cielo y de la tierra y del mar y de todo cuanto hay en estos lugares» (conjuro bizantino) (9); ni tampoco la inserción de piadosas oraciones o versículos en los que se alaba a Cristo y Jesucristo, a Dios nuestro Señor, al Padre, al Hijo y al Espíritu. Lo que en apariencia podría resultar más sorprendente es cómo en mitad de tales registros se infiltran numerosos nombres de *daemones* paganos o de palabras mágicas, síntoma evidente del arraigo de la superstición entre todas las capas de la población y de las dificultades objetivas para eliminarla, dada la inagotable capacidad de las manipulaciones mágicas para contaminar las fórmulas, absorbiendo elementos de cualquier linaje que no por contradictorios o condenados se reputan menos eficaces. Entre los paralelos aducidos conservamos excelentes ejemplos, como el epígrafe de Noto (5), que saluda a Atas, a Amega y a Fato (=Fatum?); como el de Comiso<sup>52</sup>, que incluye a Adsær (=planeta Zeus), Fajzobar, Adonael y

48 Cf., MICHL, J.: *RLAC* V, cols. 239-258, s. v. **Engel VI** (Gabriel), **Engel VII** (Michael), **Engel VII** (Raphael), **Engel IX** (Uriel).

49 Sobre el sello véase *supra*, nota 28.

50 Los datos del epígrafe de Comiso figuran en la nota 34. Sólo una parte de los nombres angelicales inscritos en estos documentos cristianos antigranizo se halla recogida en el citado catálogo de MICHL, *RLAC* V, cols. 200-239; otra relación menos extensa es la compuesta por LECLERCQ, H.: *DACL* I 2, cols. 2150-2159, s. v. **Anges**.

51 Sobre este epígrafe, *vid.*, nota 34.

52 *Supra*, nota 34.

Abrasax<sup>53</sup>; como el de Filadelfia (3), que admite en el gremio de Sabaoth y los ángeles al «huevo de pájaro macho» y a la «serie de los siete planetas»<sup>54</sup>.

Esta realidad preocupó sin duda a las autoridades eclesiásticas, como se deduce de diversas noticias: el sínodo de Laodicea, en la segunda mitad del siglo IV, decretó interdicción a los excesos que se producían en el culto a los ángeles por sospechar que presentaba connotaciones mágicas, y prohibió asimismo a quienes hubiesen recibido las órdenes sagradas que confeccionasen amuletos o ejerciesen como adivinos, astrólogos, magos o encantadores, bajo pena de excomunión<sup>55</sup>. El llamado Decreto de Gelasio de *libris recipiendis et non recipiendis*, dado un siglo más tarde, a finales del V, establece la prohibición de todas las filacterias *quae non angelorum, ut illi configunt, sed daemonum magis nominibus conscripta sunt*<sup>56</sup>, defecto al que ya se había referido Ireneo (*Adv. haer.* II 32, 5) tres siglos antes, de forma mucho más rigurosa, cuando recuerda que, en el desarrollo de sus actividades, la Iglesia *nec inuocationibus angelicis facit aliquid, nec incantationibus, nec reliqua praua curiositate, sed munde et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum qui omnia fecit et nomen Domini nostri Jesu Christi inuocans, uirtutes ad utilitatem hominum sed non ad seductionem perficit*. San Juan Crisóstomo, censurando el apego a los amuletos empleados para sanar enfermos, afirma que hay un solo texto de conjuro permitido al cristiano, alabar la voluntad de Dios, y una sola ceremonia eficaz, a saber, trazar la señal de la cruz<sup>57</sup>. Mas a juzgar por la contumacia de los textos «filatélicos» conservados, las recomendaciones no parecen haber surtido sino un relativo efecto, y desde luego las invocaciones angélicas nunca desaparecieron de los conjuros<sup>58</sup>: sustituir una parte de la esencia del encantamiento por simples y devotas preces al Señor, improvisadas en cada circunstancia, como amonestaba Ireneo, o por las alabanzas a Dios y la señal de la cruz, como insistía el Crisóstomo, era exponente de un deseo idealista y sincero, pero condenado al fracaso dado el peso de la tradición en materias mágicosupersticiosas que la mayoría de los fieles no habían abandonado<sup>59</sup>. Y en la práctica, vemos que la pizarra de Carrio prescinde de los *daemonum*

---

53 Aun cuando debe advertirse que Abrasax y Adonael se cuentan a veces en el número de los ángeles, porque en los textos mágicos también hallamos los nombres de potencias orientales o gnósticas a los que se atribuyó naturaleza angelical; véase el catálogo de MICHL: *RLAC* V, cols. 201-203 (Abrasax, Adonael).

54 La invocación a los siete planetas se repite constantemente en los papiros y gemas mágicas del Bajo Imperio, e incluso aparecen en combinación con los nombres de los siete arcángeles; los siete eones son mencionados en los apócrifos de la infancia de Jesús (*infra*, nota 62). Y es que el propio Evangelio cristiano favorecía estas asociaciones, puesto que Jesucristo había advertido que el espíritu inmundo va siempre acompañado de siete espíritus peores que él (LUCAS, 11, 24-26).

55 *Syn. Laod.*, cc. 35 y 36.

56 Migne, *P. L.* LIX, 179-180.

57 JUAN CRISÓSTOMO: *Homil. in epist. ad Coloss.*, *Hom. VIII, cap. III*, v. 15 (pp. 294-299 ed. Piazzino, Torino, 1939).

58 Entre otras razones porque pensadores con tanto predicamento como S. Agustín defendían la bondad de las ceremonias que se valen de las potencias angelicales para luchar contra los demonios (*De civ. Dei*, XXI 6, 1). Y estas escenas solían ser descritas, apoyándose en el Nuevo Testamento, con tanto énfasis, que la gente terminaba creyendo en la existencia real de ambas fuerzas antagónicas tal como se manifestaban también en la magia.

59 FESTUGIÈRE, A.J.: «Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive», *WS* 73 (1960) (Festschrift Johannes Mewaldt), 145-152 (= ÍDEM: *Études de religion grecque et hellénistique*, París, 1972, 271-301), ha mostrado cómo la fantasía popular transfirió muchas ideas sobre los poderes de los magos a los milagros de los monjes (volar por los aires, inmovilizar a personas en un punto, lograr la obediencia de hipopótamos y dragones, devolver su figura a una joven transformada en asno, romper puertas y ataduras de los encarcelados, dispersar al enemigo mediante fenómenos atmosféricos, cruzar el Nilo andando o encima de un cocodrilo).

*nomina* y se mantiene en la línea más común y equilibrada de la doctrina cristiana, huyendo de las contaminaciones y realizando la mención tutelar de los ángeles, que encabeza el «arquistratego» Miguel, seguido de Gabriel, Cecitiel, Uriel, Rafael, Ananiel y Marmoniel<sup>60</sup>. Es desde luego curioso que a todos ellos los denomine la inscripción *patriarcas*, recurriendo a un título que parece más cargado de respeto y veneración y que en la práctica los desplaza a otra categoría. Teniendo en cuenta que los milagros obrados por los patriarcas y por los santos fueron presentados en las hagiografías como voluntad de Dios, y que el alejamiento del granizo era virtud que muchos de ellos poseyeron en vida<sup>61</sup>, ¿cabría considerar este dato como prueba del éxito de la Iglesia visigoda a la hora de velar por una doctrina acorde a las Escrituras y a las enseñanzas de Roma, firmemente opuesta al abuso providencial de los ángeles y a las consiguientes supersticiones?

En estrecha conexión con el tema de las invocaciones a los espíritus tutelares se halla el de las fórmulas para conjurar a las plagas en nombre de un elemento material, mueble o inmueble. Ya hemos comprobado que los amuletos clásicos contienen alusiones a la fuerza intrínseca de ciertos objetos mágicos. Se trata tanto de instrumentos recibidos de los dioses como de piezas sacralizadas en los relatos filosóficos y mitológicos, porque formaron parte de las cosmogonías o son símbolos expresivos de la vida, virtudes y prodigios de una divinidad; su inclusión en la redacción del documento es una forma más de potenciar el hechizo. Interviene aquí el principio de correspondencia, a partir del cual si los dioses y hechiceros del tiempo se valen de palancas para mover la tormenta y crear granizo y plagas —recordemos el caso de Moisés y su vara—, es lícito invocar el poder de los objetos que, estando en contacto con los demonios tutelares y con los ángeles, predominan sobre el germen del daño. En los ejemplos anteriores se concede singular relieve al trono del Señor: en su nombre es conjurado el demonio anónimo del amuleto de Filadelfia (3), y ante las «cuatro columnas que sostienen el trono inmóvil de Dios» se ordena a Nube negra, en el formulario bizantino (9), que retroceda. El «río ígneo» que en este último exorcismo se menciona es una reminiscencia de las descripciones escatológicas y del tránsito por el mundo infernal<sup>62</sup>.

60 VELÁZQUEZ: *op. cit.*, pp. 507 y 615, muestra su extrañeza ante lo que llama nombres de ángeles inventados (en concreto, Cecitiel y Marmoniel). Es cierto que ambos no están atestiguados, pero ya hemos visto cómo cada amuleto incrementa la nómina de nombres desconocidos de ángeles, muchos de ellos sin raíces hebreas, creados por el gnosticismo y la superstición, aunque acaban entrando en las fórmulas cristianas: recuérdense los conjuros de Noto (5) y de Comiso (nota 34), y véase la citada lista que compuso MICHL: *RLAC* V, cols. 200-239, y las fuentes que atestiguan cada término. Por lo demás, algunos de tales nombres son sólo deformaciones de los auténticos: de Sedekiel surgió Setekiel y de este último, por metátesis, podría derivar Scetiel (Cecetiel, Cecitiel).

61 Verbigracia, San Martín, que después de haber hecho oración liberó al territorio de los Senones del granizo durante veinte años (SULPICIO SEVERO, *Dial.* 3, 7, 1-5).

62 La idea de este río, concebida como una corriente de metales en fusión, procede del *Avesta* y es propia del mazdeísmo (véase CUMONT, F.: *Lux perpetua*, París, 1949, 209; 225 y 452), difundándose más tarde incluso entre los cristianos. Dos ejemplos tomados de los apócrifos de la infancia de Jesús. En la *Historia de José el carpintero*, XIII (Plegaria de José), leemos: «No permitas que las olas de ese río de fuego, en que han de ser acrisoladas todas las almas, antes de ver la gloria de tu rostro, se vuelvan furiosas contra mí». Y en XXII (Plegaria de Jesús), se pide que Miguel y Gabriel acompañen el alma de José «hasta tanto que haya salvado el séptimo eón tenebroso. De manera que no se vea forzado a emprender esos caminos infernales, terribles para el viajero por estar infectados de genios malignos que por ellos merodean y por tener que atravesar ese lugar espantoso por donde discurre un río de fuego igual a las olas del mar».



Lo mismo hace el talismán de Carrio en el momento en que inserta, inmediatamente detrás de la anotación de los cultivos que deben ser protegidos, este pasaje: *ibi est mei d(omi)nissim(i) escetrum cum arte furin[.]a*, en donde retoña el antiquísimo motivo de la vara mágica o cetro encantado. Con el toque de su bastón (ῥάβδος), como narraba Artapano, consigue Moisés que salgan ranas, langostas y mosquitos de la tierra, y, aunque no se diga expresamente, se infiere que provocó asimismo el granizo y los seísmos. Pues bien, recordemos que por obra y gracia del caduceo esperan los agricultores de Cilicia (8) levantar un obstáculo infranqueable a las nubes de langosta; y no se limitaron los creadores del amuleto a evocar el auxilio llamando a Mercurio *sceptripotens* y confiando en que operase el milagro con aquella su delgada y augusta vara (*sacrosancta uirga tua*)<sup>63</sup>, sino que erigieron sobre la basa una estatua del propio dios con la maravillosa insignia en la mano. Sabemos que la varita de Hermes se invocaba a menudo en las ceremonias mágicas de los paganos, pero también es cierto que ese instrumento pronto pasó a la jurisdicción de Salomón, cuyo cetro, recibido del Señor, se confunde con la insignia del mensajero de los dioses<sup>64</sup>; y ese cetro será considerado capaz, como el famoso sello, de paralizar a los espíritus malignos. Sospecho que detrás del giro *mei dominissimi escetrum* del documento de Carrio no se esconde sino el recuerdo del divino cetro real del rey de Israel e hijo de David, cuya virtud se invoca desde la convicción de que tal insignia —la vara mágica—, metida en el conjuro, puede desatar prodigiosos efectos merced a su oculta y disimulada ciencia (*cum arte furin[.]a*)<sup>65</sup>.

Hay un tercer aspecto del contenido que merece una breve detención. A partir de la línea decimoquinta nuestro amuleto visigodo contiene una serie de frases referidas a San Cristóbal; la mayor parte de ellas, como descubrió certeramente J. Gil, están tomadas, no sin deformaciones, de la Pasión del santo (*Pass. Christophori* 33) y llegan hasta la expresión *ora VII* de la línea vigesimoprimer<sup>a</sup><sup>66</sup>. Gil ya señaló que la mención del santo podía tener directa relación con la finalidad del encantamiento, puesto que los fieles creían que quienes dispusiesen de alguna reliquia de San Cristóbal se hallarían a salvo de cualquier mal, sobre todo del riesgo de las plagas del campo, y es una hipótesis muy sugestiva. Intuyo, sin embargo, una explicación más

63 Ya HOMERO (Od. XXIV, 1-4) recoge la tradición de que, con su vara (ῥάβδος), Hermes encanta los ojos de los mortales o los saca del sueño. LUCIANO (*Dial. deor.* 7, 4) pone de manifiesto que esta varita, obra del dios Hefesto, causaba efectos prodigiosos (δύναμις θαυμάσια).

64 Sobre la relación entre Hermes y Salomón *vid.* PREISENDANZ, K.: *RE* Suppl. VIII, col. 678, s. v. **Salomo**.

65 Esta secuencia del texto acompaña, en mi opinión, a *escetrum*. GARCÍA RUIZ, E.: «Estudio lingüístico de las *defixiones* latinas no incluidas en el corpus de Audollent», *Emerita* 35 (1967), p. 231, a quien sigue VELÁZQUEZ, *op. cit.*, pp. 562 s., propone un adjetivo *furineus* derivado de *fur*. La hipótesis es muy razonable, puesto que se pretende significar que las artes mágicas inherentes al cetro no son producto del saber de Salomón, sino que se las presta, porque le han sido tomadas (arrebataadas) a Dios, su origen celestial. En realidad, aquí subyace viva la vieja tradición del dios ladrón, donosamente desarrollada por LUCIANO (*Dial. deor.* 7, 3), según la cual el pequeño Hermes le había robado en un descuido su cetro a Zeus: *vid.*, BROWN, N.O.: *Hermes the Thief. The evolution of a myth*, Madison, 1947. Esta idea de la sustracción debió transferirse al cetro salomónico, por lo que mi traducción «oculta y disimulada», un valor también atestiguado en la acción verbal de *furor*, significa realmente que su ciencia es ajena, porque procede de distinto dueño.

Este mismo mecanismo, tan común al folklore universal, de que un instrumento de origen divino puede caer en manos de un ente inferior o maligno y ser manipulado, mal utilizado o envilecido, es lo que debió de conducir a incluir entre las figuraciones demoniacas ciertas representaciones del diablo con lanza, estandarte y cetro: *vid.*, COLLIN DE PLANCY, J.: *Dictionnaire infernal*, París, 1863, s.v. **Abigor**.

66 GIL FERNÁNDEZ, J.: *Habis* 1 (1970), 46; 12 (1981), 162 s.

cercana a los procedimientos mágicos y casi reclamada por la tradición: la pasión de Cristóbal aparece evocada en esta pizarra contra el granizo por la naturaleza de la muerte del santo, en cruento martirio. La clave interpretativa reside en la línea 22: *amputatus est caput*, es decir, que *su sangre rodó hasta el suelo*. No debemos olvidar que las fórmulas y usos supersticiosos excavan galerías profundas, durante siglos, en la mentalidad colectiva, y puede dar la impresión de que han sido abandonados cuando tan sólo están aletargados; mas inesperadamente, echan nuevos brotes o bien se reencarnan detrás de una imagen híbrida, más o menos consciente e identificable. En mi opinión, no resulta aventurado intentar la siguiente reconstrucción: el derramamiento ritual de sangre como «profilaxis» para alejar el granizo se encuentra atestigüado en los más antiguos conjuros griegos practicados en el Peloponeso, como ya tuvimos ocasión de comprobar; probablemente, se conocía en otras partes de Grecia, pues la costumbre de proteger las viñas con una tira de cuero representa, en el fondo, otra forma de adscribir al terreno la envoltura cruenta del animal sacrificado. Esta tradición nunca llegó a extinguirse en ciertas zonas del Mediterráneo y sobrevivió sin duda al helenismo y a Roma; todavía Paladio (*Op. agric.* I 35, 1) nos recuerda la posibilidad de desviar el granizo levantando amenazadoramente contra el cielo hachas ensangrentadas, aunque de forma paralela la cultura popular llegaría a desvirtuar de tal modo el rito, que apenas cabe reconocerlo en el paño rojo que cubre la piedra de moler o en la excelencia atribuida al coral como inflexible adversario de las tormentas y del granizo<sup>67</sup>. La inspiración de las filacterias cristianas, en cambio, no se toleraba que obedeciese a ritos de esa especie, sino que debía apoyarse en fórmulas que respetasen las creencias en la dicotomía entre los demonios que por voluntad divina ponen a prueba al creyente y la facultad de Dios, delegada a ángeles y santos, para alejar las calamidades. Pero una cosa es el deber y otra la realidad. Pecaríamos de ingenuos si no admitiésemos que con seguridad hubo de producirse resistencia a abandonar una práctica en la que tantas personas que convivían con los cristianos —y ellos mismos antes de abrazar la nueva fe— depositaban sus esperanzas. Era fácil sustituir la sangre tutelar del conjuro por la invocación de aquella sangre que, desde luego, Cristo y multitud de santos habían entregado por los hombres, y ese paso se daría ya en los tres primeros siglos del cristianismo, porque lo encontramos perfectamente integrado en la cruz de plomo de Aïn Fournia (4), en donde se incluye la secuencia *ibi nata est bitis (=uitis) cum senquine (=sanguine) Christi* inmediatamente antes de la recomendación de dar la vuelta sobre sí mismo y de repetir tres veces la fórmula: no hacen falta más pruebas para comprender que estamos ante la perpetuación encubierta de las ceremonias clásicas de protección del campo contra el granizo, que ya expusimos al comienzo del trabajo (sangre+circunvalación+triplicación). Es bastante probable que semejante subterfugio no fuese ignorado por la Iglesia, como tampoco quiso preterir las invocaciones a los demonios paganos condenadas en el decreto gelasiano, y que fuera desautorizado por las jerarquías eclesiásticas, lo cual explicaría muy bien que la gente reaccionase introduciendo en los conjuros un «piadoso» pasaje que mencionase la pasión de los santos, con breves referencias a su forma de martirio, para prestar al reclamo de la sangre el ropaje de un texto absolutamente libre de sospechas

67 La noticia del paño rojo la transmite PALADIO: *Op. agric.* I 35, 1; sobre el empleo del coral *vid. supra*, nota 20.

(puesto que la voz «sangre» no está escrita)<sup>68</sup>. Así, el poso de superstición todavía latente entre los agricultores cristianos adictos a las filacterias quedaba satisfecho, estando persuadidos de que la sangre vertida por aquel intermediario de Dios que era su mártir se había asociado íntimamente al exorcismo. Estimo que no es casualidad, sino más bien resultado de la energía de este razonamiento, que los denominados en algunos lugares «santos de la piedra» (verbigracia, Cosme y Damián), porque se han significado hasta nuestros días por ejercer la defensa contra el granizo, sean siempre mártires que fueron sometidos a suplicios cruentos.

Los restantes elementos de la pizarra no ofrecen mayores problemas. La fórmula *per montes uada et reuertam, ibi neque galus canta neque galina cacena, ubi neque arator est neque seminator semina, ub'i'ui neque nulla nomina resun'a'* (II. 8-10), es una exhortación mágica anquilosada, que aparece con variantes en los encantamientos, a fin de desplazar a la potencia maléfica hasta los ἐσχατὰ o límites de la presencia humana, a la región de lo agreste y de lo inculto. Juan Gil localizó un paralelo latino procedente de la Pasión de San Bartolomé<sup>69</sup>: *uade in deserta ubi nec auis uolat nec arator arat nec umquam vox hominis resonat*. En el conjuro cristiano bizantino (9) presenta también una redacción breve, frente a la más completa de la pizarra, con la que coincide en la mención del gallo y en la carencia de sonidos audibles. Ciertamente, esta secuencia mágica alcanzó gran divulgación y fue lo bastante común en todo tipo de textos «apotropeos» como para que sea imposible señalar el modelo del texto visigodo, pues en la serie de tratados y recetas mágicas recopilados por Delatte aparece hasta cinco textos, que van del siglo XV al XVIII (*Anecd. Athen.* I, 23, 9-11; 97, 19-20; 119, 16-18; 121, 31-122, 1; 417, 3-4). Se trata, en definitiva, de una fórmula que, según sospecho y desarrollaré en otro trabajo complementario de éste, arranca del oriente helenístico y tuvo claros ecos en la tradición de los evangelios apócrifos.

La reiteración de las invocaciones sagradas que figuran en la parte final del amuleto de Carrio (lín. 26-27) es un expediente habitual, y desde la propia Antigüedad fue muy apreciado el valor exorcístico atribuido a las voces hebraicas «amén» y «aleluya»<sup>70</sup>. El término «amén» adquirió además una aureola de prestigio en su condición de cifra mágica, ya que las equivalencias numéricas griegas de sus letras (αμην) suman noventa y nueve (1+40+8+50); de hecho, también los paganos hicieron suya esta expresión<sup>71</sup>. Sobre la repetición tres veces de una palabra o de una acción ya hemos hablado antes, y es constante en los hechizos<sup>72</sup>. La filacteria africana de Aïn Fourni (4) gusta de dos combinaciones: en la cara I, enlaza *agios* (tres veces), *emen*

68 Cuán intensamente se valoraba la potencia de la sangre en la muerte de San Cristóbal lo explica la historia del martirio transmitida en *La leyenda áurea* (cap. 100): «Una de aquellas flechas... se enfiló hacia donde estaba el rey, se clavó entre sus dos ojos y lo dejó ciego. Inmediatamente después Cristóbal dijo al rey: —«Escucha, tirano: mañana moriré. En cuanto haya expirado, toma del suelo un poco de polvo, empápalo con mi sangre, aplica este emplastro a modo de ungüento sobre tus ojos y recobrarás la vista que acabas de perder». Al día siguiente, estando Cristóbal sumido en profunda oración, fue decapitado. En seguida, el rey aplicó sobre sus ojos un poco de lodo formado por polvo de la tierra y la sangre del mártir mientras decía «en nombre de Dios y de Cristóbal» y repentinamente quedó libre de dos cegueras: de la del cuerpo y de la del alma» (trad. de Fray José Manuel Macías).

69 *Passio Bartholomaei* 17; véase GIL FERNÁNDEZ: *Habis* 12 (1981), 176.

70 ENGBERDING, H.: *RLAC* I, col. 298, s.v. *Aleluja*; STUIBER, A.: «Nachträge zum Reallexicon für Antike und Christentum: Amen», *JbAC* I (1958), 153-159.

71 CABROL, F.: *DACL* I I, cols. 1571 s., s.v. *Amen*.

72 *Supra*, nota 30.

(dos) y *alleluia* (dos), que suman la cifra mágica siete; en la cara II, *agios* (tres veces), *emen* (tres) y *alleluia*. Probablemente, la secuencia escrita en el texto visigodo de Carrio (*amen, amen, per semper amen + alleluia*) es el acortamiento o parte final de otra más larga. La invocación al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo figura asimismo en la cruz de Aïn Fournia y se sitúa, en ambos casos, inmediatamente antes de la serie de voces hebreas.

El símbolo de la «pentalfa» está representado en la pizarra y forma parte del conjuro, mas no demanda grandes precisiones. En los textos mágicos, los signos de estrellas o la invocación de genios cosmogónicos y planetarios tiene por objeto evocar dentro del hechizo a las fuerzas del universo, presentes en todos sitios y de las que participa el mago. Su plasmación material, mediante dibujo o mención escrita, sirve para atraer sobre los signos trazados a los poderes naturales y se supone que hace intervenir realmente en la ceremonia a las influencias planetarias. La estrella de cinco puntas conocida como «pentalfa» es uno de tales símbolos astrales llegados desde oriente que fueron consagrados en la religión y la magia, y la predilección que por la misma sienten los talismanes cristianos, sólo compartida con el crismón, deriva del hecho anteriormente reseñado de que la «pentalfa» posea un inmenso valor tutelar por ser la matriz del sello de Salomón, terror de los demonios<sup>73</sup>. Por eso la estrella suele representarse para abrir y cerrar el conjuro, que queda absolutamente protegido y sellado de principio a fin<sup>74</sup>, como sucede en la pizarra de Carrio. Verdaderamente instructiva se me antoja la cruz de Aïn Fournia (4), pues en la cara I del texto enmarca la primera línea entre «pentalfas» y lo termina con otras cinco, trazadas en paralelo a la última línea; mientras que la cara II se limita a abrir y cerrar, como el documento visigodo, con sendas «pentalfas». En relación a los símbolos, queda un último detalle que no renuncio a comentar: en la línea 15 de la pizarra, entre *Rus* y *bicini*, se aprecia el llamado *tractus supra*. Si tuviésemos la seguridad de que, en este punto, la línea o señal superior no se utiliza, como en el resto del epígrafe, para acotar una abreviatura, podríamos hablar entonces de una modalidad del *tractus* típica de los textos mágicos, cuya intención es poner de manifiesto el valor interno de ciertos nombres y grupos de letras<sup>75</sup>. Pero tal hipótesis sólo vendría autorizada por una lectura con más garantías del pasaje dañado, cosa que, por desgracia, no sucede.

Antes de acabar, será provechoso dedicar varias reflexiones a un trazo bastante original, que la pizarra de Carrio comparte con otros conjuros antiplagas: el modo de exposición o fijación del amuleto. Ya dijimos que frente a los encantamientos improvisados e interpretados cuando amenaza la tempestad, las inscripciones «profilácticas» contra las plagas están concebidas para ser depositadas en un lugar y lograr que emitan constantemente sus beneficios. Es evidente que una porción de dichos talismanes fue fijada con clavos en un soporte visible dentro de la propiedad; son, en concreto, las filacterias metálicas, que todavía conservan las correspondientes perforaciones: la tablilla bronceínea de Bouchet (2), la cruz de plomo de Aïn Fournia (4) y la tablilla plúmbea de Trau (7). Un segundo grupo está formado por las inscripciones en piedra, dejadas también a la intemperie y que presumiblemente se alzaban en puntos que dominaban la

73 Vid., PERDRIZET, P.: *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Estrasburgo, 1922, 35-38; PETERSON, E.: Εἰς θεός, Gotinga, 1926, 93 y 101; GOODENHOUGH, E.R.: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VII. *Pagan Symbols in Judaism*, Nueva York, 1958, 198 ss.

74 Recuérdese el imaginario mecanismo del περισφραγίζειν en el talismán de Filadelfia (3).

75 TRAUBE, L.: *Nomina sacra* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 2), Munich, 1907, 45-50.

campiña: es el caso del conjuero de Filadelfia de Lidia (3) y, obviamente, de la basa dedicada a Mercurio en las Puertas de Cilicia (8). Pero es el tercer grupo, en particular, el que centra nuestro interés: se trata de los conjuros destinados a permanecer ocultos. Su ejemplo más notable es el epígrafe de Sidi Kaddou (1), que finaliza solicitando a los númenes invocados que conserven sanos e intactos los productos que se obtienen en la finca mientras las piedras que contienen sus sagrados nombres permanezcan enterradas alrededor. Esto viene a significar que los autores del conjuero escondieron debajo del suelo varias lápidas semejantes —tres, como mínimo, para delimitar una superficie—, y que todas ellas se hallaban ocultas en los bordes de la propiedad. También las filacterias sicilianas halladas en Noto (5) y Palazzolo Acreide (6) pudieron sepultarse directamente, a juzgar por la indicación ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο que figura en la primera (expresando la idea de que el amuleto yace, duerme o está enterrado).

Aunque podría aventurarse que estos enterramientos tal vez obedecían a la persecución de que fueron objeto en determinadas épocas las prácticas mágicas y de brujería, y que afectó a veces hasta a las más cándidas señales de superstición<sup>76</sup>, la realidad es que las operaciones mágicas tendentes a defender las cosechas nunca se escudaron en el velo del misterio o de la ocultación, pues eran consideradas actos lícitos y consentidos, por su carácter inofensivo. Desde época temprana, la Iglesia había tolerado, siguiendo la pauta evangélica (Jesús apacigua los elementos), las ceremonias de alejamiento del granizo y de otras temidas perturbaciones atmosféricas, autorizando el empleo de oraciones, filacterias, signos sagrados como la cruz y reliquias de santos. Los Emperadores cristianos declararon que no existía delito en la búsqueda de remedios contra las lluvias y el granizo, pues no intentan perjudicar a personas, sino salvar los esfuerzos de los agricultores. Así lo publica una disposición constantiniana de 321/4, y esta ley la hicieron suya Teodosio II y Justiniano<sup>77</sup>. Una norma equivalente promulgó Chindasvinto poco después del año 554 (*Lex Visigoth.* [Chind.] VI 2, 4).

Las razones son de distinta naturaleza. No sólo resulta lógico que se entregue a la jurisdicción del suelo la salvaguardia de un amuleto potenciado para socorrer las cosechas, sino que además este depósito facilitaba una transmisión directa e inmediata de la fuerza intrínseca del conjuero a la totalidad del territorio. Por otro lado, parece que el enterramiento no se efectuaba al azar, sino procurando colocar el talismán como barrera de demarcación que impidiese el paso del azote y defendiese cuantos cultivos se hallaban en el interior de un área prefijada. Ya certificamos la importancia que en todos los antiguos rituales se concedía al gesto de rodear el campo llevando consigo la pieza «apotopea», y cómo, en el caso de la tortuga, luego medio se entierra en el punto de partida (y cuando se utiliza la piel de un animal, luego se cuelga). Presumo que piezas tales como las filacterias sicilianas procedentes de Noto y Palazzolo

76 Caracalla llegó a condenar a muerte a quienes usaban talismanes mágicos para librarse de las fiebres palúdicas (SHA, *Vit. Carac.* 5, 7). Constancio II acosó ferozmente todo linaje de prácticas mágicas, incluso inofensivas, y bajo Valentiniano I y Valente se celebraron sonados procesos por supuestos maleficios mágicos y fueron perseguidos de modo implacable todos los actos de brujería, incluyendo a los propietarios de libros diabólicos: vid., BARB, *loc. cit.*, pp. 126-138.

77 C. T. IX 16, 3 (= C. J. IX 18, 4): *...nulli uero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis, ne maturis uindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne diuina munera et labores hominum sternerentur.*

Acreide, y, ¿por qué no?, la pizarra de Carrio, que fueron talismanes únicos sin ninguna copia, serían primero paseados en derredor de la zona que debían tutelar antes de ser tapados bajo un manto de tierra.

Y es que la inscripción visigoda de Carrio muestra todos los indicios de haber sido deliberadamente sepultada por sus beneficiarios. Como advirtió Gómez Moreno, la pizarra se compone de dos trozos desiguales que deben leerse unidos; fue hendida de arriba abajo de un golpe y ambas piezas fueron taladradas por su tercio superior «antes de procederse a su escritura, que llena enteramente una de las haces, bastante lisa, pero áspera, con densidad de líneas que apenas deja hueco entremedias. En la oquedad subsiste un trozo del perno de hierro que mantuvo juntas, cara con cara, ambas piezas, imposibilitando su lectura hasta quitarlo. Así se descubrió casualmente, en 1926, bajo tierra y en circunstancias desconocidas, por unos labriegos de Carrio, localidad insignificante, junto a Villayón, en el confín occidental de Asturias»<sup>78</sup>. Claramente se aprecia, por lo tanto, que la pieza fue preparada para ocultarla intencionadamente en el suelo y, durante todo el tiempo que permaneciese enterrada, producir desde allí beneficios a toda la comarca. El rito de doblar (quebrar) el conjuro y juntar ambas caras del escrito es común a las filacterias y a la tradición de los maleficios o *defixiones*, así como el de perforar con un clavo las tablillas, aunque en el ámbito conceptual de las filacterias el significado de esta operación puede ser muy distinto, pues lo que aquellos otros maleficios intentaban con la perforación y enterramiento era atraer a los demonios infernales. Conservamos, en efecto, algunos modelos de clavos mágicos que estaban decorados, curiosamente, con representaciones de serpientes<sup>79</sup>. Sería tentador vincular también tales piezas con los conjuros sepultados, pues entonces comprenderíamos mejor el misterioso episodio de la cruz cristiana de Ain Fournu (4), es decir, el diálogo mantenido entre la serpiente, que en muchas formas de pensamiento encarna la fertilidad de la tierra, y el hombrecillo que se compromete a liberar las cosechas de las malas lluvias y del granizo, y arrojaríamos más luz sobre las distintas conexiones entre los ofidios y los conjuros antipedrisco<sup>80</sup>. Traspasar el encantamiento con un perno y enterrarlo supondría confiarlo al cuidado de un simbólico reptil, resguardado en la madre tierra, que lo tomaría a su cargo y velaría indefinidamente por su cumplimiento, algo muy distinto al simbolismo del dragón/serpiente en los documentos de maleficio<sup>81</sup>. No obstante, si bien la tradición pudo persistir, es casi seguro que el verdadero sentido del rito había escapado ya a sus practicantes.

La pizarra de Carrio representa, así pues, un sólido eslabón en la prolífica serie de las filacterias cristianas antiguas destinadas a combatir el granizo, ratificando la idea de que la magia es uno de los campos en los que más clara y certeramente puede dibujarse una tradición

78 GÓMEZ MORENO: *Documentación goda...* (1966), 95.

79 *Vid.*, LECLERCQ: *DACL* I 2, cols. 1791-1793, figs. 477 y 478, s.v. *Amulettes*.

80 *Vid.*, *supra*, notas 17 y 19.

81 Estos clavos, en efecto, también podrían pertenecer a las *defixionum tabellae*, puesto que en algunas de ellas aparece la persona objeto de maleficio presa de un terrible dragón o serpiente. Y es que, desde tiempos remotos, las serpientes poseen tanto el carácter de animales domésticos, oraculares y «apotropeos», como el de malignos demonios: *vid.*, HEICHELHEIM, F.: *RE* VI A 1, cols. 873, 900, 913, s.v. *Tierdämonen*.



ininterrumpida<sup>82</sup>. Como todos los eslabones anteriores, se nutre de mecanismos y fórmulas que se templaron, desde la Grecia arcaica y clásica, en el crisol de los sincretismos religiosos del Mediterráneo antiguo. Mantiene aún creencias y aspectos paganos, que ha disimulado bajo la apariencia de la piedad cristiana, y los combina un tanto irreflexivamente con aquellas invocaciones que la Iglesia permitía y recomendaba. Mas por la extensión de las fórmulas y la acumulación de las mismas, así como por el uso sobrio de los símbolos, esta inscripción visigoda constituye tal vez el más representativo y completo de los amuletos *ad grandinem* de que tenemos noticia. Cabría afearle su redacción descuidada y hermética, pero ya significamos que por delante del orden y del sentido prevalecen las palabras y sus resonancias mágicas; en cualquier caso, detrás de su inspiración se adivina la mano de un acomodado y nada rústico propietario cristiano, tal vez de un clérigo, que conocía bien los modelos heredados del Bajo Imperio, amuletos que estuvieron vivos, sin duda, en todas las provincias; constituye, en suma, un excelente testimonio de la herencia clásica en la cultura visigótica, capaz de manifestarse incluso en las zonas más apartadas de la Península. Al ocuparse de este documento, escribió Gómez Moreno que ahora se abría un «buen campo de investigación sobre este importante y mal conocido episodio de nigromancia»<sup>83</sup>. Por nuestra parte, confiamos en haber contribuido a que este singularísimo talismán de Carrio, que aún no ha cedido toda su oculta savia<sup>84</sup>, sea desde ahora más inteligible y mejor conocido.

---

82 BARB: *loc. cit.*, p. 143. Recordemos que la figura de los *malefici* o *inmissores tempestatum*, que hemos tocado someramente en este trabajo, se perpetuó en la cultura galaica originando los *nubeiros*, *tronadores*, *tronantes*, *escoleres* y *legrumantes* (*negrumantes*); a su examen dediqué recientemente otras páginas: FERNÁNDEZ NIETO, F.J.: «El maravilloso guía de Borrow en el viaje al Finisterre», en *Humanitas. Estudios en Homenaje a Prof. Dr. Carlos Alonso del Real*, Santiago de Compostela, 1996, 285-296. Tampoco holgará señalar que en el siglo XVI la agricultura española seguía recurriendo a la filacteria escrita para atajar el gorgojo de la vid: MELCHOR DE SANTA CRUZ: *Floresta española*, IXª Part., II («Había en un lugar mucho coquillo que destruía las viñas. Y sabido por un pobre hombre que llegó allí, les dijo que él les daría una nómina que pusiesen en el campo, en el lugar más alto de aquella comarca; y dentro de nueve días moriría todo»).

83 GÓMEZ MORENO: *Documentación goda...* (1966), 101.

84 Ahí está, por ejemplo, el término *nonia*. GÓMEZ MORENO: *Documentación goda...* (1966), p. 97, propuso que la voz podría referirse a alguna forma de contribución o de impuesto, y, a falta de otra hipótesis, dicha sugerencia sigue reiterándose: vid. GARCÍA RUIZ: *loc. cit.*, p. 232; VELÁZQUEZ: *op. cit.*, pp. 563 y 615. ¿Pero qué hace en el conjuro una contribución y por qué es evidente que se trata de una cosa que recibe el autor del texto? Tengo la sospecha de que *nonia* podría guardar relación con algo parecido a la misteriosa Novena Aldea (Ἐννῶντη Κώμη) del amuleto de Filadelfia de Lidia (3) y de que servía en nuestro documento para designar algún ingrediente del conjuro que se imaginaba necesario para desencadenar su efectividad. Si el sujeto de *recepti* fuese el propio amuleto —cosa no infrecuente en los encantamientos—, la pizarra podría estar indicando: a) que antes de sepultarla ya se había celebrado el rito, real o sustitutorio, de llevar el conjuro hasta el noveno círculo (= límite final del territorio que debe proteger); b) o el rito de darle las nueve vueltas o [c] el de recitarlo nueve veces (es decir, tres por tres): evoquemos el *ingira modo ter memora* del encantamiento de Aïn Fournia (4); vid. *supra*, nota 30, así como la nota 82 (en nueve días termina la plaga); d) o el rito de invocar a nueve dioses o nueve potencias, como en la inscripción de Sidi Kaddou (1).

## **LAS CARTAS DE GREGORIO MAGNO AL DEFENSOR JUAN. LA APLICACIÓN DEL DERECHO DE JUSTINIANO EN LA HISPANIA BIZANTINA EN EL SIGLO VII**

RAFAEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

### **RESUMEN**

Se estudia la correspondencia del papa Gregorio Magno dirigida al *defensor* Juan para demostrar la aplicación del derecho bizantino, en concreto el *Corpus Iuris Civilis*, en la zona ocupada por los bizantinos en la Península Ibérica a principios del siglo VII. El funcionario papal ha de juzgar las intromisiones del *magister militum* Comenciolo en la vida religiosa peninsular. El estudio se hace en función del análisis del procedimiento jurídico.

**Palabras clave:** Cartas, Gregorio Magno, derecho bizantino, *Corpus Iuris Civilis*, Península Ibérica, siglo VI, *defensor* Juan, *magister militum* Comenciolo.

### **ABSTRACT**

This is a study of the correspondence addressed to *defensor* Juan by Pope Gregory the Great to show the application of Byzantine Law —more specifically the *Corpus Iuris Civilis*— in the area occupied by Byzantine population in the Iberian Peninsula during the early VIIth century. The papal officer has to evaluate the interference of *magister militum* Comenciolo in the religious life of the Peninsula. The study is based on the analysis of juridical procedures.

**Key words:** Correspondence, *defensor* Juan, Pope Gregory the Great, Byzantine Law, *Corpus Iuris Civilis*, Iberian Peninsula, VIth century, *magister militum* Comenciolo.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Área de Historia Antigua. Universidad de Murcia. Murcia 30001.

## 1. MARCO HISTÓRICO

A través de la correspondencia<sup>1</sup> de Gregorio Magno sabemos que hubo problemas entre uno de los gobernantes bizantinos de la Hispania<sup>2</sup> ocupada, el *gloriosus Comitiolus*<sup>3</sup>, y algunos de los miembros del estamento eclesiástico hispánico a finales del siglo VI y que dieron lugar al envío de un funcionario de la curia papal, el *defensor* Juan, a la zona bizantina de Hispania en el año 603. El defensor intentaba solventar jurídicamente<sup>4</sup> la crisis causada por la deposición y el exilio de dos obispos hispanos por el gobernante bizantino<sup>5</sup>.

Que este *Comitiolus* es el Comenciolo de la inscripción de Carthago Nova y el Comenciolo que muere con el emperador Mauricio para nosotros no hay la menor duda<sup>6</sup>.

Los hechos que produjeron el envío del defensor Juan a la España bizantina, no podrían entenderse sin conocer las relaciones entre el poder militar, a cuya cabeza se encontraba el glorioso Comitiolus, y las altas jerarquías eclesiásticas de la zona dominada por los bizantinos<sup>7</sup>.

1 GREGORIO: *Epistolae: MGH, Ep., I*, EWALD, P. y HARTMANN, L. (I-VII) 1887 y *MGH, Ep., II*, HARTMANN, L. (VIII-XIV), 1899. Para cada carta concreta vid., infra notas 28, 29, 30 y 31.

2 Preferimos utilizar el término Hispania y no Spania como hacen algunos autores cuando se refieren a la parte de la Península Ibérica ocupada por los bizantinos. Al respecto puede verse RIPOLL LÓPEZ, G.: «Acercas de la supuesta frontera entre el Regnum Visigothorum y la Hispania bizantina», *Pyrenae* 27, 1996, pp. 251-267.

3 El título de *gloriosus* no aparece hasta el siglo V en las firmas de los concilios ecuménicos, conservando todo su valor en el reinado de Justiniano y de sus sucesores. Este título estaba reservado a los altos funcionarios palatinos: los prefectos del pretorio y el prefecto de la ciudad, confiriéndoles el primer rango en las ceremonias. GARCÍA MORENO, L.A.: «Organización militar de Bizancio en la Península Ibérica (ss. VI-VII)», *Hispania* 33, 1973, pp. 5-22, especialmente 19-22, llega a la conclusión de que los gobernadores de la España bizantina tenían por lo general el título de *patricius*, podían ser *magistri militum* y, por tanto, se les daba el título de *gloriosus*. (p. 20).

4 Sobre la utilización del derecho romano en estas cartas vid. GAUTHIER, A.: «L'utilisation du droit romain dans la lettre de Grégoire le Grand à Jean le Défenseur», *Angelicum*, 1977, pp. 417-428, se limita a estudiar parcialmente algunas de las bases jurídicas de la intervención papal.

5 En el conflicto llamado de los Tres Capítulos y sus consecuencias para el episcopado africano e italiano la penas sufridas por los dos obispos hispanos, esto es, deposición y exilio, fueron las penas frecuentemente impuestas por las autoridades bizantinas a los que se oponían a su política religiosa. Estos acontecimientos además son más o menos contemporáneos de los sucesos del norte de Italia, que habían llevado a un auténtico cisma y a la persecución de los eclesiásticos partidarios de los Tres Capítulos por los bizantinos de Ravena y aunque no hay motivos para pensar que en Hispania la situación se debiera a ese mismo problema, lo que sí es claro es la intromisión del poder civil bizantino en el ámbito eclesiástico. Vid. BARBERO, A.: «La política religiosa de Justiniano y los Tres Capítulos», *Studia Historica* V, Salamanca 1987, pp. 123-144.

6 Sobre la figura de Comenciolo que aparece en la famosa inscripción de Carthago Nova CIL II 3420, el *Comitiolus* de las cartas de Gregorio y el Comenciolo muerto junto al emperador Mauricio véase Goubert, P.: «L'Administration de l'Espagne Byzantine. I. Les Gouverneurs de l'Espagne byzantine», *Études Byzantines* 3, 1945, pp. 127-142 y espec. pp. 129-139; GÖRRES, Fr.: «Die byzantinischen Besitzungen an der Küsten des spanischwestgotischen Reiches (554-624)», *BZ* 16, 1907, pp. 515-538, espec. pp. 534-535 y 537; STROHEKER, K.F.: «Das spanische Westgotenreich und Byzanz», *Germanentum und Spätantike*, Zürich 1965, pp. 207-245, espec. p. 216, nota 2.

7 ORLANDIS, J.: «Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina», *Estudios en Homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años. Cuadernos de Historia de España*, I, Buenos Aires 1985. VILELLA, J.: «Gregorio Magno e Hispania», en *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma 9-12 maggio 1990. Studia Ephemeridis Augustinianum. Institutum Patristicum Augustinianum*. Roma 1991, 167-186; VILELLA, J.: «Hispania durante la época del III Concilio de Toledo según Gregorio Magno», *Concilio III de Toledo, XIV Centenario (589-1989)*, Toledo 1991, pp. 485-494; VALLEJO GIRVÉS, M.: «Bizancio ante la conversión de los visigodos: los obispos Jenaro y Esteban», *Concilio III de Toledo, XIV Centenario (589-1989)*, 477-483; VALLEJO GIRVÉS, M.: *Bizancio y la España Tardoantigua*, (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea, Alcalá de Henares 1993, pp. 397-398 y 424-425.

Dejando aparte el problema de la identificación del Comenciolo, *magister militum Spaniae*, y el *gloriosus Comitulus*, el problema surgió porque *Comitulus* despojó de su sede a dos obispos. Cuando el Papa Gregorio tuvo conocimiento de estos hechos, al menos hay constancia de una *petitio*<sup>8</sup> por parte del obispo *Ianuarius*, envió a Juan para solucionar el asunto, desde el punto de vista de la legalidad imperial de la mano de las leyes del *Corpus Iuris Civilis*<sup>9</sup>.

En la zonas de la Bética y de la Cartaginense reconquistadas para el Imperio por los bizantinos desde 554 y en las Baleares no invadidas por los visigodos suponemos que debió de promulgarse como en Italia, la codificación justiniana<sup>10</sup>. Hispania en la parte conquistada formaba parte del Imperio bizantino, en particular del exarcado africano y dentro de él de la Mauretania segunda. Con razón dice Mayer<sup>11</sup> que aun sin tener testimonios concretos, debemos admitir que el derecho bizantino o el derecho justiniano, como se prefiera, fue aplicado en Hispania. Nos confirma en esta lógica suposición, el celo de Justiniano en aplicar a los países conquistados su legislación<sup>12</sup>. En este sentido si se pudiese demostrar que la ley de Recesvinto de *remotis alienarum gentium legibus* se creó para contrarrestar la influencia de la legislación bizantina en la Península tendríamos una prueba del arraigo y del uso de las leyes del *Corpus Iuris Civilis*, sobre todo en la zona del Levante y Sur peninsular donde los bizantinos ejercieron su poder y por tanto fueron aplicadas sus leyes, y del que nuestro asunto no sería más que otro ejemplo.

No hay para la parte de la Península Ibérica conquistada por los bizantinos una promulgación de una ley como el *Appendix Nov. 7* del año 554, la llamada *pragmatica sanctio pro petitione Vigili*, o sea la constitución emanada de la cancillería imperial a petición del papa Vigilio, que entre otros asuntos extendía a Italia la vigencia de las compilaciones justinianas<sup>13</sup>. O una serie de leyes como las dos aparecidas en el Código de Justiniano para reorganizar la recién conquistada provincia de África<sup>14</sup>.

8 Ep. XIII, 47, 1-2, p. 410: *In primis requirendum de persona presbyteri dilectissimi fratris et coepiscopi nostri Ianuarii, et si ita se veritas habet, sicut eiusdem episcopi petitio...*; XIII, 47, 9-10 p. 411: *Si autem aliter, quam antefati episcopi petitio continet, actum esse forsitan perhibetur...*; Ep. XIII, 49, 15-18, p. 413: *ego Iohannes defensor inter Ianuarium episcopum civitatis Malacitanæ atque item illum et illum episcopos cognitor resedissem, necesse habui causam praedicti Ianuarii interna inquisitione discutere et a partibus suptiliter quaerere veritatem, an, sicut petitio eius continet...*

9 El estudio de las fuentes legislativas de las cartas lo hizo SAVIGNY, Friedrich Carl von: *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg 1834, zweiter Band, pp. 274-277. Las leyes que aparecen en el *exemplum legis* por orden de aparición son: *Novella* 123, 21; *Nov.* 123, 19; *Codex Iustinianus* 1.3.10; CJ. 1.12.2; CJ. 1.12.6; *Nov.* 123, 8; *Nov.* 123, 22; CJ. 7.48.4; CJ. 9.1.20; *Digesto* 48.4.7.3; *Nov.* 90, 9; CJ. 7.44.3.

10 GIBERT, R.: *Historia General del Derecho Español*, Madrid 1981, p. 14.

11 MAYER, E.: *Historia de las Instituciones Sociales y Políticas de España y Portugal durante los siglos V a XIV*, Publicaciones del Anuario de Historia del Derecho Español. 2 vols. Madrid 1925-1926, vol. I, p. 14.

12 LARRAONA, A. y TABERA, A.: «El derecho justiniano en España», en *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano*, Bologna e Roma XVII-XXVII Aprile 1933, Bologna, vol. II, Pavía 1935, pp. 85-182, especialmente pp. 114-115.

13 Vid. STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire*, II, (De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien, 476-565), Bruselas 1968, pp. 612-618; ARCHI, G.G.: «Pragmatica sanctio pro petitione Vigili», *Festschrift für Franz Wieacker zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1978, pp. 11-36 y SOTINEL, Cl.: «Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien: Le Pape Vigile», *MEFRA* 104, 1992, 1, pp. 439-463.

14 CJ. 1.27.1 y 1.27.2. Sobre estas leyes-marco a las que siguieron otras, véase PULIATTI, S.: *Ricerche sulla legislazione «regionale» di Giustiniano. Lo statuto civile e l'ordinamento militare della prefettura africana*, Milán 1980 y GONZÁLEZ, R.: *Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano*. Murcia 1997, pp. 161-181.

Los obispos que se vieron envueltos en este asunto eran *Ianuarius* de Málaga y *Stephanus*, de cuya sede no tenemos noticias aunque algunos estudiosos han tratado de identificarla. Goubert piensa que pudo ser *Iliberri*<sup>15</sup>. También J. Vilella piensa que es posible identificar a Esteban con el obispo de *Iliberri* que en el año 589 suscribe el III Concilio de Toledo y en el 590 el I de Sevilla<sup>16</sup>. Sin embargo J. Orlandis piensa que no hay razones convincentes para suponer tal identificación<sup>17</sup>. M. Vallejo que también rechaza la identificación de *Iliberri* propone *Assido* como posible sede de Esteban<sup>18</sup>.

Por tanto los hechos se desarrollaron en la zona que se hallaba en poder de los bizantinos en el momento que ocurrieron los hechos. Por tanto el Papa tenía pleno derecho a intervenir y en este caso concreto con una defensa de los inculpados llevada a cabo, lógicamente, con los textos contenidos en el *Corpus* de Justiniano, la base legal del Imperio Romano Bizantino a partir del año 534.

A pesar de la completa información que nos dan las cartas de Gregorio sobre cuál debe ser el proceso a seguir por parte del *defensor*, sin embargo nada hay en ellas que nos haga suponer siquiera qué sucedió realmente entre los miembros del estamento eclesiástico y Comenciolo. Para Vilella este asunto reflejaría que «una parte importante de la jerarquía eclesiástica discrepaba de la política imperial» y además conecta el asunto con la muerte de Liciniano, obispo de Carthago Nova, en Constantinopla, envenenado *ab aemulis*, al decir de Isidoro de Sevilla. La acusación de *crimen maiestatis* podría haber sido causada por la firma de Esteban en las actas del Concilio de Toledo del año 589, si se acepta la identificación de Esteban con el Esteban de Iliberri, como hace Vilella, en donde además de rechazar el arrianismo también se rechazan las actas del II Concilio de Constantinopla<sup>19</sup>. Para Vallejo Givés la actuación contundente de Comenciolo en contra de los eclesiásticos se pudo deber a «una acusación relativa a una supuesta acusación contraria del prelado (en el caso de Jenaro) a la estabilidad del gobierno bizantino en la región», o en el caso de Esteban «una confluencia de intereses con el Reino Visigodo en el área Asidonense»<sup>20</sup>.

## 2. EL ENVIADO PAPAL: JUAN DEFENSOR

Juan Diácono cita en lugar destacado de su obra a ocho de las personas más próximas al papa Gregorio, y entre ellas incluye a *Iohannes defensor*<sup>21</sup>. Un hombre despunta, por tanto, entre los *defensores* y es Juan, al cual en el año 603 se le encarga el delicado asunto de las apelaciones

15 GOUBERT, P.: «Administration de l'Espagne byzantine. II, Les Provinces», *Revue des Études Byzantines* 4, 1946, pp. 71-133, espec. pp. 92-93.

16 VILELLA, J.: «Gregorio Magno e Hispania», en *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma 9-12 maggio 1990. Studia Ephemeridis Augustinianum. Institutum Patristicum Augustinianum*. Roma 1991, 167-186, p. 183.

17 ORLANDIS, J.: «Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina», *Estudios en Homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años. Cuadernos de Historia de España*, I, Buenos Aires 1985, p. 343.

18 VALLEJO GIRVÉS, M.: *Bizancio y la España Tardoantigua*, (Ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea, Alcalá de Henares 1993, pp. 397-398 y 424-425.

19 VILELLA, J.: «Gregorio Magno e Hispania», *art. cit.*, p. 184 y sobre Liciniano vid. GONZÁLEZ, R.: «Cultura e ideología del siglo VI en las cartas de Liciniano de Cartagena», *Lengua e Historia, Antigüedad y Cristianismo* XII, 1995, pp. 269-374, especialmente p. 272.

20 VALLEJO, M.: *Bizancio y la España Tardoantigua*, op. cit., p. 424.

21 JUAN DIÁCONO: *Vita Gregorii*, II, 11.

de los dos obispos hispanos depuestos por *Comitoliolus*<sup>22</sup>. La misión era demasiado importante para que Gregorio la encargase a una persona que no fuera de su entera confianza.

Los *Dialogi* y las cartas del Papa, así como algunos testimonios de la literatura y de la epigraffa nos dan a conocer alrededor de 200 personas al servicio de la burocracia de Gregorio Magno<sup>23</sup>. De ellos hay numerosos clérigos, presbíteros, diáconos y subdiáconos (en torno a 76); monjes (45) y los servidores laicos de la administración romana: los defensores y notarios de los que conocemos al menos 49. La curia romana se había organizado según el modelo de la administración pública<sup>24</sup>. La correspondencia de Gregorio muestra con precisión el lugar que ocupaban estos funcionarios laicos. Se organizaban en dos *scholae*<sup>25</sup>. Los defensores recibían la tonsura pero podían casarse. Las carreras de los miembros de estas dos *scholae* estaban muy especializadas y en su mayoría desempeñaban sus funciones fuera de Roma<sup>26</sup>, aunque otros permanecen en la curia y a éstos el Papa los envía a ciertas misiones como es el caso de *Iohannes defensor*<sup>27</sup> que se dirige a las Baleares y a Hispania. Los *defensores* eran abogados encargados de defender procesalmente a la Iglesia o encargados de administrar sus bienes. Gregorio proclama a lo largo de toda su obra un principio jurídico general y es que los clérigos no deben depender de jueces laicos, aunque este principio no empaña a sus ojos la autoridad de los *defensores* y *notarii* romanos, puesto que éstos, laicos, aunque intervengan en los asuntos judiciales de los clérigos o de sus iglesias, representan a la sede apostólica. Además tenemos noticias de las misiones desarrolladas en distintos lugares por los defensores para poner orden en los asuntos eclesiásticos<sup>28</sup>.

El *defensor* llega a España para solucionar los casos de los dos mencionados obispos así como el de un sacerdote dependiente de *Ianuarius*. El *defensor* portaba para este asunto tres escritos. En el primero se encomendaba la misión a Juan<sup>29</sup>; en el segundo el *defensor* llevaba

22 La figura del *defensor ecclesiae* fue muy utilizada por el papa Gregorio, decayendo tras la muerte de éste. Véase sobre esta institución FISCHER, B.: *Die Entwicklung des Institutes der Defensores in der römischen Kirche*. Ephemeris Liturgicae, 1934. Sobre los *defensores* en época de Gregorio véase concretamente pp. 443-454. Sobre la persona de *Iohannes defensor*, GAUTHIER, A.: «L'utilisation du droit romain...», art. cit., p. 420 plantea la posibilidad de identificar a éste con el notario que aparece en las cartas II 47 y III 36. Sobre otras misiones desempeñadas por *Iohannes* véase RICHARDS, J.: *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, Londres 1980, p. 147.

23 PIETRI, Ch.: «Clercs et serviteurs laïcs de l'Église romaine au temps de Grégoire le Grand», *Grégoire Le Grand, Colloques internationaux du CNRS*, París 1986, pp. 107-122.

24 De hecho el cargo de defensor es un claro ejemplo de la influencia de las instituciones jurídicas romanas sobre la Iglesia romana. En el Bajo Imperio se había creado el defensor plebis, posiblemente creado en el año 368 por Valentiniano I. A principios del siglo V los concilios de Cartago pidieron al emperador que nombrara *defensores adversus potentias divitum*, cuya función sería defender a los pobres y también ocuparse de asuntos eclesiásticos. Vid. GAUDEMET, J.: *Institutions de l'Antiquité*, París 1967, pp. 684 ss.; también FISCHER, B.: *Die Entwicklung des Institutes der Defensores in der römischen Kirche*, Eph. Liturgicae, 1934, pp. 443-454.

25 En este sentido RECCHIA, V.: *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1978, *passim*, insiste en el papel innovador de este Papa que creó además la *schola* de *defensores*. Vid. también RICHARDS, J.: *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, Londres 1980, pp. 126-139.

26 PIETRI, Ch.: «Clercs et serviteurs laïcs...», art. cit., pp. 112-113.

27 Por ejemplo el *notarius Iohannes* enviado a Cerdeña: Ep. II, 47, p. 148; Ep., III, 36, p. 194, un *defensor Iohannes* (consejero del papa según Juan Diácono II, 11, y que podría tratarse del anterior notario) es enviado a Fano (Ep. VII, 13, p. 456, en noviembre del 596); después (¿el mismo?) en Hispania, en agosto del 603, Ep. XIII, 47-50 y cuando vuelve parte de nuevo hacia Cerdeña: Ep. VIII, 35, p. 37.

28 Gregorio, Ep. IX, 25 y X, 1. Vid. VALLEJO, M.: *Bizancio y la España Tardoantigua...*, p. 153 y nota 418; pp. 421-422 y notas 168 ss.

29 Ep. XIII, 47: GREGORIUS IOHANNI DEFENSORI IN NOMINE DOMINI EUNTI SPANIA. CAPITULARE, QUID OBSERVANDUM SIT A IOHANNE DEFENSORE.



consigo una *sententiae formula* sobre cómo debía llevarse a cabo el juicio<sup>30</sup>, en donde se contemplaban las distintas condenas para los implicados en la deposición y exilio de los obispos y del presbítero. Por último, un *exemplum legum* en el que se demostraba que se había actuado contra determinadas leyes del *Corpus* bizantino en las acciones llevadas a cabo por *Comitulus*<sup>31</sup>. Además aprovechó una escala del viaje en las Baleares, concretamente en la isla de Cabrera para solucionar los problemas de «laxitud disciplinaria» de una comunidad de monjes<sup>32</sup>.

Las cartas enviadas por Gregorio a Juan están fechadas en Agosto del 603 y, por tanto, los hechos que reflejan posiblemente sucedieran a finales del siglo VI. Es evidente, tras el análisis de la carta de *Ianuarius*, que el Papa ya tenía tomada su decisión de reintegrar al obispo en su sede, posiblemente porque ya habría recibido desde Hispania suficientes informes para poder decidirse en favor de *Ianuarius* (el mismo Papa nos informa en sus escritos que recibe constantes noticias de Hispania: *Dialogi*. III, 31,1). Y para esto se necesitaba tiempo. Además da la impresión que el Papa conoce perfectamente lo que ha ocurrido y da la impresión que podría haber sido el propio *Ianuarius* el que se le hubiera contado personalmente. Esto no lo podemos probar, pero como veremos más adelante el *defensor* Juan llevaba como misión previa al desarrollo de la apelación oír el testimonio del sacerdote del obispo malacitano y el del obispo Esteban. ¿Por qué no el del obispo malacitano? Lo más probable es que ya lo conocieran y de primera mano.

Quizás los hechos habían sucedido hacía más de diez años, si consideramos que la estancia del presbítero papal *Probinus* en Málaga hacia el año 595 pudiese tener algo que ver con la deposición de *Ianuarius*<sup>33</sup>.

Orlandis piensa incluso que la decisión papal esperó un momento político oportuno para ser enviada. Momento que vendría dado por la muerte del emperador Mauricio, en noviembre de 602, y la subida al poder de Focas, que intentó normalizar las relaciones con el Pontificado<sup>34</sup>. Las relaciones entre Mauricio y Gregorio habían empeorado a partir del 593, a causa de la publicación del edicto que prohibía ocupar cargos eclesiásticos a los funcionarios imperiales y sobre todo una hostilidad declarada desde el 595, como consecuencia de la paz concertada entre Agilulfo, rey de los longobardos y Gregorio en Italia<sup>35</sup>.

### 3. BASES JURÍDICAS DE LAS APELACIONES

El conocimiento, o al menos el interés, que Gregorio muestra respecto al Derecho Romano está referido fundamentalmente al Código y a las Novelas. Prácticamente las referencias a las

---

30 *Ep.* XIII, 49: *GREGORIUS IOHANNI DEFENSORI EUNTI SPANIAE*.

31 *Ep.* XIII, 50: *GREGORIUS IOHANNI DEFENSORI EUNTI SPANIA. EXEMPLUM LEGIS*.

32 *Ep.* XIII, 48, *MGH, Ep.* II, pp. 412-413, XIII, 47, p. 1056. Para más información sobre el monasterio de la isla de Cabrera vid. ORLANDIS, J.: «Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina», *art. cit.*, pp. 346-347 y nota 61.

33 *Ep.* V, 53, pp. 352-353. Sobre las actividades de Probinus en Hispania vid. VILELLA, J.: «Gregorio Magno e Hispania», *art. cit.*, 175-176, 402-404; VALLEJO GIRVÉS, M.: *Bizancio y la España Tardoantigua*, *op. cit.*, pp. 396 y 420.

34 Como dice VALLEJO GIRVÉS, M.: *Bizancio y la España Tardoantigua*, (Ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea, Alcalá de Henares 1993, p. 423, nota 23: «Existe unanimidad al analizar la demora del Pontífice y calificarla de oportunista». En esa misma nota resume los autores que mantienen esta opinión.

35 VILELLA, J.: «Gregorio Magno e Hispania», *art. cit.*, pp. 174-175 y nota 39.

Instituciones, al Digesto y al Código Teodosiano son prácticamente nulas<sup>36</sup>, pero esto se explica fácilmente por la poca utilidad práctica de los dos primeros y cuyo valor es más bien histórico y doctrinal y respecto al Teodosiano su uso fue suprimido por la publicación en el 534 del *Codex Iustinianus*.

Los emperadores legislaban en materia de disciplina y de organización eclesiástica y asimismo los pontífices utilizaban estas leyes. Gregorio conocía perfectamente las compilaciones justinianeas<sup>37</sup>. Por regla general se recurría a las leyes imperiales cuando el derecho canónico mostraba lagunas en torno a lo enjuiciado, aunque algunas veces se utilizaban ambos. Por ejemplo las leyes imperiales establecían que la elección de un obispo debía ser hecha antes de seis meses, mientras que el derecho canónico no preveía más que tres. Fueron utilizadas ambas normativas.

El Código de Justiniano viene citado con los encabezamientos en donde aparece el nombre del emperador y la persona a la que va dirigida la ley (*inscriptio*) y con su parte final en donde se da la fecha y el lugar de origen de la constitución (*subscriptio*). Sólo en tres ocasiones viene reflejado íntegramente el texto de la ley. La omisión se justifica con las frases *et post pauca, paulo post, et cetera* o *et reliqua*. Las citas a las distintas leyes se hacen como por regla general se realizan actualmente (y así venían reflejadas en la «glosa de Turín»): se cita el número del libro, seguido del número del título y del número de la constitución.

En la obra epistolar de Gregorio sólo se citan dos novelas y son precisamente citadas en las que nos ocupan y además son citadas con profusión. Aparecen con sus respectivas rúbricas «*De sanctissimis et Deo amabilibus ac reverentissimis episcopis et clericis et monachis*» y «*De testibus*» vienen referidas por sus capítulos, después de la *inscriptio*. Asimismo la omisión de parte del texto se refleja como en el Código.

Con respecto al Digesto se cita un famoso fragmento de Modestino cuya *inscriptio* ha dado mucho que hablar respecto a su origen<sup>38</sup> y en donde se hace un comentario a un texto de la *lex Iulia maiestatis*. También es la última vez, hasta el siglo IX, que el Digesto se utiliza como jurisprudencia<sup>39</sup>. La novela 123 viene citada según el texto de la vulgata, esto es, tal y como se conserva el texto en el *Authenticum*<sup>40</sup>. Que Gregorio hubiera utilizado esta recopilación de las novelas y no el *Epitome Iuliani* o una abreviación muestra lo riguroso de su formación jurídica<sup>41</sup>. La otra novela se cita siguiendo una versión diferente<sup>42</sup>.

---

36 Vid., las utilización de los distintos componentes del Corpus Iuris Civilis en DAMIZIA, G.: «Il 'Registrum Epistolarum' di San Gregorio Magno ed il 'Corpus Iuris Civilis'», *Benedictina* 2, 1948, III-IV, pp. 220-224 entre citas de fragmentos de textos jurídicos, citas implícitas y citas explícitas del *Corpus*.

37 Vid., DAMIZIA, G.: «Il 'Registrum Epistolarum' di San Gregorio Magno ed il 'Corpus Iuris Civilis'», *Benedictina* 2, 1948, III-IV, pp. 195-226.

38 Vid., la discusión en DAMIZIA, G.: «Il Registrum Epistolarum...», *art. cit.*, p. 221, notas 101 y 102.

39 Vid., CALASSO, F.: *Medio Evo del Diritto*, 1954, pp. 292-293. También se indica en nota a pie de página en la edición utilizada de las cartas; *vid.*, Ep. XIII, 50, p. 417.

40 Traducción latina de 134 novelas realizada en la Italia bizantina en el siglo VI y que durante mucho tiempo fue considerada erróneamente como el texto antiguo de las mismas.

41 Se dice que Gregorio fue prefecto o pretor urbano pero no hay seguridad absoluta. Vid. CONRAT, M.C.: *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im früheren Mittelalter*, Leipzig 1891, p. 9.

42 VON SAVIGNY, F.C.: *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter*, vol. II, Heidelberg 1834, pp. 275-277; CONRAT, M.: *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts in früheren Mittelalter*, Leipzig 1891, pp. 8-13.

Curiosamente las novelas vienen citadas siempre con la traducción latina, esto se explicaría más que por el poco conocimiento del griego de Gregorio por los destinatarios a los que van dirigidas las cartas<sup>43</sup>. Además las novelas traducidas al latín tuvieron ya una gran difusión desde el primer momento<sup>44</sup>.

Los condenados por los bizantinos pudieron ejercer sus derechos de apelación al Papa y oponerse a la sentencia de deposición y exilio que se les impuso. *Comitiolus* había emprendido acciones judiciales contra ellos, pero, al parecer, los procesos no habían sido conducidos según las reglas y en agosto del 603 el *defensor* Juan fue enviado para juzgar las apelaciones llevando consigo una nutrida, puntual y particularísima documentación que es una prueba más del carácter excepcional de lo sucedido en la zona bizantina de Hispania. Los documentos portados por Juan muestran los asuntos de los que debía ocuparse, las preguntas que debía hacer, y cómo debía proceder una vez recogidas todas las pruebas y testimonios restantes. En suma conformaban un *dossier* con las leyes imperiales concernientes al proceso y a la fórmula de absolución si se probara la inocencia de los encausados. No conocemos, por desgracia, si la misión del *defensor* obtuvo algún éxito que debía ser garantizado por las propias autoridades bizantinas.

Existió un juicio previo, un *praeiudicium* cuyo resultado fue la deposición y exilio de los obispos así como del presbítero de Jenaro. En primer lugar Gregorio se refiere a la figura del presbítero: *de persona presbyteri dilectissimi fratris et coepiscopi nostri Ianuarii*. No sabemos tampoco que ocurrió, pero una *petitio* realizada por su obispo Jenaro reclama que la causa sea vista de nuevo. Este sacerdote debería haber sido juzgado por su propio obispo y, sin embargo, fue juzgado por un tribunal «ajeno»: *Si quam causam habuit...no ab alio teneri sed episcopus ipsius adiri debuit*. No se respetó la norma regulada por la novela *quae eloquitur de sanctissimis et Deo amabilibus ac reverendissimis episcopis, clericis et monachis*, según la cual un clérigo debía ser juzgado por su obispo<sup>45</sup>. Y que un presbítero está jurídicamente dentro del grupo de los clérigos lo demuestra Gregorio presentando la Nov. 123.19<sup>46</sup>.

En un proceso contra un eclesiástico, la causa debía ser juzgada por el obispo. Si las partes aceptaban la sentencia del obispo y correspondía al juez local, es decir al juez secular que se ejecutara la sentencia una vez confirmada. En el caso contrario, la parte perjudicada podía apelar a un tribunal superior, ya esta vez un tribunal secular, que debía juzgar en este caso *secundum legum ordinem*.

En el caso de los obispos Esteban y Jenaro habían presentado a Gregorio una demanda concerniente al trato judicial que se les había dado, a todas luces ilegal. Habían sido condenados

43 Sobre el tema de la «ignorancia más política que real del griego» por parte de Gregorio Magno vid. CRACCO RUGGINI, L.: «Grégoire le Grand et le monde byzantin», *Grégoire Le Grand, Colloques internationaux du CNRS*, París 1986, pp. 83-94. En general vid. DAGRON, G.: «Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'état», *RH* 241, 1969, pp. 23-56; PETERSEN, J.M.: «Did Gregory the Great Know the Greek?», *St. In Church History* 13 (The Orthodox Churches and the West), Oxford 1976, pp. 121-134; DAGENS, C.: «Grégoire le Grand et le monde oriental», *RSLR* 17, 1981, pp. 244-245. Además el propio Gregorio se refiere a su «ignorancia del griego» en *Ep.* III, 63 (593); VII, 29 (597); XI, 55 (601).

44 Vid. supra nota 40.

45 Nov. 123, c. 21: *Si quis contra aliquem clericum, aut monachum aut diaconissam aut monastriam aut ascitriam habet aliquam actionem, doceat prius sanctissimum episcopum, cui horum unusquisque subiacet: ille vero causam inter eos iudicet. Et si quidem utraque pars his quae iudicata sunt adqueverint, iubemus per loci iudicem hanc executioni perfectae contradi et cetera.*

46 *Presbyteros autem, et diaconos, et subdiaconos, et cantores, et lectores, quos omnes clericos appellamus...*

injustamente por otros obispos, al parecer por instigación de Comenciolo, que podría haber actuado por su cargo como la máxima autoridad judicial de la zona bizantina. *Ianuarius* es depuesto y expulsado de la diócesis de Málaga. Había sido expulsado violentamente, por agentes de Comenciolo y clérigos de los obispos que apoyaban a éste, de una iglesia en la que se había refugiado siendo acusado de muchas cosas, *multa*, en el juicio que estableció su deposición y exilio al igual que a su presbítero<sup>47</sup>. Otro obispo fue nombrado en su lugar. El derecho de asilo<sup>48</sup>, por tanto, no fue respetado y se suma al número de irregularidades cometidas por Comenciolo y sus hombres<sup>49</sup>.

En primer lugar Juan debía averiguar los hechos y resolver si seguía en el destierro o volvía a ocupar su sede. Para ello era necesaria la presencia de los que habían sido acusados y es lo que establece la minuta de la curia romana en primer lugar. Para el sacerdote de Jenaro: *ipso praesente et pro se rationem reddente* y un poco más adelante se refiere a Esteban: *...aut si eo praesente*. Es curioso que no se requiera la presencia de Jenaro, ¿bastaría con el testimonio de Probindo suponiendo que hubiera estado años atrás en la sede malacitana, o quizás como ya hemos expuesto más arriba fue el propio Jenaro el que dió su testimonio ante la curia?

Para apoyar la exigencia de la presencia del acusado en el proceso Gregorio se apoya en la *constitutio novella quae de testibus loquitur*: en donde el principio jurídico enunciado es la

47 XII, 49, 17-20: *Sicut petitio eius continet, transmissis clericis a memoratis episcopis una cum hominibus gloriosi Comitoli de ecclesia fuerit violenter abstractus. Qui dum multa contra se invicem, sicut gesta testantur...*

48 CJ. 1.3.10: *Imperatores ARCHADIUS et HONORIUS AUGUSTI THEODORO praefecto praetorio. Si quis in hoc genus sacrilegii proruperit, ut in ecclesias catholicas intuens sacerdotibus et ministris vel ipso cultu locoque aliquid importet iniuriae, quod geritur a provinciae rectoribus animadvertatur; atque ita provinciae moderator sacerdotum et catholicae ecclesiae ministrorum, loci quoque ipsius et divini cultus iniuriam capitale in convictis sive confessos reos sententia noverit vindicandum. Et post pauca: Sitque cunctis laudabile factas atroces sacerdotibus aut ministris iniurias veluti publicum crimen insequi ac de talibus reis ultionem mereri et cetera. Dat. VI kal. Mai Mediolano HONORIO Augusto quater et EUTICIANO consulibus [398].*

CJ. 1.12.2: *Imperatores HONORIUS et THEODOSIUS AUGUSTI IOBIO praefecto praetorio. Fideli ac devota praeeptione sancimus nemini licere ad sacrosanctas ecclesias confugientes abducere, sub hac videlicet definitione, ut, si quisquam contra hanc legem venire temptaverit, sciat se maiestatis crimine esse retinendum. Dat. Kal. April. HONORIO septies et THEODOSIO tertio consulibus [409].*

CJ. 1.12.6: *Imperator LEO AUGUSTUS ERITRIO praefecto praetorio. Praesenti lege decernimus per omnia loca valitura, excepta hac urbe regia, in qua nos divinitate propitia degentes et, quotiens usus exegerit, invocati singulis causis atque personis praesentanea constituta praestamus, nullos penitus cuiuscumque condicionis de sacrosanctis ecclesiis orthodoxae fidei expelli aut trahi vel protrahi confugas. Paulo post: Qui hoc moliri aut facere aut nuda saltim cogitatione atque tractatu ausi fuerint temptare, capitali et ultima supplicii animadversione plectendi sunt. Ex nullos expelli aut eici aliquando patimur nec [in] ipsis ecclesiis reverendis ita quemquam detineri atque constringi, ut ei aliquid aut victualium rerum aut vestis regetur aut requies et reliqua. Dat. Pridie kal. Mart. Constantinopoli, LEONE AUGUSTO tertio consule [466].*

49 Además es particularmente importante destacar que desde el 534, fecha a partir de la que sólo puede ser utilizado para asuntos legales el Código de Justiniano el título CJ 1.12 de *his qui ad ecclesias confugiunt vel ibi exclamant*, se diferencia fundamentalmente del CTh. 9.45, que se titulaba: *de his, qui ad ecclesias confugiunt*, en la colocación. Mientras que los compiladores teodosianos le dieron más importancia a la óptica penalística, los comisarios justinianos lo colocan en el libro primero destinado a regular el derecho religioso y particularmente las relaciones Iglesia-Estado. Vid. GONZÁLEZ, R.: *Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano*, Murcia 1997.

necesidad de un defensor<sup>50</sup>. El principio de la necesidad de la presencia del acusado en el proceso es firme en derecho romano clásico<sup>51</sup>.

Si ante el *defensor* no se pudiera probar ninguna *causa criminalis*, con castigo de deposición y exilio, el obispo usurpador debería ser separado de cualquier ministerio sagrado y puesto bajo la custodia del *defensor* y retenido o enviado a Roma. Los obispos que participaron en la ordenación del usurpador, o la consintieron, serían reclusos durante seis meses, en un monasterio haciendo penitencia y privados de la comunión, excepto en caso de peligro de muerte. Sin embargo, si lo hubieran hecho por miedo a *Comitiolus* y lo confesaran por su propia voluntad el tiempo de reclusión sería menor y el *modus penitentiae* suavizado. Si el usurpador ya no estuviera o hubiera muerto y otro hubiese ocupado la sede, éste último podría ocupar otro obispado, si en su momento fuera elegido, pero nunca la sede malacitana<sup>52</sup>.

El caso de Esteban es algo distinto al de *Ianuarius* aunque el obispo se vio sometido a las mismas irregularidades jurídicas que su compañero. Fue sometido a juicio, contra su voluntad y por un tribunal de obispos pertenecientes a una jurisdicción eclesiástica distinta a la suya, lo que constituía también una clara irregularidad. Debía haber sido juzgado por su metropolitano *secundum sanctas regulas et nostras leges*, es decir según los santos cánones y las leyes seculares imperiales<sup>53</sup>. Y si Esteban carecía en esos momentos de metropolitano<sup>54</sup> debía haber sido juzgado en Roma y no por un concilio de obispos *alieni*, entendiéndose este término como extraños, extranjeros en relación a su provincia eclesiástica<sup>55</sup>.

50 Nov. 90.9: *Hoc quoque saepius agi novimus quoniam quidam aut apud locorum defensores aut apud clarissimos provinciarum iudices aut etiam, ut adsolet, hic apud clarissimum magistrum census ingredientibus et querentes, tamquam ab alio passi aliquid contra leges aut aliter iniustitiam sustinentes aut damnificati, testes volunt producere; et ne postea obiciatur eis, quia per unam partem gesta confecta sunt, oportet et illum in ipsa civitate constitutum, ubi testimonia dantur, ammonitum a iudice aut defensore advenire et audire testes. Si vero noluerit advenire, sed contempserit, ut ex una parte testimonia adversus eum inutilia sint, sancimus huius modi testimonia ita valere, tamquam si non ex una parte consisterent, sed etiam ipso praesente fuissent facta. Si enim repudiaverit et venire noluerit et audire quae deponuntur, cum utique in publico sint, et non ex inevitabili quadam necessitate venire non possit, aequaliter erunt, tumquam si advenissent, et nulla utilitas ex contemptu suo ei adhibebitur, sed videbuntur quidem ex utriusque praesentia facta.*

51 Como se ve a través de D. 48.19.5: *Absentem in criminibus damnari non debere* divus Traianus Iulio Frontoni rescripsit y D. 48.17.1: *Marcianus libro secundo publicorum. Divi Severi et Antonini Magni rescriptum est, ne quis absens puniatur: et hoc iure utimur, ne absentes damnetur: neque enim inaudita causa quemquam damnari aequitatis ratio patitur.*

52 Ep. XIII, 47, 4-7, p. 411: *«...sed successisse defuncto, episcopatus illi officium ab eadem tantum modo ecclesia interdicatur, ut in alia ecclesia, quae a sacerdote vacaverit, si electus fuerit, esse possit episcopus, ad Malacitanam tamen ecclesiam numquam aliquo modo reversurus.*

53 Nov. 123, 8: *Sed neque pro qualicumque pecuniaria vel criminali causa ad iudicem civilem aut militare invitum episcopum producere vel exhibere citra imperialem iussionem permittimus, sed iudicem, qui tale aliquid sive ex scripto sive ex no scripto praesumpserit imperare, post cinguli privationem [ ] et verberibus subdendum et in exilio deportandum.*

Nov. 123, 22: *«Si autem a clerico aut alio quocumque aditio contra episcopum fiat propter quamlibet causam, apud sanctissimum eius metropolitum secundum sanctas regulas et nostras leges causa iudicetur. Et si quis iudicatis contradixerit, ad beatissimum archiepiscopum et patriarcham diocesanos illius referatur causa, et ille secundum canones et leges huic praebeat finem.*

54 Esto podría haberse debido a que la sede de Esteban se encontrara en la zona de la Bética, en poder de los visigodos, cuya metrópoli era Sevilla y por tanto de ahí que fuera juzgado por obispos pertenecientes a otra diócesis. Vid. J. ORLANDIS: «Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina», art. cit., pp. 334-335.

55 CJ. 7.48.4: *Imperatores GRATIANUS, VALENTINIANUS et THEODOSIUS AUGUSTI ad POTITUM vicarium. Et in privatis causis huius modi forma servetur, ne quemquam litigatorum sententia non a suo iudice dicta constringat. Dat. XI kal. Oct. Romae AUSONIO et OLIBRIO consulibus [379].*

Además no debían haber sido utilizados como testigos de cargo en su contra sus propios siervos como quedaba bien establecido por CJ. 9.1.20<sup>56</sup>.

*Comitiolus*, o, en su defecto, sus herederos, puesto que según las noticias de Gregorio había muerto<sup>57</sup>, deberían responder por los perjuicios causados por la acción de aquél<sup>58</sup>. Y esto aunque no se demostrara su inocencia. Por tanto, los bienes de la iglesia, en cualquier caso debían ser devueltos a la iglesia *quia delictum personae in damnum non est ecclesiae convertendum*.

Asimismo manejan un comentario de Modestino a un texto de la *lex Iulia de maiestatis*, recogido en el Digesto, en el que se alude a que la acusación de *crimen maiestatis* sólo podrá aceptarse ocasionalmente y atendiendo a una serie de matizaciones y a una serie de consideraciones previas que han de ser investigadas y además teniendo en cuenta la reputación y el modo de vida anterior de los acusados<sup>59</sup>.

Asimismo en el caso del obispo Esteban Gregorio pide que se examine «Si...*sub iureiurando contra eum testimonium dictum est, seu scriptis actum est*. En la época postclásica las actas de un proceso debían ser registradas por escrito<sup>60</sup> y Gregorio insiste sobre esta idea y toma como apoyo la constitución CJ 7.44.3<sup>61</sup>. Para Gregorio el principio de la escritura es básico.<sup>62</sup>

También exige Gregorio que se examine si el testimonio contra el obispo Esteban ha sido dado *sub iureiurando*. Se trata del *iusiurandum calumniae* que debían prestar las partes, y en particular la que acusaba. En la época de Justiniano se entendía este juramento como el testimonio del reconocimiento de la buena fe de las partes hacia los testigos<sup>63</sup>. De todas formas en CJ. 4.20.9 de Constantino se exigía que los testigos prestaran juramento antes de declarar<sup>64</sup>:

---

56 CJ. 9.1.20: *Imperatores ARCHADIUS et HONORIUS AUGUSTI EUTICHIANO praefecto praetorio. Si quis ex familiaribus vel ex servis cuiuslibet domus cuiuscumque criminis delator atque accusator emergerit eius existimationem, caput atque fortunas petiurus, cuius familiaritati vel dominio inhaeserit, ante exhibitionem testium, ante examinationem iudicii in ipsa expositione criminum atque accusationis exordio ultore gladio feriat; vocem enim funestam interdicti oportet potius quam audiri. Maiestatis autem crime excipimus. Dat. VI id. Nov. Constantinopoli Caesaribus consulibus [397].*

57 *Ep. XIII, 47, p. 412: Si enim, ut dicitur, Comitiolus defunctus est, ab herede eius quae ab illo iniuste ultae sunt sine excusatione reddantur.*

58 En este sentido hemos de aclarar que no son transmisibles a los herederos las obligaciones *ex delicto*, aunque éstos responden del enriquecimiento obtenido por esta causa. Véase *Institutiones* 2.14 y 19; *Digesto* 28.5; *Codex Iustinianus* 4.17 y 6.24.

59 D. 48.4.7.3. *Hoc tamen crimen iudicibus non occasione ob principalis maiestatis venerationem habendum est, sed in veritate. Nam et personam spectandam esse, an potuerit facere et an ante quid fecerit et an cogitaverit.*

60 Vid. M. Kaser: *Das römische zivilprozessrecht*, Munich 1966, p. 447.

61 *Imppp. VALENTINIANUS, VALENS et GRATIANUS AAA, ad PROBUM P.P.— Statutis feneralibus iussimus, ut universi iudices, quibus reddendi iuris in provinciis permisimus facultatem, cognitis causis ultimas definitiones de scripti recitatione proferant. Huic adiicimus sanctioni, ut sententia, quae dicta fuerit, quum scripta non esset, nec nomen quidem sententiae habere mereatur, nec ad rescissionem perperam decretorum appellationis solemnitas requiratur.*

*Dat. III. Non. Decemb. Treviris, GRATIANO A. III. et EQUITIO Conss. [374].*

62 Esto es sin duda una victoria de la escrituridad del derecho oriental frente a la oralidad del derecho romano y que tan bien expresa Gregorio en las últimas palabras de la carta: *...ut sententia, quae sine scripto dicta fuerit, nec nomen habere sententiae mereatur.*

63 KASER, M.: *Das römische...*, op. cit., p. 519.

64 CJ. 4.20.9 pr.: *Iurisiurandi religione testes, priusquam perhibeant testimonium, iamdudum artari praecipimus, et ut honestioribus potius fides testibus habeatur.*



Para el establecimiento de la suma de dinero que habría de restituirse a Ianuarius y a Esteban, Gregorio concede una gran importancia al juramento de los obispos en cuestión<sup>65</sup>. Esto prueba la importancia que en el Derecho de Justiniano se concede al juramento<sup>66</sup>.

En el caso de Esteban, Gregorio también insistió sobre todo para que se inquiriera sobre el *status* de los acusadores y de los testigos<sup>67</sup>: En la pequeña compilación de textos jurídicos que presenta Gregorio se encuentran algunos que hacen relación a las cualidades de los testigos<sup>68</sup>. Estos textos jurídicos casi totalmente desconocidos tienen relación con el título *De testibus* del Digesto 22.3 así como con la *novella* 90 *De testibus* y a la que Gregorio envía explícitamente. En el título del Digesto concerniente a los testigos, se encuentra un texto de Callistrato (s. III) que da una gran importancia a la categoría social del testigo, texto muy próximo a este de Gregorio, en el que probablemente se inspiró<sup>69</sup>.

La novela 90, 1, pr., de Justiniano insiste igualmente en la reputación del testigo, y Gregorio remarca la palabra *opinio*. Este texto emplea también un calificativo que es utilizado por Gregorio en un texto que veremos en el párrafo siguiente: se trata de *vilissimus*<sup>70</sup>. Gregorio había pedido que en la causa de Esteban se examinara si *alii accusatores, alii testes fuerunt*. El Digesto exigía que se distinguiera entre el acusador y los testigos, hasta el punto de recusar los testimonios que provinieran de la *domus* del acusador<sup>71</sup>.

En relación a los testigos Gregorio declara: *quae [leges] etiam et illud sanciant, ut vilissimis testibus sine corporali discussione credi non debeat*<sup>72</sup>. La expresión *corporalis discussio* es extraña y no aparece en ningún otro lugar del *Corpus Iuris Civilis* aunque parece que se refiere a la tortura que se debe infligir a los esclavos y más tarde a los individuos «viles» antes de admitir su testimonio<sup>73</sup>.

---

65 Ep. XIII, 47, 7-9, p. 411: *Gloriosus autem Comitoliolus quicquid praedictus episcopus per violentiam atque insecutionem ipsius expendisse vel damnum pertulisse dato sacramento firmaverit, eidem episcopo restituere condemnatur ...*, Ep. XIII, 47, 11-13, p. 412: *Sed et quaeque se in persecutionem ac violentiam eius expendisse vel damnum idem episcopus pertulisse iuraverit, idem memoratus gloriosus Comitoliolus reddat ac satisfaciat*.

66 Ya en el derecho clásico servía como medio de prueba en algunas causas y particularmente en las de *certa pecunia*. Y ya en la época de Justiniano el juramento podía servir de prueba en cualquier proceso. Vid. M. Kaser: *Op. cit.*, pp. 480-481.

67 Ep. XIII, 47, 18-21, p. 411: *Sed et de personis accusantium ac testificantium subtiliter quarendum personis accusantium ac testificantium subtiliter quarendum est, cuius conditionis, cuiusque opinionis, aut ne inopes sint, aut ne forte aliquas contra praedictum episcopum inimicitias habuissent*.

68 Ep. XIII, 50, 6-7, p. 418: *Quales autem testes, vel cuius opinionis ad testimonium admittendi sunt, plurimae leges ostendunt, quae pene nulli habentur incognitae;...*

69 Digesto 22.5.3 pr.: *Callistratus libro quarto de cognitionibus. Testium fides diligenter examinanda est. Ideoque in persona eorum exploranda erunt in primis condicio cuiusque, utrum quis decurio an plebeius sit: et an honestae et inculptae vitae an vero notatus quis et reprehensibilis: an locuples vel egens sit, ut lucri causa quid facile admitat: vel an inimicus ei sit, adversus quem testimonium fert, vel amicus ei sit, pro quo testimonium dat. Nam si caret suspicione vel propter personam a qua fertur (quod honesta sit) vel propter causam (quod neque lucri neque gratiae neque inimicitiae causa fit), admittendus est*.

70 Nov. 90, 1: *sancimus autem..., bonae opinionis esse oportere testes, ... et non quosdam artifices ignobiles neque vilissimos nec nimis obscuros ad testimonium procedere*.

71 D. 22.5.24: *Paulo libro quinto sententiarum. Testes eos, quos accusator de domo produxerit, interrogari non placuit*.

72 Ep. XIII, 50, 7-8, p. 418.

73 Vid. GAUTHIER, A.: «L'utilisation du droit romain...», *art. cit.*, pp. 425-427 y nota 12.

## **LOS ASTURES Y LOS INICIOS DE LA MONARQUÍA ASTUR (Una aproximación)**

LUIS RUBIO HERNANDEZ

### **RESUMEN**

Estudio de algunos rasgos de los antiguos cántabros. Especialmente aquellos que hacen referencia al matriarcado, sus causas y sus consecuencias posteriores. Asimismo se trata de hacer una revisión sobre los orígenes de la monarquía astur, así como de la jefatura y de la sucesión. También se trata sobre la posible manipulación de las fuentes escritas y las «tensiones» entre el sistema indígena y el introducido por los godos.

**Palabras clave:** Cántabros, matriarcados, monarquía astur, jefatura, sucesión, indígena, godos.

### **ABSTRACT**

This essay deals with the ancient inhabitants of the «Cordillera Cantabrica» in the north of Spain. It tries to explain some features, specially those referring to matriarchy, its causes and ulterior consequences. In the same way, and from this perspective a revision of the origins of the Astur monarchy is going to be exposed, as well as the chieftaincy and heritage systems, it will also be considered the hypothetic manipulation on the written sources and the tensions between the indigenous system and that introduced by the Goths.

**Key words:** Cántabros, matriarchy, Astur monarchy, chieftaincy, heritage systems, indigenous system, Goths.

La intención de este trabajo, no es otra, que señalar algunos posibles rasgos sobre los antiguos cántabros y su posible influencia en los inicios de la monarquía astur. Para ello, debemos comenzar apuntando algunas ideas sobre el sistema social de los pueblos que habitaban la cordillera Cantábrica en la época romana. Antes de continuar, quisiera llamar la atención sobre un aspecto que se ha repetido hasta la saciedad; me refiero a los aspectos «matriarcales» o lo que es lo mismo, una notable influencia femenina en las formas sociales que pudo incluso llegar hasta la alta edad media.

Sin embargo, uno de los errores graves de los historiadores ha consistido en confundir el significado de este término otorgándole unas características equivocadas. La idea de un dominio femenino en la sociedad primitiva sobre el varón proviene de los trabajos de Morgan y Bachofen en el siglo XIX; éstos relacionaban el dominio de la mujer como una consecuencia de la aparición de la agricultura, que consideraban un invento femenino. Hoy día ningún antropólogo acepta esta fase cultural, que no obstante, sigue siendo defendida por algunos historiadores. Muchas de las pruebas aducidas en favor del «matriarcado» se han demostrado falsas, como la presentada por Bachofen aduciendo un culto principal a la Luna entre los pueblos primitivos; actividad que él asimilaba al culto femenino. Lo que no puede entenderse es que este gran erudito no se diera cuenta que el género de los astros no es universal sino que varía según las culturas; de esta manera los pueblos tradicionalmente agrícolas colocan el Sol como su astro principal, al regirse su calendario por ciclos solares y lógicamente le otorgan el género masculino. Por contra, los pueblos que han vivido de la caza y de la ganadería suelen regirse por ciclos lunares y por tanto otorgan a la Luna el género masculino y femenino al Sol que es menos importante<sup>1</sup>.

Posiblemente, el hecho de que las teorías de Morgan y Bachofen hayan gozado de cierta vitalidad, se deba más a causas políticas que etnológicas, puesto que no debemos olvidar que fueron la base sobre la cual Engels elaboró su famosa teoría sobre el origen de la sociedad y de la familia. Engels asimiló formas sociales con económicas y dedujo que el «matriarcado» conllevaba la propiedad comunal y desde aquí se produjo una evolución hacia las formas «patriarcales» y la propiedad privada. Esta la idea ha sido lanzada hace años por los destacados historiadores Barbero y Vigil en su estudio sobre los orígenes de la *Reconquista*<sup>2</sup>.

En realidad no podemos hablar de una evolución de las sociedades sino de una adaptación a los retos cotidianos de la supervivencia. Los grupos del paleolítico eran patrilocales y desde allí desarrollaron elementos patrilineales conforme se iban transformando en *agricultores*<sup>3</sup>. Esto sin embargo, nos lleva a plantearnos otra cuestión, sabemos que no existe un dominio femenino comprobado en ninguna parte del mundo y que la aparición de la agricultura no está relacionada directamente con las formas matriarcales (utilizando esta expresión inexacta). Pero eso no puede hacernos olvidar el hecho relevante del elevado papel femenino en algunas sociedades. Fue Morgan, al que antes aludimos, el que llamó la atención sobre esto estudiando a los iroqueses de Norteamérica. Los Iroqueses eran matrilineales y matrilocales, también eran más o menos monógamos y en sus consejos las mujeres poseían cierta influencia política. Lo que llama bastante la atención es la extremada belicosidad que poseían estos indios, y no hace mucho tiempo comenzó a buscarse una relación entre un cierto predominio de las mujeres y la

1 Por esta razón aún se mantiene el género femenino del Sol entre los alemanes o entre los árabes.

2 BARBERO, A. y VIGIL, M.: *Sobre los Orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona 1984.

3 ROBIN FOX, V.: *Sistemas de Parentesco y Matrimonio*. Madrid 1985, p. 88.

guerra<sup>4</sup>. Pero no todas las sociedades guerreras comparten estas características, más bien son propias de los pueblos que practican la guerra «exterior», es decir, lejos de sus hogares. Esto nos lleva a pensar que no es tanto el hecho bélico sino la ausencia prolongada del varón de su casa lo que podría darnos la clave de este comportamiento.

El interrogante esencial es encontrar un eslabón entre esta ausencia y la posición de la mujer. Para ello debemos hacer una distinción básica entre la mujer en un sentido biológico y su posición socio-familiar. La mujer es la esposa pero también la madre y la hermana, y como hermana es el pariente de sangre femenino más cercano a un varón, por tanto como dice M. Harris, los hombres ausentes transfieren las responsabilidades a las hermanas que pertenecen a su mismo linaje mientras que las esposas pueden tener intereses divergentes hacia sus padres y sus propios *hermanos*<sup>5</sup>. Los intereses de la hermana son coincidentes, los de la esposa pueden no serlo tanto. Igualmente predomina el matrimonio exógamo por cuanto los hermanos no desean la partida de sus hermanas, encargadas de cuidar el patrimonio familiar, de aquí que se desarrolle la matrilocalidad y que de ella deriven las instituciones *matrilineales*<sup>6</sup>. Por otro lado al cambiar el varón de residencia:

«los pone en contacto cotidiano con los hombres de las aldeas cercanas. Esto promueve la paz entre las *aldeas*»<sup>7</sup>.

La única razón de habernos extendido en estos aspectos se debe a su posible utilización en este trabajo. Ya Barbero y Vigil intentaron explorar los aspectos sociales de los antiguos cántabros considerando que su sociedad era «matriarcal» por primitiva y que la acción romana tendía a cambiarla. Sin embargo, como hemos afirmado, las formas matriarcales y matrilineales no están relacionadas con un estado primitivo; es cierto que los cántabros lo eran en sumo grado pero los iroqueses por ejemplo eran una tribu bastante evolucionada. De hecho, el mayor desarrollo del papel de la mujer es una evolución local de ciertos grupos humanos ante ciertas condiciones dadas; generalmente ecológicas.

Si intentáramos estudiar la antigua sociedad cantábrica nos encontraremos con una realidad previa e incuestionable. No se puede conocer una sociedad desaparecida hace muchos siglos; cualquier intento no puede ni debe sobrepasar el simple acercamiento. Con todo, podemos aceptar la influencia femenina entre ellos. Algunas características como el avunculado o la covada están demostradas en la cordillera Cantábrica en la época romana como atestiguan testimonios e inscripciones conservadas.

La palabra «matriarcal», utilizada por muchos historiadores, es una expresión vacía que no nos indica nada en concreto; más correcto a mi entender sería hablar de matrilocalidad y matrilineidad. Para Fox, como ya dijimos, estas formas son derivadas una de otra e implican fundamentalmente la residencia y con toda seguridad una ausencia prolongada de varones que bien pudiera estar completa con una exogamia masculina. Ahora bien, ¿cuál sería la causa de

---

4 DIVALLE, William y HARRIS, M.: «Population, Warfare and the male Supremacist Complex». *American Anthropologist* 78, 521-538. Citado por HARRIS, M.: *Caníbales y Reyes, Los Orígenes de la Cultura*. Barcelona 1988.

5 HARRIS, M.: *Ob. Cit.* p. 72 y ss.

6 Para Fox, resulta difícil imaginar que el caso matrilineal se adopte por otros motivos que no sean los de residencia. FOX, R.: *Sistemas...* *Ob. Cit.* p. 89.

7 HARRIS, M.: *Caníbales y Reyes...* *Ob. Cit.* p. 73.

esta ausencia? Desde luego lo primero que viene a la mente es la guerra, de la que sabemos con certeza que jugaba un papel muy importante entre estas gentes, esto podría considerarse lo normal y de hecho la guerra, como enunciamos, suele ser una de las principales razones de adoptar estas *prácticas*<sup>8</sup>. Sin embargo, creo que podríamos encontrar una causa más importante y acorde con el medio y la economía montañesa, es decir, ligada a su actividad ganadera.

Sabemos que el alimento básico de los cántabros era la cabra según nos informa Estrabon<sup>9</sup> y que la agricultura era obra de las mujeres; de esto puede deducirse que su economía era más pastoril que otra cosa; sin embargo tenemos aquí que hacer una matización importante, el tipo de actividad pastoril no es uniforme. Una cosa es un pueblo de pastores que se traslada de un lugar a otro con su hogar a cuestas y la familia, y otra cosa es un pastoreo trashumante. Según Barbero y Vigil los antiguos habitantes de la cordillera Cantábrica eran nómadas errantes que se trasladaban con sus ganados y practicaban una agricultura de *rozas*<sup>10</sup>. Sin embargo esto implicaría unas densidades de población bajísimas que no creo se dieran, y además los pueblos nómadas ganaderos no suelen avenirse con las instituciones matrilineales. Por contra, la ganadería trashumante implicaría un abandono temporal del hogar por parte de los varones lo que podría explicar muchas cosas.

En mi opinión cuando llegara la primavera, los hombres subirían a los pastos de la montaña llevando con ellos sus rebaños de cabras y no regresarían hasta entrado el otoño, tal y como se hace en muchos lugares aún y que ha descrito el profesor González Echegaray<sup>11</sup>. Esto supone un alejamiento bastante largo que no tendría, exclusivamente, razones pastoriles, ya que la reunión de varones de diversas aldeas posibilitaría la formación de expediciones de caza y sobre todo de guerra, que atacarían a las poblaciones de la meseta, coincidiendo con la recolección y almacenamiento de los cereales. No debemos olvidar que los cántabros devastaban las tierras de los aliados del pueblo romano, en expresión de Strabon lo que implica más un ataque contra los campos de cultivo que contra las *ciudades*<sup>12</sup>. Esto ha llevado a Caro Baroja a la misma conclusión al afirmar que no hay memoria que las expediciones se hicieran «con animos de asentarse de modo definitivo en una *tierra*<sup>13</sup>».

Puesto que los varones se ocupaban de la actividad económica principal, las mujeres quedaban encargadas de la agricultura, pero que fuera una actividad secundaria no quiere decir, ni mucho menos, que fuera de escasa importancia, de hecho, debía ser fundamental para la supervivencia del grupo. Las mujeres tenían obligaciones económicas y deberes sociales. Entre las económicas estaban las agrícolas en un sentido amplio que incluía la recolección de bellotas y su transformación en harina y el cultivo de algún cereal, necesario para elaborar la cerveza que *consumían*<sup>14</sup>. También cuidarían del ganado porcino tan famoso por sus *jamones*<sup>15</sup>. Estas eran

---

8 Esta es la opinión de J. Caro Baroja. Ver: «Organización social del norte de la península ibérica en la antigüedad»; *Legio VII Gemina*, Instituto Leonés de Estudios Romano-Visigóticos. León 1970, p. 27.

9 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *España y los españoles hace dos mil años; según la geografía de Strabon*. Madrid 1954, p. 132.

10 BARBERO, A. y VIGIL, M.: *Sobre los Orígenes... Ob. Cit.* p. 169.

11 «En el mes de Mayo o Junio, cuando las nieves abandonan los puertos, los pastores juntan las vacas del pueblo y suben con ellas a los pastos comunales en los puertos de montaña». GONZÁLEZ ECHEGARAY, J.: *Manual de Etnografía Cantabra*, Santander 1983, p. 31.

12 GARCÍA Y BELLIDO: *España... Ob. Cit.* p. 138.

13 CARO BAROJA, J.: *Ob. Cit.* p. 53.

14 GARCÍA BELLIDO: *España... Ob. Cit.* p. 134.

15 Ibid, p. 162.

algunas de las actividades económicas que practicaban pero además tenemos las obligaciones familiares consistentes en el cuidado de la prole y en definitiva de todo lo que atañía a la vida del poblado y a las contingencias que pudieran surgir en cualquier momento. No es, pues, extraño que las mujeres emparentadas por sangre prefirieran vivir juntas para auxiliarse. Además el patrimonio que cuidaban no era suyo sino del linaje y por tanto cuidaban en nombre de sus hermanos la casa, las tierras y el ganado. El varón se encontraba alejado y quizá viviera en otro poblado caso de existir la exogamia masculina tan útil para mantener la paz entre las aldeas y asegurar el reparto de los *pastos*<sup>16</sup>. Pero sabía que su hacienda estaba protegida y cuidada; claro está, que no era una propiedad individual pero hay que empezar a discernir de una vez entre propiedad individual y propiedad particular. La propiedad pertenece al linaje y no se reparte de forma individual, pero no es menos cierto que es una propiedad privada frente a otro linaje, se cuida, se mantiene y se transmite mediante mecanismos que desconocemos pero que apuntan a formas matrilineales. Estas formas matrilineales explicarían las palabras de Strabon referentes a que las mujeres heredan y que debemos entender como que las mujeres transmiten la herencia entre los *varones*<sup>17</sup>.

Si aceptamos que la herencia la transmiten las mujeres, lo más lógico es que pase de tíos maternos a sus sobrinos uterinos; esto explicaría el avunculado, es decir la preponderancia del tío por parte de madre que aparece en diversas estelas de época romana. Evidentemente, esto no hace desaparecer la figura del padre pero desde luego la mediatiza. Sólo tenemos que pensar cómo serían nuestras relaciones familiares hoy en día si la herencia la recibiéramos no de nuestro padre, sino de nuestro tío materno y a su vez la de nuestro progenitor fuera a nuestro primo.

Resumiendo, se puede decir sin mucho temor a equivocarse que las estructuras matrilineales derivan esencialmente de una característica residencial. Ésta no es otra que la matrilocalidad, que a su vez es consecuencia de adaptaciones sociales y ecológicas necesarias para la subsistencia del grupo. Cuando un hombre reside de forma permanente en su linaje, él mismo se encarga de llevar sus asuntos. Pero cuando debe permanecer fuera mucho tiempo o de por vida (en caso de existir la exogamia masculina), prefiere dejar el cuidado de su patrimonio a personajes de su propia sangre y que sólo pueden ser mujeres. Prefiere a sus hermanas y madre cuyos intereses son coincidentes con él frente a los de su esposa que está ligada a sus hermanos. La causa de esta ausencia masculina que propicia la matrilocalidad se debe en mi opinión a la ganadería trashumante combinada con la caza y la actividad guerrera contra otros pueblos.

Aunque los hombres estuvieran fuera, seguirían manteniendo su «participación» en las tierras y ganado que podrían dejar como herencia a sus sobrinos uterinos; no obstante, desconocemos los mecanismos exactos y dudo mucho que se puedan conocer algún día. De hecho afirmar que los cántabros eran matrilineales no es decir mucho. El antropólogo Fox conoce, al menos, cuatro formas de organizarse los linajes matrilineales *exógamos*<sup>18</sup>. Y en verdad no creo que nadie, actualmente, pueda afirmar con seguridad a cuál se referían las fuentes romanas.

---

16 Ver Supra, nota 7. No me detendré en el tema de la exogamia masculina, pero hay que indicar que la exogamia masculina se aviene perfectamente con las noticias que nos indican que la mujer dotaba al hombre y la información de Catón cuando afirmaba que los padres cántabros no dotaban a sus hijas. La dote es una institución indoeuropea consistente en los bienes que la mujer aportaba al matrimonio al establecerse en casa de su esposo. Por lo tanto lo lógico pensar es que ocurría lo contrario. Desearía ocuparme de este aspecto en otro estudio.

17 GARCÍA Y BELLIDO: *Ob. Cit.* p. 180.

18 FOX, R.: *Ob. Cit.* p. 92 y ss.



No es mucho más lo que puedo decir sobre los antiguos cántabros; en realidad aunque me he referido esencialmente a ellos, lo dicho vale para todos los pueblos que habitaban desde los Galaicos hasta el Pirineo ya que compartían clima y orografía y desde luego basaban su economía principal en lo mismo, la ganadería trashumante; esta es la razón por la cual Strabon afirmaba que tenían el mismo medio de *vida*<sup>19</sup>. En definitiva se puede decir que condiciones similares pueden conducir a respuestas semejantes en diversos lugares. Tal vez, se pudiera avanzar en el conocimiento de estas sociedades utilizando una metodología comparativa.

Tomando un ejemplo, si afirmara como simple hipótesis que entre los cántabros podría darse un sistema «Yao», en el cual, el hermano mayor de la hermana está exento de la matrilocidad y dirige de forma efectiva el poblado, heredándole su sobrino mayor, muchos historiadores considerarían absurdo comparar a una tribu africana con los antiguos habitantes de la cordillera Cantábrica. Pero tomemos por ejemplo la covada, que consiste en que la madre después del alumbramiento entrega al recién nacido al padre quien lo cuida mientras la mujer va a trabajar. Esto se daba entre los cántabros, pero Marco Polo lo encontró en las montañas del actual Pakistán en el siglo XIII y los conquistadores españoles en Sudamérica en el siglo XVI. No parece que exista mucha relación étnica o cultural entre estos diversos ejemplos, pero todos encontraron una respuesta similar ante una necesidad *social*<sup>20</sup>.

Es mucho lo que queda por conocer de los pueblos del norte peninsular. Su estructura social fue diseñada por Schulten hace muchos años dividiéndolos en tribus, clanes y familias. Era una división simple y lógica para la época del ilustre historiador. Sin embargo, actualmente se encuentra en crisis ante los avances de la antropología y el hecho indudable que representa saber que las sociedades humanas se constituyen de forma mucho más compleja. Caro Baroja ha llamado la atención sobre estos aspectos, así por ejemplo ha mostrado el uso incorrecto del concepto «tribu» o «familia» y la dificultad de Strabon y en general los autores clásicos para dar nombre a realidades sociales diferentes de las *suas*<sup>21</sup>. Posiblemente una parte del problema lo represente la propia dificultad de los indígenas para adaptar su realidad social a un idioma extraño. Creo que habría que indagar más sobre conceptos diferentes como son lugar de habitación y linaje al que se pertenece y que bien podían no coincidir en una sociedad exógama. También quizás distinguir entre sociedad matrilineal y matrilocal con autoridad paterna. Es claro que la morada de los pueblos norteños se estructuraba en torno a la choza conyugal. Este no es anecdótico, aunque sí general en Occidente. Pero debemos recordar que otros muchos pueblos del planeta viven en grandes moradas comunales. Existiría pues un grupo nuclear que el autor griego Strabon sospechó y que yo denominaría «los que comen *juntos*»<sup>22</sup>. Sobre éste se superpondría el conjunto de chozas que constituyen el castro y que se definen como los que «conviven juntos». Cada castro poseía un límite, fuera del cual se daba muerte a los parricidas. Debería estudiarse como he dicho la posible dicotomía entre linaje y *territorio*<sup>23</sup> sobre el que se habita, es posible que quizás por este camino se pueda aportar algo nuevo. Con todo lo dejare aquí por no ser éste el cometido específico de este trabajo.

19 GARCÍA Y BELLIDO, *Ob. Cit.*, p. 136.

20 Sobre la covada entre los Cántabros la cita Strabon; GARCÍA Y BELLIDO: *Ob. Cit.*, p. 178. A Marco Polo le resultó curiosa, véase Viajes de Marco Polo; Madrid 1983, p. 116.

21 CARO BAROJA, J.: *Ob. Cit.* Especialmente pp. 29 y ss.

22 Existían bancos corridos en las chozas donde se sentaban según edad y categoría. SCHULTEN, A.: *Los Cántabros y Astures y su Guerra con Roma*. Madrid Austral 1962, p. 48.

23 CARO BAROJA, V.: *Ob. Cit.*, p. 29.

No es mi intención ocuparme ahora de la conquista romana, estudiada con mucho detalle por diversos autores. Lo cierto e indudable es que la autoridad imperial permaneció varios siglos influyendo culturalmente sobre sus habitantes. Parece atestiguada una romanización importante, al menos, en la zona central de Asturias, una romanización ligada especialmente a la actividad minera, a las guarniciones militares y quizás al establecimiento de poblaciones Sud-Itálicas tal y como sugieren los *filólogos*<sup>24</sup>.

Mucho énfasis se ha puesto en el estudio del proceso de Romanización. Menos creo en el contrario, lo que podría, si se permite la expresión, denominar proceso de Desromanización. Efectivamente, a partir del siglo III d.C., los centros urbanos parecen entrar en crisis, así ocurre con Juliobriga y otras ciudades (es cierto que hay un florecimiento de las villas, pero esto mismo puede indicar un proceso de ruralización). Desde el siglo IV los acontecimientos se suceden de forma negativa para toda la Península. Se va a producir la usurpación de Magnus Maximus contra el emperador Graciano en el 383; en el año 407 se lleva a cabo la proclamación de Constantino quien se apoderó de Hispania y permitió a sus federados bárbaros (Honoriaci) que saquearan los campos de Palencia. Sobre el 408 se produce la definitiva irrupción de los pueblos bárbaros (vándalos, suevos y alanos). A esta invasión se unirán las luchas internas en el medio Ebro con la sublevación de los Baguadas que en el 441 fueron combatidos por el comes Asturio y sufrieron una derrota ante Merobaudes en Araceli en el 443. Poco tiempo después los suevos derrotaron a un ejército mandado por Aecio desde la Galia (446). Diez años más tarde los godos derrotan a los mismos Suevos y los persiguen hasta Galicia. A su vuelta saquearon el territorio, entraron en Astorga y asediaron Coyanza.

En medio de estas luchas los polos de la romanización desaparecieron. Las guarniciones hacía tiempo que se habían marchado y las minas se hallaban abandonadas. Muchas ciudades fueron destruidas y el aparato administrativo se colapsó. El territorio del pueblo cántabro y parte del astur se debió encontrar cada vez más aislado. En la zona más occidental se desarrollaba una compleja lucha entre suevos e hispanos, sin duda agravada con los enfrentamientos priscilianistas. La Meseta se convirtió en lugar de paso de los pueblos invasores y escenario de sus enfrentamientos. Más tarde la instalación de los godos pudo abrir una barrera étnica entre el llano y la montaña. En la parte oriental, las luchas de los Baguadas y más tarde la pujanza vascona tuvieron como consecuencia alejar la cordillera Cantábrica de los centros romanos del valle del Ebro.

No sería extraño, en este contexto y al igual que en otras partes del imperio, que se produjera un proceso retroactivo hacia las formas ancestrales de economía y sociedad, no como un deseo consciente de retomar un pasado que debía estar en parte olvidado, sino por cauces naturales propiciados por la interrupción del comercio y el aislamiento cultural que desembocarían en una economía autárquica y cerrada.

Esta autarquía se corresponde con la independencia política retomada tras el final del sistema imperial. En un poema de Venancio Fortunato del siglo VI se menciona a los cántabros como un pueblo independiente. Esta independencia parece mantenerse hasta el reinado de Leovigildo. Sobre el año 574 el rey Visigodo lanzó una campaña, en el curso de la cual conquistó Cantabria. Esta campaña ha levantado cierta polémica por cuanto algunos autores piensan que no se llevó en la Cantabria histórica sino en una provincia del mismo nombre

---

24 ZAMORA VICENTE, A.: *Dialectología Española*. Madrid 1967, p. 128.

situada más o menos en la actual Rioja y de cuya existencia ya sospechaba *Menéndez Pidal*<sup>25</sup>. La crónica de Albelda parece darle razón, por cuanto señala del rey Sancho Garcés:

«...Idem cepit per Cantabriam a Nagerense urbe usque ad Tutelam omnia *castra*...»<sup>26</sup>.

De todas maneras la cuestión no está muy clara, en algunos documentos esta supuesta provincia parece extenderse hasta límites desorbitados; así en el año 989 Vermudo II dona a Munio Fernández la villa de Toral que dice estar situada en el territorio de Coyanza en la región de Cantabria, junto al río *Esla*<sup>27</sup>.

En mi opinión, creo que existen algunos motivos para creer en la existencia de esta provincia, la crónica de Juan de Biclara parece dar a entenderlo. El rey Leovigildo penetra en una provincia que se mantenía fuera de su autoridad efectiva y que el cronista explica como «*ingressus provinciae*». Pero al mismo tiempo, este territorio se encuentra invadido u ocupado por gentes extrañas, sólo de esta manera tiene sentido la fórmula «*pervasores interficit*». En el curso de esta expedición el rey ocupa la capital del lugar denominada Amaya, ciudad que tradicionalmente se ha situado al norte de Burgos. El profesor Solana cree, sin embargo, que debe referirse a otro centro, situado más al este y de igual nombre<sup>28</sup>.

En este caso se podría hablar de una posible infiltración Cántabro-Vascona que pudo dejar topónimos como la sierra de Cantabria; así, la acción de Leovigildo tendía a controlar una provincia que había escapado de la autoridad de Toledo, dentro de la política de este rey de recuperar de forma efectiva el territorio (hay que recordar la campaña de Orospectania), y no tanto a una ocupación de la cordillera Cantábrica.

También la vida de San Millán parece apoyar la existencia de esta provincia. San Millán vivió la mayor parte de su vida en la actual Rioja. Según su hagiografía este santo tuvo una revelación anunciando la destrucción de Cantabria, por lo que mandó reunir una asamblea con el fin de advertir a los habitantes del inminente peligro.

Aceptando que este santo residía en la actual Rioja, no parece muy factible que acudieran a su llamada gentes del territorio Cántabro y Astur, tanto o más, que éstos estaban poco o nada cristianizados. Parece más lógico suponer que los que acudieron a la asamblea eran personas de la zona circundante o *próxima*<sup>29</sup>.

Quizás la aceptación de esta provincia, especie de marca defensiva, pudiera explicar un pasaje de Fredegario que afirma a propósito de esta campaña:

«...provinciam cantabriam gothorum subaegit quam aliquando franci possederant, tempore francorum *egerat*...»<sup>30</sup>.

25 MENÉNDEZ PIDAL, M.: *Orígenes del Español*. Madrid 1956, p. 469.

26 *Crónica de Albelda*, en *Crónicas Asturianas*. Universidad de Oviedo. 1985, p. 188.

27 MARTINO, E.: *Roma contra los Cántabros y Astures*. Santander 1982, pp. 129-30. Este autor lo atribuye a los montañeses que fueron obligados a bajar a la llanura por los romanos.

28 En la nómina Ovetense del siglo VIII, aparece una Amaya junto a Alesanco y Segia (Ejea) como sedes, por lo que no deberían estar muy alejadas entre sí. SOLANA, J.M. y MANGAS, J.: *Historia de Castilla y León 2*, Romanización y Germanización de la Meseta Norte. 1985.

29 BARBERO Y VIGIL: *Sobre los Orígenes...* Ob. Cit., p. 53.

30 Ibid. p. 59.

Hay que recordar que sobre el 541, dos reyes francos, Childeberto y Clotario cruzaron los Pirineos y asediaron Zaragoza durante bastantes *semanas*<sup>31</sup>. No sería del todo extraño que en el curso de esta expedición pudieran los Francos llegar a algún tipo de entendimiento con los habitantes cercanos que bien pudo ser tomado como una sumisión.

Después de la campaña de Leovigildo, se produce un cambio de nombres que Sánchez Albornoz consideraba *inexplicable*<sup>32</sup>. Según Barbero y Vigil en las fuentes godas se sustituye por Asturias y Astur. En la siguiente referencia que debemos al rey Sisebuto se habla de una campaña contra los *Astures*<sup>33</sup>. Este rey acuñó monedas en Pesicos en el occidente asturiano y debió ser desde la zona occidental, desde donde se llevó a cabo la acción militar, sin duda apoyándose en alguna ciudad como León o Lugo. Debió ser en este momento cuando el término Asturias pudo extenderse desde la zona occidental hasta la oriental, donde se ha mantenido en parte (Asturias de Santillana). Esto pudo constituir un simple cambio toponímico o con menor probabilidad un corrimiento de elementos astures hacia el territorio Cántabro. En todo caso los siglos de convivencia en el espacio común romano debieron crear una cierta homogeneidad aparente entre ambos pueblos, al menos, para los que lo observaban desde fuera, sobre todo teniendo en cuenta que sus formas de vida no debieron diferir en exceso.

Desde Sisebuto, hasta el final del período Visigodo, no oímos hablar de más luchas ni contra Cántabros ni contra Astures, por el contrario, el elemento Vascón se mantuvo en general muy levantisco. Con todo, esto sólo implicaría una sumisión que no significa en modo alguno una conquista efectiva y aún menos una ocupación formal de la que no se conservan rastros. Ni siquiera podemos hablar de un cristianismo *arraigado*.<sup>34</sup> Por ello se puede concluir que la dominación goda fue muy débil y probablemente inexistente.

Si se entiende lo anterior como una introducción al reino de Asturias, se podrá acusar con toda la razón de desmedida y larga. Ante esto, lo único que se me ocurre, es afirmar que tiene una explicación razonable. Primero nos hemos extendido en cómo podía ser, de forma muy somera, la vida económica y social de los pueblos que habitaban el norte de la península, y luego llamar la atención sobre el hecho de que estas formas debieron estar muy poco afectadas en los inicios de la reconquista. Si es cierto que sufrieron el inevitable impacto romano, parte de este impacto pudo diluirse en los siglos posteriores y en todo caso no sería raro que se retornaran a sistemas naturales propiciados por las condiciones ecológicas y económicas y propiciados también por una nueva etapa de aislamiento y autarquía. Esto no implicaría un regreso nostálgico hacia una antigüedad olvidada, sino una readaptación a las condiciones naturales del entorno. Desde luego, no supone una excepción con respecto a otros pueblos y otras partes del imperio romano, que retomaron su existencia anterior con relativa *facilidad*<sup>35</sup>.

Pasando ya de una manera estricta a los acontecimientos sobre el reino Astur, deberemos presentarlos de forma previa tal y como los mostró Sánchez Albornoz venciendo, en lo que a los primeros reyes se refiere, las notables confusiones de los historiadores árabes y aún de cronistas

---

31 LIVERMORE, H.V.: *Orígenes de España y Portugal*. Barcelona 1985, Vol. 1º p. 129.

32 El ilustre historiador dice que coincide con la expansión vascona en Vardulia. SÁNCHEZ ALBORNOZ, V.C.: *Orígenes de la Nación Española. El reino de Asturias*. Oviedo 1974, T. II, pp. 248-9.

33 *Astures enim rebellantes misso exercitu in dicionem suam reduxit*. Schulten, *Ob. Cit.*, p. 94.

34 *Historia de Cantabria* dirigida por M. Ángel García Guinea. Santander 1985, p. 286.

35 Recuerdo, por ejemplo, los Britones que reocuparon los castros de la edad de hierro y olvidaron idioma y religión en gran parte.

*cristianos*<sup>36</sup>. La película de los acontecimientos tal y como se presenta de forma tradicional, nos informa de una rebelión de astures acaudillada por Pelayo, que hizo frente a un destacamento de musulmanes y los venció convirtiéndose en jefe de los sublevados. A su muerte le heredó su hijo Faffila, muerto al poco en una cacería según la leyenda. A éste le sucedió el esposo de su hermana, Alfonso II, luego su hijo Fruela que sería asesinado. Tras él reinaron, Aurelio, Silo y Mauregato (considerado un usurpador), luego Bermudo llamado «el Diácono»; su sobrino Alfonso II, y Ramiro I. Desde este momento la jefatura ya no saldrá de los descendientes de Bermudo.

El tema sobre la sucesión en la monarquía Astur durante sus primeros tiempos, ha sido una fuente inagotable de discusiones. Sobre ella opinaron Mariana, Ambrosio de Morales y Salazar de Mendoza, antiguamente. En épocas posteriores, Dozy, Tailhan, Barrau-Dihigo, Pérez de Urbel y por supuesto Sánchez Albornoz. En general, se tiende a pensar, que era una monarquía más o menos hereditaria dentro de las dos familias fundacionales, es decir, la de Pelayo y la de los descendientes de Petrus Dux de Cantabria, aunque probablemente no se estabilizaría el modelo hasta el siglo X. En este sentido mi propósito no es otro que buscar otras opciones al sistema de caudillaje, que acertadas o no, sirvan al menos para enriquecer el debate histórico.

Antes de comenzar debemos decir algo sobre las principales fuentes de la monarquía Asturiana. Éstas se componen de dos crónicas, la llamada Albeldense y la que se suele conocer como de Alfonso III. La primera es bastante parca en relatar los acontecimientos de los primeros años de la monarquía, pero contiene informaciones que no aparecen en la otra. De la segunda poseemos dos versiones diferentes, la versión Rotense y la Ad. Sebastianum. (en adelante la nombraremos A. S.). Esta crónica es sin duda la más importante y según Sánchez Albornoz deriva de una crónica perdida que abarcaba hasta el reinado de *Bermudo*<sup>37</sup>. La primera está escrita en un latín rudo, lo que ha hecho suponer que fue escrita por el mismo rey; la segunda versión es más culta y erudita. Ambas tienden a ocultarnos datos, como los hijos de Fruela o el parentesco de Nepociano, pero mientras la Rotense parece limitarse a ocultarlos, la A.S., más bien tiende a manipularlos, con el objeto de crear confusión y proporcionar una idea equívoca del primer siglo de la monarquía. Pienso que esto es demostrable y lo analizaremos más tarde. Por último añadir que he utilizado las versiones publicadas por la Universidad de Oviedo en 1985<sup>38</sup>.

Nuestra intención es buscar algún modelo de jefatura que pudiera encajar dentro de un contexto de gentes poco romanizadas y no mucho más cristianizadas. Un modelo que tuviera, al menos, en un principio, más de costumbre tribal que de otra cosa. En todo caso las influencias foráneas pueden tener una influencia limitada entre algunas sociedades; recordemos por ejemplo, como la matrilineidad se mantuvo al parecer entre los escoceses mucho tiempo después de la *cristianización*<sup>39</sup>.

---

36 Por ejemplo Ibn Hayyan hizo a Aurelio, hijo de Fruela; a Silo hijo de Aurelio y a Ramiro, descendiente de Alfonso II. Por su parte Ibn al-Atir creía también que Ramiro era hijo de Alfonso. Ibn Idari en el Bayan al-Mugrib creía que era Ordoño el hijo de Alfonso, véase Sánchez Albornoz, *Orígenes de la Nación Española... ob. cit.* T. II, pp. 619 y 713, T. III, p. 205. Entre los cronistas cristianos Lucas de Tuy hacía a Bermudo el Diácono hijo de Vinamarem, *ibid* T. II, p. 354, nota 17.

37 Sánchez Albornoz; *Sobre los Orígenes... Ob. cit.*, T. II, pp. 727 y ss.

38 *Crónicas Asturianas*. Universidad de Oviedo 1985.

39 LYNCH, M.: *Scotland, A New History*. 1986, p. 16.

Al principio llamamos la atención sobre el papel de la mujer en la sociedad cántabra e incluso nos atrevimos a darle una explicación basada en condicionamientos sociales y económicos derivados en parte de la adaptación al medio. Creo muy posible, como ya he dicho anteriormente, que estos condicionamientos pudieron mantenerse hasta bien entrada la edad media y se basaran en una economía muy primaria y de cuño pastoril, que parece perdurar mucho tiempo, hasta el punto que algunos han presentado el origen de la Reconquista como una lucha entre astures y bereberes por el control de los *pastos*<sup>40</sup>.

Quizás podamos buscar este modelo dentro del tipo de Gran Familia que en opinión del etnólogo M. Mauss es:

«...grupo consanguíneo que lleva el mismo nombre y viven juntos en un territorio determinado, prestan obediencia al hombre de más edad de la generación más antigua y es el hermano menor y no el hijo el que hereda...»<sup>41</sup>.

Esta familia denominada también grupo de filiación puede ordenar su propia filiación por línea femenina, masculina o por ambas a la vez, es decir, *cognaticia*<sup>42</sup>. Sin embargo una característica generalizada consiste en que la herencia:

«...se hace según la generación; la igualdad entre las gentes de cada generación es absoluta...»<sup>43</sup>.

Tal vez se podrían buscar algunas peculiaridades de la primitiva monarquía Astur en algún tipo de linaje familiar de descendencia uterina. Sobre esto hay que recordar lo que afirma el gran antropólogo Levy-Strauss sobre la descendencia matrilocal y matrilineal:

«...es el hermano o el hijo mayor de la madre de familia quien tiene y ejerce la autoridad...»<sup>44</sup>.

Evidentemente, lo que menos importa son las conclusiones de los antropólogos. Nuestro único fin utilizándolas es intentar saber si son aplicables a la monarquía asturiana o pueden al menos arrojar luz sobre episodios oscuros como los que representan el que no hereden los hijos de Faffila, el asesinato de Vinamarem por su hermano, los matrimonios afortunados de Alfonso y Silo o la usurpación de Nepociano. Esto puede ser interpretados como un sistema de jefatura ordenado, tanto por la generación como por la posición en la línea uterina. La familia nuclear cristiana no tiene ninguna vigencia en esta temprana época y por contra nos encontraremos con la «Gran Familia» en la que todos los varones actúan y se comportan como hermanos:

---

40 Salustiano Moreta, Paulino Iradiel y Esteban Sarasa; *Historia Medieval de la España Cristiana*. Cátedra, Madrid 1989, p. 53.

41 MAUSS, M.: *Introducción a la Etnografía*, Madrid 1971, p. 275.

42 FOX, R.: *Sistemas...* Ob. cit., pp. 42-3.

43 MAUSS, M.: *Introducción...* Ob. cit., p. 275.

44 LEVY-STRAUSS, C.: *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona 1993, Vol. I, p. 160.



«...nosotros distinguimos bien entre hermanos y primos. Pero en las sociedades que observan el parentesco clasificatorio yo llamo hermano a todos los hombres de la misma familia...»<sup>45</sup>.

Intentaremos ahora desarrollar una visión de los acontecimientos ateniéndonos a este planteamiento. Un jefe llamado Pelayo organiza un levantamiento después de una asamblea de astures. Se convierte en un jefe que dirige el territorio circundante desde su poblado de Cangas y a su muerte le sucede su hijo Faffila que muere enseguida a consecuencia de un accidente. En este momento no heredan los hijos de Faffila, conocidos a través de una lápida, sino el esposo de su hermana, el rey Alfonso I proveniente de una familia de refugiados y descendientes del dux Petrus de Cantabria (una Cantabria que deberemos identificar con la provincia antes dicha). A Alfonso I se le considera, con justicia, el verdadero creador del reino y no hay duda que ejerció un poder incontestable, sin embargo debemos plantearnos si fue para los habitantes del territorio un rey en sentido oficial o más bien un regente en nombre de los derechos de su hijo primogénito transmitido por su tío materno. En este sentido compararemos luego las fórmulas de acceso al trono, fórmulas que en una de las versiones, en concreto en la Rotense, nos proporcionan una información sublimar muy importante.

A la muerte de Alfonso I le sucederá su hijo Fruela, guerrero atrevido y valiente que continuará los pasos de sus padre, pero su carrera quedará truncada con un dramático suceso. Fruela asesina a su hermano Vinamarem en lo que se suele considerar una intriga familiar. Pero a la luz de un sistema de jefatura generacional y uterina los sucesos pueden verse de otra manera. Efectivamente, Fruela intentando adoptar el sistema de transmisión de padre a hijo, sistema siempre anhelado por los reyes godos y vigente entre los francos, no tiene otro remedio para conseguir sus fines que matar a sus hermanos. Mauss cuenta ejemplos de *esto*<sup>46</sup>. Pero al actuar de este modo Fruela ha roto un tabú del linaje. No es por tanto extraño que las crónicas nos presenten la posterior muerte del rey como una acción ritual llevada a cabo por sus propios familiares:

«...qui non post multum temporis talionem excipiens a suis interfectus est...»<sup>47</sup>.

Tras la ejecución de Fruela ocupa su lugar Aurelio, primo del difunto, de una manera que demuestra naturalidad y sin que parezca que Alfonso, hijo de Fruela, tuviera ningún problema para seguir viviendo en la corte. No parece que su figura pueda encajar muy bien en el sistema que estamos analizando. Siempre se ha aceptado que Aurelio era hijo de un hermano de Alfonso I, es decir, primo por línea paterna, pero en mi opinión hay motivos para dudar de esta parentela. Las razones que me llevan a opinar esto son diversas.

---

45 MAUSS, M.: *Introducción...* Ob. cit., p. 262. Entre algunos pueblos, como los Apaches occidentales, no existen siquiera palabras diferentes para distinguir entre primo y hermano. La Iglesia Católica ha explicado así el episodio del Nuevo Testamento en el que la Virgen María le dice a Jesús que le esperan sus hermanos. Según la Iglesia la traducción griega y latina fue incorrecta.

46 Por ejemplo el Nepal, donde el rey debía matar a todos sus hermanos para asegurar la herencia de su hijo. MAUSS, M.: *Introducción...* Ob. cit., p. 275.

47 Versión A.S. en *Crónicas...* Ob. cit., p. 135; la versión Rotense es más explícita, dice: «*uicem fraterna ei dominus reddens, a suis interfectus est*» Ibid., p. 134.

En primer lugar, este parentesco sólo aparece reflejado en la versión corregida de la crónica de Alfonso III, algo de por sí sospechoso. Por contra la Rotense nada sabe de este supuesto parentesco y sin embargo ésta cuando habla de Bermudo, que realmente era hijo de Fruela, hermano de Alfonso, se extiende en señalarlo:

«Froilane filius, cuius prius in cronica Adefonsi maioris mentionem fecimus quia frater eius *fuit*.»<sup>48</sup>

Es ahora cuando la versión A.S., pasa muy deprisa limitándose a afirmar que era sobrino de Alfonso el Mayor. Ni una ni otra mencionan los lazos de parentesco entre Aurelio y Bermudo que no obstante debían ser hermanos.

Otro aspecto sobre el que desearía llamar la atención y que ya he mencionado es la nomenclatura utilizada para designar el acceso al trono. Esto no es una pura fórmula casual sino que como ha señalado el profesor Isla Frez, en un interesante estudio, responde a motivaciones concretas. Según este autor:

«...admite <successio> para la transmisión de poder dentro de la misma familia y, cuando se advierten quiebras de algún tipo destaca la <electio> como manera de expresar un tránsito *político*...»<sup>49</sup>.

Mi opinión no es del todo coincidente; comparando las dos versiones de la Crónica de Alfonso III (gráfico 1), se podría deducir un orden lógico en la versión Rotense que es ciertamente enmascarado en la otra. La Rotense utiliza tres fórmulas de acceso en los primeros reyes que son <successit> <eligitur> y <adoptus>. Si Aurelio no fuera primo por parte masculina veríamos un orden lógico en las denominaciones. De esta manera encontramos la fórmula <successit> para designar una sucesión plenamente normal dentro de la estructura de la Gran Familia de descendencia matrilineal entre los descendientes de Pelayo; este es el caso de Faffila, Fruela, Aurelio y Alfonso II cuando le llega su turno legítimo. Por su parte, los jefes godos descendientes de Petrus reciben la fórmula <eligitur> mucho más en consonancia con la tradición electiva y guerrera de los visigodos, este es el caso de Alfonso I, Bermudo I y su hijo Ramiro. Por último los indígenas que ocupan la jefatura por matrimonio con una mujer de la dinastía reciben la fórmula <adoptus> esto es, Silo y Nepociano.

Por supuesto, podría argüirse que Alfonso I también la obtiene por matrimonio, pero desde luego los cronistas no iban a poner en el mismo plano al gran jefe godo junto a los indígenas ni apuntar un sistema de acceso al trono un tanto rebajante para la tradición del pueblo Godo. En definitiva lo germano predomina en este caso.

Por lo anterior, considero que cuando se utiliza, con respecto a Aurelio, la fórmula <successit> lo hace exactamente por la misma razón por la cual la Rotense desconoce la relación de parentesco entre el rey Aurelio y Fruela el Mayor. Simplemente por que no existía. Esto nos obliga a plantearnos cual era entonces el parentesco entre el nuevo rey y el difunto.

En las versiones modélicas el término utilizado es <consubrinus> en la A.S., (y en otros manuscritos <congermanus>), mientras que la Rotense utiliza <confrater> y también <conger-

48 *Crónicas... Ob. cit.*, p. 138.

49 ISLA FREZ, A.: «Consideraciones sobre la monarquía Astur», *Hispania*, vol. LV/I p. 156.

manus». Las fórmulas <subrinus> y <consubrinus> se utilizan en la narración desde época goda, pero la versión retocada, en su búsqueda de crear confusión, las utiliza tanto para primo como para designar al sobrino. Así, por ejemplo, utiliza <consubrinus> para designar a Egica del que sabemos por la Rotense que era sobrino de Wamba para luego volver a utilizarla en sentido de primo cuando designa la relación entre Fruela y Aurelio.

La Rotense también utiliza las dos fórmulas pero sólo en sentido de sobrino; por ello al utilizar otra (confrater) debe estar designando realmente a un primo. Por tanto, Aurelio era verdaderamente primo de Fruela; esto se suponía, pero ahora podemos plantear la verdadera cuestión: ¿primo materno o paterno? En principio es difícil entender la causa por la cual los cronistas utilizan fórmulas que en el latín clásico definía al primo o al sobrino pero sólo por línea femenina (primo por línea masculina era <patruelis>). En la crónica del rey Alfonso III se utilizan indistintamente para parientes por las dos líneas; da la sensación que las fórmulas por línea femenina se hubieran impuesto etimológicamente a las masculinas. Aquí desearía realizar un inciso para llamar la atención sobre el hecho de que las lenguas peninsulares y muy en especial el castellano ha desarrollado sus actuales formas de designación de parentesco por línea femenina, así tenemos por ejemplo, que el actual abuelo no proviene del latín <avus> sino del femenino <avia>, igualmente nieto no proviene de <nepos> sino de la femenina <nepta>. Sobrino ya hemos dicho que proviene del femenino y en cuanto al actual primo es una introducción artificial para evitar la confusión entre <subrinus> y <consubrinus><sup>50</sup>. Esto no parece muy explicado y quizás podríamos buscar aquí esta peculiaridad de nuestra lengua.

La causa de explayarme en esta cuestión no es otra que mostrar la posible dificultad de adecuar el latín clásico a una realidad familiar diferente del de la familia romana y patriarcal. Es decir, los términos femeninos son los que dan los masculinos y no al contrario como parecería lógico pensar. Sólo de esta manera se puede comprender que los autores desconocieran o aparentaran desconocer la mejor (o una de las mejores) exposiciones de los términos del parentesco en la familia romana, la de San Isidoro de Sevilla en sus *Orígenes*<sup>51</sup>.

Por tanto aunque dijimos que se utilizan tanto para parientes de una rama como para los de la otra, quizás en una época temprana sería menos común y el corrector de la versión A.S. intentaría disimularlo añadiendo un párrafo y presentando una nueva filiación de este rey. Cuando la Rotense utiliza la fórmula <confrater> y <congermanus> no creo que constituya un hecho casual, está indicando una relación de parentela más íntima que la de simples primos, <congermanus> se utiliza en el cartulario de San Millán de la Cogolla como sinónimo de *hermano*<sup>52</sup>. Por ello, no sería del todo extraño que nos estuviera mostrando una relación más íntima, una especie de camino a medias entre hermano y primo, lo que coincidiría con algo que hemos dicho anteriormente pero que conviene recordar:

---

50 Véase en sus diversas acepciones: COROMINAS, J.: *Breve diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid, 1973.

51 Libro IX de los Orígenes, capt. V *Afinitatibus et gradibus*, capt. VI de *agnatis et cognatis*. Consta que Beato conocía al menos las Etimologías. SÁNCHEZ ALBORNOZ: Orígenes... *Ob. cit.* T. II, p. 349, not. 103.

52 «Vitus...cum congermano meo Erbigio». Y luego: «ego Vitulus abba et frater meus Erbigius». En GARCÍA CORTÁZAR, J.: *Nueva historia de España en sus textos*. 1975, p. 218.

«...nosotros distinguimos bien entre hermanos y primos. Pero en las sociedades que observan el parentesco clasificatorio yo llamo hermanos a todos los miembros de la familia...»<sup>53</sup>.

Aceptando que era una familia de filiación matrilineal, este hermanamiento sólo podía provenir de la rama femenina. Hay, además, una última circunstancia que convendría resaltar y es el de la onomástica del propio monarca. Poco o ningún caso se ha hecho a este aspecto que sin embargo poseía gran importancia en aquella época, por ser, en ausencia de apellidos, el principal elemento de identificación personal. No parece el nombre Aurelio muy normal entre los descendientes de Petrus Dux de Cantabria. Evidentemente, no era imposible que un godo llevara un nombre latino-cristiano, el mismo fundador de la dinastía lo poseía, pero creo que hay una diferencia notable entre portar el nombre del principal discípulo de Cristo y fundador de la Iglesia a llevar un nombre vulgar como Aurelio. En todo caso es una excepción notable puesto que es el único que porta un nombre latino entre los descendientes del duque de Cantabria, los demás son germanos o vascos. Presentando una muestra tenemos:

Germanos: Alfonso, Ramiro y Bermudo.

Vascones: García y Ordoño<sup>54</sup>.

También aparecerá Sancho que proviene del latín, pero esto en realidad refuerza mi teoría puesto que Sancho viene de santificar, o lo que es lo mismo, de bautizar. Por lo tanto, aunque la etimología sea latina, su origen está en las conversiones de los vascones que así recibían su patronímico.

En definitiva, Aurelio no se aviene a la tradición de los descendientes de Petrus, pero sí a las tradiciones indígenas (Silo, Nepociano y el mismo Pelayo). Los descendientes de Alfonso I tampoco llevan nombres indígenas pero Alfonso era godo y en mi opinión Aurelio no lo era. Es decir, considero que Aurelio podría ser primo de Fruela por parte de madre y no de padre.

Esto nos llevaría a considerar la existencia de una segunda hija de Pelayo. El hecho de que las crónicas no la nombren no es el mayor problema. Tampoco nombran a la esposa del primer caudillo o a los hijos de Faffila. El problema auténtico se define en una frase de Sánchez Albornoz que decía textualmente: «siempre se ha falsificado por algo y para algo.»<sup>55</sup>.

A esto no se puede dar en este momento una respuesta sencilla, quizás exaltar el linaje germánico o enmascarar un sistema de sucesión que parecería extraño, débil o peligroso en la época que se redactaron las Crónicas. Con todo, creo que se puede apuntar en principio un nuevo árbol genealógico (gráfico 2º) que luego pasaremos a comentar.

---

53 V. Supra.

54 Siempre se ha considerado Ordoño como proveniente del latino Fortunius, pero Gutierre Tibón en su diccionario advertía de su posible origen vasco, proveniente de «ordongo» que significaría atrevido, valiente, y que se perpetuaba en los patronímicos Ordóñez y Ortiz. El hecho de que el primero en portarlo sea un hijo de Ramiro I, de quien sabemos que mantenía relaciones con Castilla (tierra de poblamiento Vascón) es lo que me ha inducido a incluirlo entre los nombres de este origen. GUTIERRE TIBÓN, V.: *Diccionario de Nombres Propios*. México 1956, acepción Ordoño p. 401 y los otros nombres. También DANZAT, A.: *Dictionnaire Etymologique des noms de famille et prénoms de France*. París, 1951.

55 SÁNCHEZ ALBORNOZ, C.: *Orígenes... Ob. cit.*, pp. 45, nota 17.

El gobierno de Aurelio fue breve y pacífico, mantuvo la paz con los musulmanes pero tuvo que hacer frente a una extraña sublevación de siervos que logró dominar. Más importante, para lo que nos incumbe, es una noticia que la crónica de Alfonso III nos oculta en sus dos versiones. Se trata del matrimonio de Adosinda, hermana del rey Fruela con un magnate, con el objeto premeditado de alcanzar luego el trono, como afirma con contundencia la *Albeldense*<sup>56</sup>.

A la muerte de Aurelio ocupa su lugar Silo con la fórmula <adoptus> que designaría una especie de regencia perpetua en nombre de los futuros hijos. Pero Silo y la reina no tuvieron hijos y posiblemente concluyeron que no los habrían de tener en un futuro así que promocionaron a su sobrino Alfonso al cargo de comes de palacio como paso previo a su ascensión, esto lo afirma con palabras textuales y su habitual honestidad la versión Rotense:

«...qui dum iste regnaret, Adefonsus Froilani filius, nepus Adefonsi maioris, palatium guuernavit, quia Silo ex coniunge Adosinda filium non genuit...»<sup>57</sup>.

Ni que decir tiene que el párrafo anterior ha sido completamente suprimido en la versión A.S., cosa que Sánchez Albornoz no *entendía*<sup>58</sup>. Sin embargo, en este caso la siempre parca relación Albeldense hace una excepción para llamar la atención sobre la esterilidad del *matrimonio*<sup>59</sup>.

A la muerte de Silo se produce una segunda crisis cuando la reina Adosinda decide establecer a su sobrino. Para su ascenso al trono se utiliza una nueva fórmula no empleada con anterioridad (constituerunt) y que implica una situación irregular o, al menos, anormal con respecto a los anteriores monarcas. Sin embargo el joven rey es inmediatamente desplazado por su tío (tius) Mauregato que obliga a Alfonso a huir en dirección a las tierras de Álava donde se hallaba su parentela materna.

Mauregato es presentado sin excepción como un tirano y sobre él ha caído toda una leyenda negra que incluye el supuesto tributo de las cien doncellas. A pesar de esto, todo apunta a que gobernó en paz y poseía un carácter piadoso si nos atenemos al himno religioso que le fue dedicado y que se suele atribuir a Beato de Liébana. En realidad es poco lo que sabemos de este monarca y su mismo nombre suscita dispares *interpretaciones*<sup>60</sup>. El estigma del origen de su madre ha caído sobre este monarca de origen ilegítimo e hijo de una esclava. Pero esto no le diferenciaba del joven Alfonso, tal vez debamos ver en su ascenso una respuesta a la gotización del reino, lo que explicaría la hostilidad de los Cronistas.

56 Dice: *cum qua postea regnum obtinuit*. En Crónicas... *Ob. cit.*, p. 174.

57 Rotensis, en Crónicas... *Ob. cit.*, p. 136.

58 SÁNCHEZ ALBORNOZ, C.: Orígenes... *Ob. cit.*, T. II, p. 351, nota 109.

59 Crónicas... *Ob. cit.*, p. 174.

60 Dozy atribuyó su nombre a una supuesta victoria sobre los Maragatos, pero esto está descartado, entre otras cosas, porque el nombre de Maragatos no aparece hasta siglos después. Por su parte J. Pérez de Urbel pensaba que derivaba de su madre (*maura captus*); J. Balari Jovany lo cree una latinización del germánico Morgades (aparece el nombre Mauregato en la Marca Hispánica); V. BALARI JOVANY, J.: *Orígenes Históricas de Cataluña*. Instituto Internacional de Cultura Románica; Biblioteca Filológica-Histórica XI, San Cugat 1964, p. 582.

Los nombres propios que empiezan por «Maur» son muy comunes en la tradición clásica, la palabra «catus» es Osco-Sabina y significa perspicaz, avisado. BLÁNQUEZ, A.: *Diccionario Latino-Español*, Barcelona 1975, T. I, p. 329. Quizás nos encontramos ante un nombre propio unido a un apelativo; desde luego es sólo una especulación, pero hay que reconocer que el significado (Mauro el Hábil) le vendría muy ajustada. La presencia Sud-Itálica está atestiguada por los filólogos. ZAMORA VICENTE, A.: *Dialectología...* *Ob. cit.*, p. 128.

Sin embargo, quisiera llamar la atención sobre un hecho que está más en consonancia con los propósitos con los que elaboro este trabajo. Si se observa el árbol que representamos en la gráfica segunda y aceptando la parentela por línea materna de Aurelio, podemos contemplar que ocupa un puesto importante dentro del esquema. Mauregato es considerado un tirano y no posee la sangre de Pelayo pero sí tiene una relación dentro del grupo. Para continuar tenemos que discernir dos conceptos que a menudo se confunden; nos referimos a «Familia» (o grupo de filiación) y «Clan». La «Familia» está compuesta por los descendientes de un epónimo que suelen habitar juntos y tienen la plena conciencia de su descendencia; por contra el «Clan» viene determinado por el parentesco y menos por la descendencia o la residencia grupal. En otras palabras se pertenece a la familia por «descender de» mientras que se pertenece al *clan*<sup>61</sup> por ser «pariente de».

Atendiendo a esto, Mauregato no pertenece a la familia de Pelayo pero sí al clan y no sería, por tanto, extraño que al carecer de hijos Adosinda se produjera un decanato generacional por encima de la sangre. Por ello se da un orden lógico de jefaturas de izquierda a derecha como refleja claramente la gráfica. Ante esto debemos plantear si el carácter usurpador de este monarca se corresponde con un hecho real o si los habitantes del territorio lo consideraban realmente como tal.

El sucesor de Mauregato es Bermudo I, el primer miembro de la dinastía de los Fruela. En ausencia de su sobrino, y quizás siguiendo la misma lógica anterior, ocupa el cargo por breve plazo. Representante de la tradición goda, reinicia la guerra contra los musulmanes y es derrotado, abdicando inmediatamente en Alfonso.

Algunos han apuntado la posibilidad de que la abdicación fuera forzosa. Los que opinan así no entienden ciertamente el desarrollo de los acontecimientos. La abdicación de Bermudo tiene una lógica completa; renuncia al trono pero se lo asegura para su descendencia. La castidad de Alfonso II está justificada desde el plano político y es independiente de su realidad; la reiteración de la misma en los cronistas es hasta sospechosa y una fuente árabe habla del harén del rey *Alfonso*<sup>62</sup>.

El reinado de Alfonso II es de una gran importancia en comparación con la mediocridad de los anteriores. Realizó una enérgica política de lucha contra el Islam, además mantuvo relaciones con el emperador Carlomagno, relaciones que curiosamente sólo conocemos por fuentes francas y que consistieron en el envío de una embajada y en la visita de Jonás, obispo de *Orleans*<sup>63</sup>.

Un importante renacimiento artístico y cultural se produce en este momento. Un renacimiento que como ya apuntó Sánchez Albornoz, se debió fundamentalmente a la influencia Carolingia y es que, debemos recordar en este momento, la influencia de este emperador consagrado en

---

61 Se sobreentiende que al hablar de Clan estamos utilizando un concepto técnico, una especie de comodín semántico que actúa como herramienta de trabajo. Se podría afirmar que el Clan, tal como se entiende actualmente es otra perspectiva diferente del propio linaje. Por otro lado, cuando hablamos de familia, lo hacemos en sentido moderno y no en el romano, que venía a equivaler a «Casa». En esto último véase Caro Baroja, *Ob. cit.*, p. 20.

62 Ibn al Atir dice que en la expedición del 795 fue saqueado el harem del rey Alfonso, esta noticia parece muy puntual para ser inventada. SÁNCHEZ ALBORNOZ, A.: *Orígenes...* *Ob. cit.*, T. II, p. 513, nota 26. El ilustre historiador piensa en una anomalía sexual, pero ésta ha influido poco en las descendencias a lo largo de la historia.

63 La embajada enviada por Alfonso incluía cautivos apresados en un ataque a Lisboa y fue recibida en Aquisgran. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C.: *Orígenes...* *Ob. cit.*, T. II, p. 538, nota 34; el Obispo Jonás estuvo sobre el 799. *Ibid.*, T. II, p. 539.



Roma y gobernador de un inmenso territorio. Su figura parecía anunciar el nuevo imperio de Dios. Todos los reinos cristianos estaban mediatizados por este hecho y el de Asturias no debía ser una excepción. El triunfo de los francos, que habían pasado de invasores bárbaros y salvajes a defensores de la iglesia de Cristo, tenía que recordar a los godos refugiados en las montañas su propio pasado glorioso. Esto pudo originar tensiones con el elemento indígena que pudieron influir en la destitución del rey, del que sabemos que fue liberado más tarde por un jefe de nombre *Godo*<sup>64</sup>.

A la muerte de Alfonso el sistema entra en sus crisis definitiva. El rey tenía una hermana casada con un magnate de nombre Nepociano. Cuando se produce el fallecimiento del monarca, Nepociano se convierte en rey siguiendo la misma norma empleada por Alfonso I y Silo. Como rey, en el sentido pleno, aparece en la *Nomina*<sup>65</sup> y no hay duda de que lo era. Las dos versiones de la Crónica de Alfonso III lo califican de usurpador y ocultan su origen, pero una vez más la versión Rotense se muestra más honesta y le otorga el <adoptus>, que como hemos indicado es el título de ascenso que se otorga a los indígenas. La versión A.S., simplemente califica su entronamiento como <usurpasse> y además trastoca los hechos cronológicos colocando la usurpación como posterior a la elección de Ramiro, no buscando con esto crear «un orden lógico a los hechos» como afirma Sánchez Albornoz<sup>66</sup> sino falsificando la ruda, pero mucho más sincera, prosa Alfonsí. Cuando Ramiro que se hallaba en Castilla con fines matrimoniales recibe la noticia y decide tomar el reino que le correspondía por el pacto entre su padre y Alfonso II. Un pacto que para mí no ofrece ninguna duda y que debía ser personal. Esto explica que Ramiro tuviera que acudir a Galicia para formar un ejército y nada pudiera esperar de los astures contra el que en justicia era su rey. La batalla se dio en el puente Narcea y sólo después de la victoria, Ramiro se convierte en rey como nos indica claramente la crónica de Albelda:

*«Nepotianum ad pontem Narcie superavit et sic regnum accepit»*<sup>67</sup>.

Ramiro I representa el triunfo del elemento godo sobre la tradición indígena. La crónica de Alfonso III lo individualiza, como a los otros reyes germanos que no poseían sangre de Pelayo, con la fórmula <eligitur>. Este monarca seguirá los pasos del anterior monarca en los aspectos culturales; realizará una importante labor constructiva edificando un importante palacio que exalta a la monarquía (la posterior iglesia de Santa María del Naranco), hace frente a los descontentos (Aldroito y Piniolo) y destruye los restos de paganismo como oportunamente recuerda la *Albeldense*<sup>68</sup>. En el aspecto sucesorio la corona se transmitirá, a partir de este momento, de padre a hijos sin que se imponga de forma inmediata el derecho de primogenitura, pero desde luego, siempre dentro de la rama formada por los descendientes de Bermudo.

Las conclusiones que se pueden extraer de este trabajo deben ser consideradas como provisionales y realmente no superan el marco de la mera hipótesis; pero servirán, al menos, para alimentar el debate histórico sobre un período profusamente estudiado pero aún desconocido en muchos aspectos.

---

64 Ibid., T. II, pp. 555-6.

65 *Nomina regum...* En *Crónicas Asturianas...* Ob. cit., p. 172.

66 Orígenes... Ob. cit., T. III, pp. 32 nota 14.

67 Crónica Albeldense; en *Crónicas...* Ob. cit., p. 175.

68 «*Magis per ignem finem imposuit*» Ibid., p. 175.

En primer lugar, quisiera recalcar lo dicho sobre las fuentes principales de este período y en concreto referirme a la Crónica llamada genéricamente de Alfonso III<sup>69</sup> en sus dos versiones. Aunque ambas buscan lo mismo, hay un mayor porcentaje de honradez en la Rotense quizá, y esta puede ser la mayor prueba, porque fue escrita por el mismo rey. Por contra, la versión A.S. es más que una mera corrección culta, una manipulación de la anterior con intención manifiesta de confundir y ocultar datos. En especial en lo que se refiere a parentescos y fórmulas protocolarias.

En segundo lugar y en conexión con lo anterior reiterar lo ya dicho sobre estas fórmulas de sucesión, es decir, su carácter puntual en la versión Rotense que implican tres maneras de definir al monarca recién ascendido. Estas fórmulas son <succesit> cuando se produce una sucesión normal en el seno de la familia proveniente de Pelayo; <adoptus> que se refiere a una jefatura por matrimonio de un indígena y por último <eligitur> que implica siempre un monarca de origen godo. A partir de Ramiro I estas fórmulas dejan de tener sentido y se reutiliza como única <succesit>.

En tercer lugar, quisiera sugerir que el sistema de sucesión en la monarquía Astur durante su primer siglo de existencia pudo basarse en un sistema matrilineal por el cual la jefatura pasaba del varón más cercano a la hembra mayor del linaje de Pelayo dentro de la misma generación. Es decir, de hermanos a hermanos y de tíos a sobrinos uterinos y en el caso de ausencia de sobrinos predominará la generación (caso de Mauregato y Bermudo con respecto a Alfonso II). Estas formas matrilineales tendrían una larga tradición en la zona y pudieron estar derivadas, como sugerí en las primeras páginas, de un medio geográfico que implicara una economía ganadera y trashumante que debió perdurar largo tiempo<sup>70</sup>.

Sin embargo, desde Alfonso I las cosas comenzaron a cambiar por la influencia de la población goda emigrada a la cornisa Cantábrica y cuya presencia es demostrable arqueológicamente<sup>71</sup>. Esto, junto con la cristianización del territorio, debió producir una transformación cultural y económica caracterizada por el desarrollo de la propiedad privada, formas de relación social más evolucionadas y un progresivo predominio de la agricultura en los valles. A esto se unirá la posterior, pero poderosísima, influencia del Imperio Carolingio, símbolo de la unión de monarquía bárbara e iglesia cristiana y ejemplo, sin duda, estimulante para los jefes germanos del reino de Asturias<sup>72</sup>.

No puede ser tampoco casual el hecho de la reanudación de la guerra con el Islam con la nueva monarquía de Alfonso II y Ramiro I. Una poderosa jefatura era un requerimiento específico para esta nueva situación y más cuando se esperaba de un momento a otro la llegada de los Normandos con su riesgo añadido<sup>73</sup>.

---

69 Crónicas... *Ob. cit.*

70 Se han señalado en Asturias de Santillana y Trasmiera en épocas muy posteriores a la sublevación de Pelayo. Ver: v.a., *Historia Medieval de la España Cristiana*, *Ob. cit.*, p. 69.

71 Historia de Cantabria, *Ob. cit.*, p. 291.

72 En este sentido la discusión sobre el origen del arte asturiano cobra nuevas perspectivas, no debemos olvidar que los grandes constructores fueron Alfonso II y Ramiro I. Aunque posea influencias diversas, el origen ideológico se encuentra en Carlomagno, o al menos representa el ejemplo a seguir.

73 El primer ataque Normando se llevó a cabo en el reinado de Ramiro I. La versión Rotense dice de ellos que eran gentes antes desconocidas, pero por muy malas que fueran las comunicaciones en aquella época, los Normandos llevaban ya demasiados años atacando territorios cristianos como para ser desconocidos. A la postre no resultaron tan peligrosos como cabría esperar. De hecho, el mayor fracaso de los escandinavos estuvo en España donde fracasaron en sus reiterados intentos de asentarse en Galicia.

El establecimiento de un sistema de sucesión de padres a hijos debió convivir con las transformaciones de la sociedad montañosa. En realidad este no es un fenómeno ligado exclusivamente a esta zona geográfica sino que abarca todo el norte de la península incluido el Pirineo o parte del mismo. Quizás si tuvieron economías pastoriles semejantes, pudieron tener igualmente relaciones sociales y sistemas de jefatura similares.

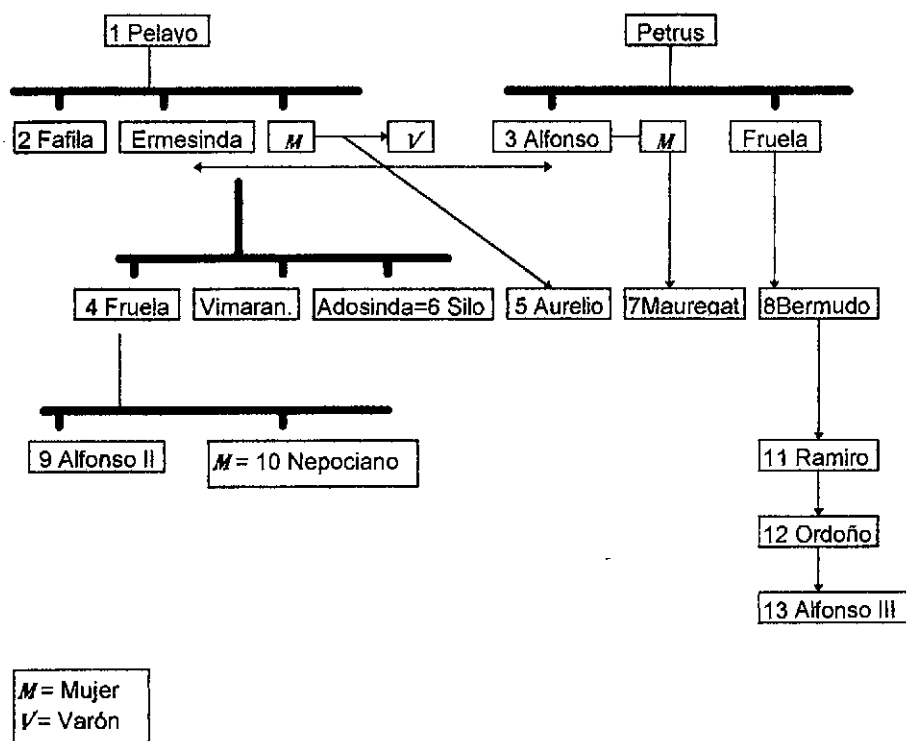
El proceso de cristianización y el desarrollo de una economía agrícola junto con las transformaciones familiares que implicaban el grupo familiar conyugal-cristiano no fueron procesos automáticos y sincrónicos en todo el territorio. Los grupos marginales, aquellos que estaban más unidos a la ganadería trashumante, debieron mostrar una mayor resistencia a la pérdida de sus tradiciones que bien pudo ser considerado por los habitantes más cristianizados y sedentarizados de los valles como una resistencia a la cristianización. Fueron considerados o asimilados al paganismo y de una inicial suspicacia se pasó a una desconfianza total que concluyó en su discriminación.

Con los siglos estas gentes se convirtieron completamente, pero el estigma de su origen se mantuvo entre los habitantes mayoritarios de una forma difusa y vaga. No pudiendo achacarlo ya a motivos religiosos, se inventaron, o mejor dicho, concluyeron que había una causa para discriminar a estas personas por alguna razón e intentaron encontrar esa causa en oscuros orígenes alógenos. Desconocieron la causa pero sabían que existía, por tradición de sus antepasados, y la mantuvieron. Este es, y no otro, el origen de los «Vaqueiros de Alzada» y los «Agotes» del Pirineo central y occidental.

No se trata pues de una lucha entre el llano y la montaña, ni exactamente entre agricultores y ganaderos, sino entre dos concepciones culturales diferentes. La de siempre y la importada desde el exterior; importada, es cierto, pero decisiva y definitiva.

NOMBRE	AD SEBASTIANUM	ROTENSE	ALBEIDENSE
FAFFILA	SUCCESSIT	SUCCESSIT	ACCEPIT
ALFONSO I	SUCCESSIT	ELIGITUR	
FRUELA	SUCCESSIT	SUCCESSIT	
AURELIUS	SUCCESSIT	SUCCESSIT	
SILO	SUCCESSIT	ADEPTUS	ACCEPIT
ALFONSO II	CONSTITUERUNT	CONSTITUERUNT	ACCEPTO REGNO
MAUREGATO	REGNUM	REGNUM	
BERMUDO	ELIGITUR	ELIGITUR	
ALFONSO II	SUCESOREM FECIT	SUCESOREM INSTIT.	ACCEPIT
NEPOCIANO	USURPASSET	Est. ADEPTUS	
RAMIRO I	ELECTUS	ELIGITUR	

*Gráfico 1*



Nota: Recuerdese que con la muerte de sus primos, Aurelius pasa a ocupar su lugar en el sistema que estamos exponiendo, con lo cual, se mantiene un orden numérico que el gráfico no muestra a primera vista.

Gráfico 2

## **LA DOCUMENTACIÓN EPIGRÁFICA DE HISPANIA MERIDIONAL DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA: Aproximación a su génesis y transmisión**

CRISTÓBAL GONZÁLEZ ROMÁN\*  
FRANCISCO SALVADOR VENTURA\*\*

### **RESUMEN**

El *corpus* epigráfico de la Hispania meridional en época tardoantigua es el más numeroso de Hispania y además se caracteriza por la progresiva cristianización de los epígrafes así como por la ausencia de grandes concentraciones de inscripciones procedentes de centros urbanos concretos. El presente trabajo analiza su génesis estudiando su elaboración, tipología y los rasgos distintivos así como la problemática de su transmisión.

**Palabras clave:** corpus epigráfico, Hispania Meridional, Tardoantiguo, cristianización.

### **ABSTRACT**

The epigraphic *corpus* of Southern Hispania in the late Antiquity is the most numerous in Hispania. Besides, it is characterized by the progressive Christianization of the epigraphs, as well as by the absence of concentrations of inscriptions coming from specific urban areas. The genesis of the corpus is analysed, together with its elaboration, typology, distinctive features, and transmission problems.

**Key words:** epigraphic corpus, Southern Hispania, Late Antiquity, Christianization.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

\* Facultad de Letras, Departamento de Historia Antigua, Universidad de Granada.

\*\* Universidad de Jaén.

Si la práctica de la elaboración de inscripciones, su tipología y, sobre todo, su elevado número confiere una manifiesta peculiaridad al mundo clásico en relación con otras etapas históricas, durante la Tardía Antigüedad perdura tal característica, aunque con modificaciones relativas a su contenido y a su funcionalidad. El hecho más significativo está representado por la progresiva cristianización de los epígrafes, fenómeno que comienza a estar presente a partir del siglo IV y logra en poco tiempo convertirse en el motivo que inspira o preside la realización de la mayoría de ellos.

Dos fenómenos son reseñables en la valoración global de la documentación epigráfica de Hispania meridional, entendiendo por tal el territorio correspondiente aproximadamente a la actual Andalucía. El primero está constituido por la importancia cuantitativa del «corpus» epigráfico, que puede considerarse como el más numeroso de Hispania. Semejante situación debe estimarse como el resultado de la propia realidad documental, pero también como manifestación del amplio abanico de vías de transmisión, entre las que adquiere una especial significación la obra de los eruditos andaluces de época moderna. El segundo fenómeno, que se debe destacar como rasgo diferencial, es la ausencia de grandes concentraciones de epígrafes procedentes de centros urbanos concretos, como ocurre con los casos de las ciudades de Emerita y de Tarraco<sup>1</sup>. Su explicación debe buscarse, además de en la difusión real de la propia documentación, en las formas de transmisión, en el gran número de hallazgos que se producen a finales del siglo pasado y en las labores arqueológicas llevadas a cabo durante el presente siglo.

Las reflexiones del presente se centran en dos aspectos fundamentales, a saber, el relativo a su génesis, atendiendo a las causas que motivaron su elaboración, su tipología y los rasgos distintivos que puedan presentar; y el correspondiente a la problemática de su transmisión, lo que permite una reconstrucción de las vías a través de las cuales tenemos noticia de su existencia.

## I. TIPOS DE EPÍGRAFES

El *corpus* epigráfico procedente de la Hispania meridional durante la Tardía Antigüedad está compuesto fundamentalmente por inscripciones cristianas, que se pueden ordenar, a grandes rasgos, en cuatro grupos diferentes: inscripciones funerarias, inscripciones de contenido religioso, inscripciones en construcciones civiles y un bloque heterogéneo agrupado bajo el apelativo común de *instrumenta domestica*<sup>2</sup>.

Con respecto al primer grupo, el que corresponde a las lápidas funerarias, hay que destacar que el formulario prototípico de los epitafios meridionales en época hispano-visigoda quedó establecido en la zona desde fechas muy tempranas, concretamente en la segunda mitad del

---

1 VIVES, J.: *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942. En adelante cuando citemos este trabajo utilizaremos la usual abreviatura *ICERV*.

2 HÜBNER, E.: *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlín, 1871 y el *Supplementum*, Berlín, 1900, citado bajo la abreviatura *IHCh*. E. Hübner ordena los epígrafes siguiendo un criterio geográfico mediante el marco provincial y dentro de él por *conuentus*, aunque realiza un capítulo aparte para los *instrumenta domestica*. La división que utiliza J. Vives (*op. cit.*) parte de la oposición entre inscripciones sepulcrales e inscripciones no sepulcrales, subdividiendo estas últimas en varios apartados (dedicaciones de basílicas datadas, no datadas, deposiciones de reliquias ...). Dentro de los apartados con mayor información recurre al mismo criterio geográfico que empleó E. Hübner. La división que utilizamos modifica en cierta medida la empleada por J. Vives.



siglo V, y apenas presenta diferencias significativas en el territorio de los cuatro *conuentus*<sup>3</sup>. Sucintamente, podemos afirmar que se adopta con rapidez la utilización de la Era Hispánica (treinta y ocho años añadidos a la cristiana) y la fórmula de *famulus Domini*, configurándose un tipo de inscripción en la que se hace constar el nombre del individuo, conformado habitualmente por un solo elemento, seguido de la fórmula, ya citada, de devoción y de humillación por el reconocimiento del dominio de Dios sobre el hombre, *famulus Domini* o *Christi*, más la edad del individuo en cuestión y la fórmula *recessit in pace*; por último, se hace constar la datación, en la que se incluye el día del mes correspondiente y el año mediante la Era Hispánica. Como ejemplo de este tipo de inscripciones funerarias tenemos el epitafio de *Gulfinus*<sup>4</sup>, datado el año 562 y procedente de *Arva* (Alcolea del Río o de San Juan, Sevilla).

Además de estas fórmulas que son las más usuales, en diversas ocasiones se encuentran presentes alguno o algunos de los siguientes elementos:

1) La mención del *origo* en el caso de que no fuera sepultado en su lugar de nacimiento. Un ejemplo de este tipo de epitafios, y posiblemente uno de los más antiguos ya que se data en el siglo IV, es el de *Aurelius Iulianus*<sup>5</sup>, procedente de *Malaca*, en el que se señala su procedencia africana.

2) La referencia a la dignidad eclesiástica, cuando se trata de un miembro de la institución eclesiástica. Tal es el caso del diácono *Reccisvinthus*<sup>6</sup>, cuya inscripción, datada en 643, fue hallada en *Epora* (Montoro, Córdoba).

3) La especificación de su pertenencia a un grupo social privilegiado, hecho que se hace constar a través de los consiguientes títulos honoríficos, como son el de *clarissimus uir* o el de *inlustris uir*. Como ejemplo podemos citar el epitafio de *Paula*<sup>7</sup>, procedente de *Hispalis* y datado el año 544, en el que se constata el título de *clarissima femina*.

4) La mención de la función administrativa que se desempeña, especialmente cuando es de relevancia. Tal ocurre con la lápida de *Zerezindus*<sup>8</sup>, datada el año 578 y procedente de Villamartín (Cádiz), en la que se hace constar su cargo de *dux*.

5) La relación familiar entre el individuo a quien se dedica la inscripción y el o los dedicantes. Concretamente, en el epitafio de *Principius*<sup>9</sup> se hace constar el nombre y la condición social privilegiada de los progenitores. Procede de Zahara (Cádiz) y está datada el año 542.

3 ICERV, pp. 36-37.

4 A los dos repertorios epigráficos citados más arriba es necesario añadir DIEHL, E.: *Inscriptiones latinae christianae ueteres*, Leipzig, 1925-31, que se suele abreviar ILCV. Los datos de la inscripción citada son IHCh 58 (= ILCV 1425B = ICERV 117), en la que se lee: GVLFINVS FAMVLVS / DEI VIXIT ANNOS / PLVS MINVS LXX / RECESSIT IN PACE / III KAL(endas) AVGVSTAS / ERA DC.

5 ICHh 372 (= ILCV 3386 = ICERV 139): AVRELIVS IVLIANVS NATIIONEM AF/ RAM QVI VI/XIT ANN(os) VI / M(enses) X DIES / XI MANET / IN DEI GLORIA.

6 IHCh 120 (= ILCV 1227 A = ICERV 174): RECCISVINTHVS / DIACONVS FA/MVLVS C(h)RI(sti) / VIXIT ANNO(rum) / PLV(S) MINU(s) / NVMERO XXV / RECESSIT IN PA/CE SVB DIE PRIDIE / IDVS IVLIAS / ERA DCLXXXI.

7 IHCh 68 (= ILCV 186 = ICERV 110): PAVLA CL(ari)S(sim)A FEMINA / FAMVLA C(h)RI(sti) VIXIT / ANNOS XXIIII MENSES / DVOS RECESSIT IN PACE / D(ies) XVI KAL(en)DAS FEBRV(arias) / ERA DLXXXII.

8 IHCh 91 (= ICERV 153): ZEREZINDO DVX F(amulus) D(ei) / VIXIT ANNOS PLVS MINVS / XLIIII OBIT III KAL(endas) A(u)G(ustas) / ERA DCXVI.

9 ICERV 145: PRINCIPIVS [FAMVLVS DEI] / FILIVS EMILIA[NI V. C. ET?] / PAVLINE INL(ustris) FEM(ine) [VNIGE]/NITVS VIXIT ANN(os) [...] / SEPTE ET MENSES DE[CE RECES]/SIT IN PACE IIII IDVS MA[...] / ERA DLXXX DEP(ositus) VND/[ECIMO K(a)L(endas) ...].

El segundo de los grupos de inscripciones, el de claro contenido religioso, se caracteriza cronológicamente por ser de época más tardía, lo que se explica en el contexto de su función relacionada con la construcción de edificios sagrados, que comenzaron a erigirse en un período posterior. Concretamente, las inscripciones con este contenido procedentes del área meridional con cronología segura datan todas del siglo VII, mientras que para las que no se poseen fecha explícita se ha apuntado la posibilidad de que pertenecieran a la segunda mitad del siglo VI.

Sus contenidos suelen ser de muy diversa índole. No obstante, los epígrafes más numerosos están constituidos por los que conmemoran la consagración o dedicación de una basílica y por los que dejan constancia de la deposición de reliquias de mártires. Como muestra de los dos tipos, citamos las siguientes inscripciones:

1) Epígrafe que conmemora la consagración de tres iglesias por los obispos Pablo y Liliolo de la diócesis de Acci en un lugar denominado *Nativola*<sup>10</sup>, a expensas de un aristócrata hispano-visigodo, de nombre *Gudiliuva*, que se data entre los años 603 y 610, años del reinado de Witerico.

2) Epígrafe procedente de *Asidona* (Medina-Sidonia, Cádiz)<sup>11</sup>, que celebra la deposición de reliquias de una serie de mártires en la dedicación de una basílica por el obispo asidonense *Pimenius*, datado el año 630.

Sin embargo, dentro de este grupo de inscripciones, encontramos asimismo otro tipo de contenidos muy diversos, como pueden ser las que nos dejan constancia de reformas practicadas en algunas partes de las basílicas, las parenéticas, en las que se invita a los fieles al recogimiento y la oración, las que tienen contenido bíblico, o las votivas, como es el caso de las inscripciones conservadas en las cruces de oro que, entre otros objetos, conformaban el tesoro de Torredonjimeno<sup>12</sup>.

Un tercer grupo corresponde a las inscripciones que se elaboran para formar parte de edificios civiles. De este tipo existen muy pocos ejemplos, hecho que contrasta con la abundancia de las que tienen destino religioso. Entre esos pocos epígrafes hemos de citar una inscripción con una relevancia particular; procede de Alcalá de Guadaira<sup>13</sup>, está fechada el año 573, y

10 IHCh. 115 (= ILCV. 1815 = ICERV. 303 = ILPG. 152): [IN NOMI]NE D(om)I(ni) IE(s)V(s) C(h)RI(sti) CONSECRATA EST / [E]CLESIA S(an)C(t)i STEFANI PRIMI MARTYRIS Y/N LOCVM NATIVOLA A S(an)C(t)O PAVLO ACCITANO PONT(i)F(i)C(i) / D(ie) AN(no) D(omi)NI N(o)S(tr)I GL(oriosi) VITIRICI REG(i)S / ER(a) DCXV ITEM CONSECRATA EST ECLES(s)IA / S(an)C(t)i IOHANN(is) [BAB]TISTE / ITEM CONSECRATA EST ECLESIA S(an)C(t)i VINCENTII / MARTYRIS VALENTINI(i) A S(an)C(t)O LILLIOLO ACCITANO PONT(i)F(i)C(i) / [D(ie) XVII] KAL(endas) FEBR(uarias) AN(no) VIII GL(oriosi) D(omi)NI RECCAREDI REG(i)S ER(a) DCXXXII / H(a)EC S(an)C(t)a TRIA TABERNACVLA IN GLORIAM TRINITATIS INDIVISSE / COHOPERANTIB(us) S(an)C(t)IS AEDIFICATA SVNT AB INL(ustre) GVDILIV[VA] / CVM OPERARIOS VERNOS ET SVMP(TV) PROPRIO.

11 IHCh. 85 (= ILCV 2105 = ICERV 304): HIC SVNT RELIQVIE / [S(an)C(1o)]R(u)M CONDITE ID( est) / [...I] STEFANI IULIA[NI]FE[JLI]C(I) IVSTI PASTOR[LI] FRV[CT]VOSI AVGVRI / [EV]LOGI ACISCLI ROM[AN]I MARTINI QVIRICI / [E]T ZOYLI MARTIRVM / DEDICATA H(a)EC BASI(LICA) D(ie) XVII KAL(endas) / [I]ANVARIAS ANNO SE[C]VND( O) PONTIFICA[T]VS PIMENI ERA DC/LXVIII.

12 Cf. SANTOS GENER, S. de los: «Un lote del tesorillo de orfebrería visigótica hallado en Torredonjimeno», *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos* III (1895), pp. 379-403; ALMAGRO, M.: «Inventario de los objetos visigodos procedentes de Torredonjimeno (Jaén) que se conservan en el Museo Arqueológico de Barcelona», *MMAP. VII* (1946), pp. 66-75; Idem, «Nuevos fragmentos del tesoro de Torredonjimeno (Jaén)», *MMAP IX-X* (1948-49), pp. 200-203; ICERV. 381, 382, 383, 384, 385 a, b Y c, 386 a y b, y 387; CILAJ. 527-536.

13 IHCh. 76 (= ILCV 50 = ICERV 364): IN NOMINE DOMINI ANNO FELICITER SECVND( O) REGNI DOM(i)NI NOSTRI ERMINIGILDI REGIS QVEM PERSEQVITVR GENETOR / SV(u)S DOM(inus) LIVVIGILDVS REX IN CIBITATE ISPA(li) DVCTI AIONE.

corresponde probablemente al friso de una puerta de algún edificio construido durante el efímero reinado del rebelde Hermenegildo.

El último bloque de epígrafes, el agrupado bajo el nombre genérico de *instrumenta domestica*, que incluye anillos, fíbulas, inscripciones de mosaicos y, sobre todo, tejas y ladrillos, constituye el más numeroso. Entre ellos destaca como el más característico y exclusivo de Andalucía la producción de ladrillos y tejas con inscripciones y representaciones del crismón, junto a una serie de motivos geométricos y vegetales. El hecho de que de algunos de ellos, como el que lleva la inscripción *BRACARI(us) VIVAS CVM TVIS*<sup>14</sup>, se conozca un elevado número de ejemplares y de que presenten un alto grado de dispersión geográfica nos permite pensar en la existencia de una importante red de comercialización<sup>15</sup>.

## II. TRANSMISIÓN Y RECUPERACIÓN DE LA DOCUMENTACIÓN EPIGRÁFICA

A excepción de la pervivencia física de la propia inscripción, la vía que se puede estimar como más directa con el mundo tardoantiguo es la constituida por las compilaciones de inscripciones que se realizaron entre los siglos VIII y IX. En ellas se recogieron aquéllas que poseen una especial significación y se distinguen por presentar un elevado carácter erudito, como se pone de manifiesto en el hecho de que se trate de epígrafes en verso, no demasiado proclives a contener elementos de carácter local. Fueron editadas por De Rossi a mediados del siglo pasado<sup>16</sup>, y entre los pocos ejemplos que se han conservado de procedencia hispana se encuentra el epitafio en verso dedicado a los tres hermanos Leandro, Isidoro y Florentina<sup>17</sup>.

Un medio de mayor relevancia en la transmisión de los epígrafes tardoantiguos corresponde a las noticias de autores de la época moderna. Podemos decir que se conoce la existencia de la mitad, aproximadamente, de las inscripciones de esta época gracias a las obras de eruditos de los siglos XVI-XVIII.

Obviamente, la elaboración de sus compilaciones se encuentra profundamente determinada por las circunstancias culturales de la sociedad en la que vivieron; las transformaciones que se

14 *IHCh* 193 (= *ICERV* 406).

15 Cf. SALVADOR VENTURA, F.: *Hispania meridional entre Roma y el Islam. Economía y sociedad*, Granada, 1990, p. 115.

16 DE ROSSI, J.B.: *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, Roma 1861.

17 *ICVR* II 296-297 (= *IHCh* 362 = *ICERV* 272): *CRUX ALMA GERIT SANCTORVM CORPORA FRATRV / LEANDRI ISIDORI QVE PRIORVM EX ORDINE VATVM / TERCIA FLORENTINA SOROR DEO VOTA PERENNIS / EO POSITA CONSORS HIC DIGNA QUIESCIT / ISIDORVS IN MEDIVM DIS<I>VNGIT MEMBRA DVORVM / HI QVALES FUER<I>NT LIBRIS INQVIRIT<O> LECTOR / ET COGNOSCES EOS BENE CVNCTA FVISSE LOCVTOS / ISPE CERTOS FIDE PLENOS ET SVPER OMNIA CASTOS / DOCTIBVS SANCTORVM CERNE CREVISSE FIDELES / AC RED<DI> DOMINO QVOS IMPIA TENEBANT / VTQVE VIROS CREDAS SVBLIMES VIVERE SEMPER / ASPICIENS SVRSVM PICTOS CONTENDE VIDERE / OBIIT FELICIS MEMORIE LEANDER EPISCO-PVS / DIE II IDVS MARCIAS ERA DCXL / OBIIT SANCTE MEMORIE ISIDORVS EPISCOPVS / DIE II NONAS APRILES ERA DCLXXXIII / OBIIT PIE MEMORIE FLORENTINA DEO VOTA / V KALEND(as) SEPTEMBRES ERA DCLXXI.*

producen permiten distinguir tres etapas claramente definidas, que, a grandes rasgos, coinciden con los tres siglos que delimitamos<sup>18</sup>.

Durante el siglo XVI, en directa relación con el *modelo* italiano y a imitación de él, se crea una visión idealizada de la Antigüedad Clásica. Para aproximarse a ella se considera que no existe mejor método que el estudio de los restos que han pervivido. Dentro de ellos revisten una especial consideración los documentos epigráficos, dada la información directa que nos proporcionan. Para su estudio se puso en práctica una metodología positivista, en la que se pretende, por encima de todo, ser fieles a la verdad<sup>19</sup>.

En el caso concreto de Andalucía se dan unas circunstancias particulares que matizan la metodología propia de las inquietudes humanistas. No hacía demasiado tiempo de la incorporación de la zona al reino de Castilla y, por ello, lo musulmán estaba muy presente. Una reacción frente a ese hecho consiste en reivindicar el pasado clásico, lo que se traduce, sobre todo, en el intento de identificación con un topónimo o un gran suceso de la Antigüedad, como es el caso de la célebre batalla de Munda<sup>20</sup>.

Un preclaro ejemplo de este tipo de historiografía lo representa la actividad del humanista cordobés Ambrosio de Morales (1513-1591)<sup>21</sup>, quien siguiendo un método filológico, realiza una recopilación de las antigüedades romanas de España, retomando el encargo hecho anteriormente por Carlos V a Florián de Ocampo. En su obra *Las antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la Corónica con las averiguaciones de sus sitios y nombres antiguos*<sup>22</sup> se propone, como postulado teórico, no afirmar nada que no tenga una base verificable. Su trabajo se inscribe en el tipo de tratados histórico-topográficos con base epigráfica, puesto que persigue la localización e identificación de ciudades antiguas. Para conseguirlo utiliza varios medios como son el análisis de las fuentes literarias romanas y cristianas, el estudio de los materiales arqueológicos, epigráficos y numismáticos, etc.; de forma que, aunque aparezcan algunos epígrafes falsos<sup>23</sup>, la validez e incluso modernidad de su planteamiento se

---

18 Resulta más apropiado considerar tres etapas, correspondientes aproximadamente con los tres siglos, que dividir la labor de la historiografía andaluza de época moderna en dos, como hace Beltrán Fortes, quien señala la existencia de un primer periodo en los siglos XVI y XVII y un segundo en el XVIII. Es necesario, a nuestro juicio, distinguir entre los dos primeros siglos por la marcada influencia de la Contrarreforma en el siglo XVII, que favorece las tentaciones falsificadoras; cf. BELTRÁN FORTES, J.: «Entre la erudición y el coleccionismo. Anticuarios andaluces de los siglos XVI y XVII», en BELTRAN, J. y GASCO, F.: *La Antigüedad como argumento. Historiografía y arqueología e historia antigua de Andalucía*, Sevilla, 1994, p. 113; coincidimos con el planteamiento de RUBIO LAPAZ, J.: *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y Contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco*, Granada, 1993, pp. 43-61.

19 MORTIER, R.: *La poétique des ruines en France, les origines, ses variations de la Renaissance à Victor Hugo*, Genève, 1974, pp. 20-21; ARACIL, A. y CHECA, F.: «Mirabiliae Romae. Arqueología Renacentista», *Revista de Arqueología* V (1981), pp. 38-44.

20 GASCÓ, F.: «Historiadores falsarios y estudiosos de las antigüedades andaluzas», en BELTRÁN, J. y GASCÓ, F., *La Antigüedad ...*, pp. 11-17.

21 COBO SAMPEDRO, R.: *Ambrosio de Morales. Apuntes biográficos*, Córdoba, 1879; REDEL, E., *Ambrosio de Morales. Estudio biográfico*, Córdoba, 1909.

22 MORALES, A. de: *Las antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la Corónica con las averiguaciones de sus sitios y nombres antiguos*, Madrid, 1792.

23 Cf. GONZÁLEZ, J.: «Historiografía epigráfica andaluza (siglos XV-XVII)», en BELTRÁN, J. y GASCÓ, F.: *La Antigüedad ...*, pp. 74-75.

encuentran fuera de toda duda<sup>24</sup>. El número de inscripciones que conocemos a partir de las noticias de Morales alcanza la docena, y serán posteriormente recogidas por diversos autores, que sirven de intermediarios hasta llegar a las obras de E. Hübner y J. Vives.

Durante el siglo XVII se desarrolla una nueva tendencia iniciada ya en la segunda mitad del anterior a raíz de la Contrarreforma; en la contemplación de los restos clásicos predomina la vertiente espiritual y emocional, en la que el interés no reside tanto en la corrección metodológica, cuanto en la consecución de un objetivo emocional y persuasivo. Es la época en la que se despierta el interés por la arqueología cristiana y en la que se realiza la identificación entre ruina y reliquia. Gracias a ello los restos de los mártires adquieren todo el prestigio intelectual que habían obtenido los restos materiales durante el siglo anterior<sup>25</sup>.

En el caso de España estas características se ven acentuadas a causa del concepto imperial-sacro de la época de Felipe II. Se trata del período en el que surge el conocido episodio de la falsificación de planchas de plomo del Sacromonte, escritas en árabe, latín y castellano, asociadas a las reliquias de mártires cristianos discípulos de los apóstoles<sup>26</sup>.

Éste constituye el contexto en el que se enmarca el trabajo de los eruditos andaluces de la época, que realizaban obras de elevada talla intelectual, puesto que habían sido formados en una tradición humanista; la contradicción surge cuando el asunto de análisis aborda cuestiones de índole religiosa, momento en el que dejan de lado cualquier tipo de consideración metodológica y se entregan a la defensa de las cuestiones de fe. Un exponente de ello es Rodrigo Caro (1573-1647)<sup>27</sup>, quien aprueba la autoridad de los falsos cronicones y acepta el hallazgo de numerosas reliquias de santos martirizados. Entre las inscripciones de las que nos da noticia, se encuentran algunas que sólo él cita, con algunos datos dudosos, lo que hace sospechar de su correcta transcripción, e incluso de su autenticidad; hay otros casos en los que son catalogadas sin duda como falsas por Hübner<sup>28</sup>. Pero además, para justificar sus pretensiones no sólo acude a adulteraciones epigráficas, sino también en algunos casos a forzar determinadas etimologías.

Por último con el siglo XVIII se retoma el interés por el método científico y se abandonan en gran medida esas *veleidades* emotivas de la época anterior. Pero, a diferencia de los dos siglos anteriores, no existe un importante aumento del número de inscripciones conocidas, sino que se trata, más bien, de una labor de copia y transmisión. Si en los siglos precedentes tenemos

---

24 Cf. BONNEVILLE, J.N.: «A propos de l'exploitation des livres anciens par E. Hübner: les *Antigüedades de Ambrosio de Morales* (1575)», en *Epigraphie Hispanique. Problèmes de méthode et d'édition*, Paris 1984, pp. 68-80; BELTRÁN, J.: *op. cit.*, pp. 113-114.

25 Cf. MORTIER, R.: *Op. cit.*, pp. 21-22; RUBIO LAPAZ, J.: *Op. cit.*, pp. 46-52.

26 Acerca de este tema existe una copiosa bibliografía, entre la que destacamos la siguiente: GODOY ALCÁNTARA, J.: *Historia de los falsos cronicones*, Madrid, 1868; CABANELAS, D.: *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965; Ídem: «Arias Montano y los Libros Plúmbeos de Granada», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos XVIII-XIX* (1969-70), pp. 7-41; ALONSO, C.: *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*, Valladolid, 1979; HAGERTY, M.: *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, 1980; ROLDÁN, J.M.: *Juan de Flores y las excavaciones del Albayzín. Arqueología y fraude en la Granada del s. XVIII*, Madrid, 1983; SOTOMAYOR, M.: *Arqueología, Historia y picaresca. Granada, S. XVIII*, Granada, 1986; ÍDEM: *Cultura y picaresca en la Granada de la Ilustración. D. Juan de Flórez y Odouz*, Granada, 1988; CARO BAROJA, J.: *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, Barcelona, 1991, pp. 115-143.

27 Para obtener una relación y una breve valoración crítica de las obras de Rodrigo Caro, cf. GONZÁLEZ, J.: *op. cit.*, pp. 78-84.

28 Entre las falsas o sospechosas de serlo las que están numeradas como 13, 17, 18 y 19.

ejemplos claramente definidos para las tendencias generales señaladas, para esta época no podemos destacar ninguno, sino que hemos de citar a varios eruditos como son Luis José Velázquez, Pérez Bayer y Francisco de Bruna, entre otros<sup>29</sup>.

Durante el siglo XVI comienza la elaboración de historias locales, en las que se persigue, en sintonía con el interés por el mundo clásico señalado más arriba, sustentar la antigüedad de la ciudad a la que se dedica. No obstante, será en el siglo siguiente cuando se produzca una auténtica profusión de historias locales en las que se persigue no sólo sustentar la antigüedad de la ciudad, sino el descubrimiento de reliquias por doquier. De hecho, en casi todas las localidades españolas afloran noticias alusivas al tema, que se encargan de divulgar los falsos cronicones<sup>30</sup>. En ellas, al calor de problemas tan concretos como conflictos entre demarcaciones eclesiásticas recién establecidas tras la conquista y rivalidades entre ciudades para conseguir privilegios, no se escatiman medios a la hora de fundamentar la antigüedad de la ciudad en cuestión, su alta dignidad en época romana, junto a su antiguo origen y aquilatada trayectoria cristiana.

Durante el siglo XVIII alcanzan su mayor desarrollo las historias locales, que presentan características diferenciadas en relación con el siglo anterior<sup>31</sup>. El nuevo espíritu crítico, con planteamientos más científicos, propio de la Ilustración llega hasta la obra de algunos de los eruditos locales, quienes abominan de los falsos cronicones. Pretenden conseguir los mismos fines que sus antecesores con respecto a su ciudad, pero argumentando sobre cimientos sólidos. En este grupo se puede citar como ejemplo al cordobés López de Cárdenas<sup>32</sup>. No obstante, no desaparece el grupo anterior, que ha sido denominado «corriente castiza», que no tiene el más mínimo pudor en acudir a la falsificación, manteniendo viejos tópicos. Entre ellos, se puede citar el ejemplo de Cristóbal de Medina Conde, que fuera canónigo de la Catedral de Málaga, quien, tras haber estado implicado con anterioridad en las falsificaciones del Sacromonte, publicó bajo el seudónimo de su sobrino genealogías inventadas de la ciudad, así como una serie de inscripciones falsas<sup>33</sup>.

Mediante las historias locales de esta época nos han llegado noticias de gran número de inscripciones frente a las que debemos ejercitar una fuerte actitud crítica. De hecho, un gran número de las inscripciones consideradas como falsas por E. Hübner proceden de estas vías de transmisión. Especialmente significativas son las que forman parte del conjunto de epígrafes procedentes de Carmona, que procedió a recopilar Cándido María Trigueros (1736-1800)<sup>34</sup>.

En la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX nos encontramos con la labor concienzuda de estudiosos, que se empeñan en sacar a la luz de forma sistemática las inscripciones que continúan apareciendo. Muchos de estos trabajos se publicaron en el Boletín de la Real Academia de la Historia y son obra sobre todo de Aureliano Fernández Guerra, de Fidel Fita y

---

29 BELTRÁN, J.: *op. cit.*, pp. 118-122.

30 Al estudio de los *falsos cronicones* se dedicó un importante trabajo el siglo pasado, GODOY ALCÁNTARA, J.: *Op. cit.*

31 GUINEA DÍAZ, P.: Antigüedad e historia local en el siglo XVIII andaluz, *Florentia Iliberritana* II (1991), pp. 241-259.

32 BELTRÁN, J.: *op. cit.*, pp. 122-123.

33 *Ibidem*.

34 Sobre la obra de Trigueros, cf. BELTRÁN, J.: *op. cit.*, pp. 109-110. Existen además dos trabajos que intentan reivindicar su figura, AGUILAR PIÑAL, F.: *Un escritor ilustrado: Cándido María Trigueros*, Madrid, 1987 y MORA, G.: Trigueros y Hübner. Algunas notas sobre el concepto de falsificación, *AEArq.* LXI (1988), pp. 344-347.

de Enrique Romero de Torres. Precisamente, en esta época se realiza la primera recopilación sistemática de inscripciones cristianas hispanas llevada a cabo por E. Hübner<sup>35</sup>, para la que utiliza las noticias que aportaban los autores antes señalados, junto con descripciones propias de inscripciones conocidas o inéditas; en ella realiza una catalogación de los epígrafes claramente falsos, junto con los que existían fundadas sospechas de que lo fueran.

La sistematización de la tradición anticuaria encontró en E. Hübner a su principal investigador. Sin embargo, no se trata de un tipo de información que pueda considerarse agotado en la actualidad y de hecho los manuscritos que hemos podido consultar en la Biblioteca Nacional relativos a la provincia de Jaén, vinculados a la labor de Jimena Jurado o de Rus Puerta, proporcionan en ocasiones datos concretos sobre nuevos epígrafes no constatados en el *corpus* de *IHC*<sup>36</sup>.

No obstante, y pese a las posibilidades que este tipo de investigación ofrece<sup>37</sup>, los medios a través de los cuales se ha alimentado la ampliación de la epigrafía tardoantigua están constituidos básicamente por el hallazgo fortuito, a veces vinculados a la depredación, y la excavación de urgencia o sistemática.

Precisamente, en la primera perspectiva se enmarca uno de los hallazgos más conocidos y menos afortunados, que conforman uno de los dos tesoros de orfebrería visigoda conocidos hasta el momento, como es el tesoro de Torredonjimeno<sup>38</sup>. Fue hallado por un campesino, quien lo llevó a su casa y, al no concederle nadie valor al lote de piezas, sirvió de objeto de juegos a los niños durante varios años, hasta que al cabo del tiempo, de forma casual, un pequeño lote fue a parar al Museo Arqueológico Nacional, conservándose parte de lo restante en el de Barcelona y en el de Córdoba, amén de colecciones privadas. El tesoro estaba compuesto por numerosas piezas, entre las que se pueden destacar por su número las cruces con inscripciones en las que se hacen constar el nombre del oferente y los santos a quienes se ofrece<sup>39</sup>.

Asimismo, en el contexto de nuevos epígrafes, debemos reseñar la publicación de las siguientes novedades:

— Inscripción funeraria dedicada a *Cypriana*, procedente de colección particular<sup>40</sup>; tanto su nombre como la expresión *uirgo innocens* son desconocidas en la epigrafía cristiana conocida hasta ahora de Hispania<sup>41</sup>.

---

35 Se trata de la primera recopilación epigráfica seria; sin embargo, no hay que olvidar, como señala R. Atencia Páez, la utilidad para él de trabajos anteriores, aunque con diferente finalidad, como el de Muñoz y Romero, realizado once años antes; cf. ATENCIA PÁEZ, R.: «Aportaciones de la historiografía al estudio y localización de las ciudades romanas de Andalucía», en BELTRÁN, J. y GASCO, F.: *La Antigüedad ...*, p. 86; MUÑOZ Y ROMERO, T.: *Diccionario bibliográfico-histórico de los antiguos reinos, provincias, ciudades, villas, iglesias y santuarios de España*, Madrid, 1858. Además, sobre la figura de E. Hübner se pueden consultar varias de las contribuciones publicadas en *Epigraphie Hispanique ...*; entre ellas, en especial, la de LE ROUX, P.: *E. Hübner ou le métier d'épigraphiste*, pp. 17-35.

36 GONZÁLEZ ROMÁN, C. y MANGAS MANJARRES, J.: *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. III, Jaén*, Sevilla, 1991.

37 MAYER, M.: «Epigrafía hispánica y transmisión literaria con especial atención a la manuscrita», en *Epigraphie hispanique...*, pp. 35-54.

38 Vid. más arriba la nota 12.

39 Las inscripciones de algunos de los objetos que forman parte del tesoro están recogidas en ICERV. 381-388, y en CILAJ. 527-535.

40 CANTO, A.M., «Inscripciones inéditas andaluzas I», *Habis* V (1974), pp. 232 y ss.

41 GONZÁLEZ, J.: *CILA II*, tomo II, Sevilla, 1991, pp. 123-124.



— Inscripción funeraria dedicada a un tal *Euresius*, residente en *Egabrum*, quien parece corresponderse con un aristócrata de la segunda mitad del siglo VII<sup>42</sup>.

— Algunos años después apareció en Cárcel (Jaén) la lápida mortuoria de *Teudesinda*, que finaliza con una imprecación para que ninguna persona violare su tumba<sup>43</sup>.

— Del Museo Arqueológico Provincial de Sevilla proceden unos ladrillos decorados con el crismón, similares a otros muchos de la zona meridional, con una inscripción dedicada al obispo *Marcianus*<sup>44</sup>.

— Una inscripción, originaria de Antequera, conmemora la fundación de una basílica, realizada por dos individuos, llamados *Sixerius* y *Wisentis*<sup>45</sup>.

— Un particular hizo donación al Museo de Sevilla de una inscripción funeraria dedicada a *Lucinus*<sup>46</sup>.

— El hallazgo más reciente procede de las proximidades de Écija y se trata de una inscripción funeraria dedicada a alguien que parece llamarse *Leontius*<sup>47</sup>.

Finalmente, entre los hallazgos procedentes de excavaciones de urgencia debemos reseñar la aparición en el emplazamiento de la estación de trenes cordobesa, en el lugar conocido como Cercadillas, de una inscripción funeraria dedicada a un obispo visigodo cuya existencia no se conocía hasta el momento<sup>48</sup>.

---

42 GIL, J. y GONZÁLEZ, J.: «Inscripción sepulcral de un noble visigodo de Igabrum», *Habis* VIII (1977), pp. 455-461.

43 SOTOMAYOR, M.: «Inscripción visigótica en Cárcel (Jaén)», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* XCIX (1979), pp. 97-101.

44 MARTÍN GÓMEZ, C.: «Placas decoradas de época paleocristiana y visigoda con inscripción del Museo Arqueológico de Sevilla», *Museos* I (1982), pp. 37 y ss.

45 GUTIÉRREZ MÉNDEZ, C.: «Hallazgos de época visigoda en Antequera (Málaga)», *II Congreso Andaluz de Estudios Clásicos* (Málaga, 1984), vol. II, 1987, pp. 267-275.

46 GONZÁLEZ, J., *Op. cit.*, pp. 125-126.

47 FERNÁNDEZ, F. y CHASCO, R.: «Una inscripción paleocristiana en el término de Écija», *Habis* XXVI (1995), pp. 315-322.

48 La noticia la conocimos por una comunicación verbal y tuvimos ocasión de verla, pero aún se está estudiando y no se ha publicado nada sobre ella.

## **PERSONIFICACIONES ALEGÓRICAS EN MOSAICOS DEL ORIENTE Y DE HISPANIA: LA REPRESENTACIÓN DE CONCEPTOS ABSTRACTOS**

GUADALUPE LÓPEZ MONTEAGUDO

### **RESUMEN**

En el mundo antiguo encontramos innumerables tipos de ideas abstractas con imágenes alegóricas relacionadas con el poder político o el culto. En este trabajo se estudian aquellas alegorías que tienen que ver con conceptos filosóficos.

**Palabras clave:** Personificación alegórica, mosaico, mundo clásico, poder político, culto, concepción filosófica.

### **ABSTRACT**

In the Ancient World art we find countless types of abstract ideas in the shape of allegorical images related to political power or religious rites. This study focuses on allegories which deal with philosophical concepts.

**Key words:** Allegorical personification, mosaics, Classical Antiquity, political power, religious rites, philosophical concepts.

El mundo clásico fue muy proclive a representar todo tipo de ideas abstractas con imágenes alegóricas, en especial las virtudes que tenían relación con el poder político y que fueron objeto

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Centro de Estudios Históricos Duque de Medinaceli, 6. 28014 Madrid.

de culto. Pero al lado de estas alegorías, benefactoras para la humanidad y alabadas o celebradas por los escritores antiguos, como Cicerón (*de natura deorum* 2. 60-2), existe un gran número de representaciones alegóricas de ideas abstractas, no todas deificadas, relacionadas unas con el cosmos (estaciones, Aion, Annus, Chronos, Aeternitas, etc.) o con elementos y lugares geográficos (Caelus, Mons, Gé, Thalassa, etc.), y otras con la cultura, como las Musas, que han sido ya objeto de numerosos estudios.

En este trabajo se van a tratar solamente las alegorías relacionadas con ideas o conceptos filosóficos, como la sabiduría, filosofía, belleza, bienestar, felicidad, magnanimidad, juicio, gracia, justicia, etc., si bien algunas de ellas también fueron deificadas por sus valores en relación con la ideología política.

J. Duchemin señala que ya en la *Theogonia* de Hesiodo hay dos grandes categorías de personificaciones, una totalmente intelectual, resultado de una simple operación del espíritu, que es la de las ideas abstractas o más exactamente de las abstracciones personificadas, y otra constituida por las personificaciones de los elementos, ligada a las religiones primitivas o arcaicas. En la primera se encuadraría Mnemosyne (la Memoria), esposa de Zeus y madre de las Musas, mientras que en la segunda entrarían Ouranos (el Cielo) y Gaia (la Tierra). A veces es difícil distinguir entre las dos categorías porque ambas aparecen mezcladas, solapadas o imbricadas a través de las diversas genealogías, pero *a priori* podría pensarse que las primeras son fruto del espíritu del poeta y que no son divinidades más que en apariencia literaria<sup>1</sup>.

En el mundo griego las figuras alegóricas personificaciones de las cualidades del alma humana, de las virtudes y de los vicios, fueron utilizadas desde fecha temprana no sólo en las enseñanzas literarias y filosóficas, sino que también entraron muy pronto a formar parte del repertorio artístico y de la mitología<sup>2</sup>. Sin embargo, aunque los griegos hicieron un uso abundante de las alegorías en relación con el carácter de los dioses y de los héroes, parece ser que no diferenciaban en las figuras del mito entre lo que era su íntima esencia y las personificaciones, es decir, entre concepto y persona<sup>3</sup>.

Según H. Sichtermann, el progreso hacia la abstracción se documenta en el arte y en la poesía griegas ya desde el siglo VI a.C. y da como resultado la creación de nuevos personajes míticos a partir de los conceptos. Esta tendencia erudita pasa a los grandes maestros del clasicismo y ya en el helenismo aparecen representaciones de la Iliada y de la Odisea, de la Sabiduría y de otras abstracciones en las concepciones artísticas<sup>4</sup>.

La tradición acumulada a lo largo de siglos fue finalmente absorbida y desarrollada por el arte romano. Para L.R. Lind, las ideas romanas no son conceptos aislados sino que siempre ocurren en un contexto social y adquieren significado del uso que se hace de ellas al ponerlas en un contexto, uno de los más importantes es la religión. El autor se plantea varias cuestiones en relación con los conceptos abstractos: su esencia, su origen, su antigüedad y la diferencia entre

---

1 DUCHEMIN, J.: «Personifications d'abstractions et d'éléments naturels: Hésiode et l'Orient», en *Mythe et Personification. Actes du Colloque du Grand Palais (Paris 1977)*, Paris 1980, 1 ss.

2 Según señala D. Levi, uno de los primeros documentos en donde se emplean las alegorías dentro del repertorio artístico fue la famosa columna de Apelles, descrita por Luciano (*calumniar non temere credendum*, 2 ss.) en tiempos de Alejandro, cf. LEVI, D.: *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, 127 ss.

3 Cf. SIGHTERMANN, H.: «Personificazione», en *EAA* 6, 1965, 77 ss.

4 SIGHTERMANN, H.: «Personificazione», en *EAA* 6, 1965, 77 ss.; OVADIAH, A.-GURETZKI, S.: «Personifications in Hellenistic sculpture», en MANGAS, J.-ALVAR, J. (eds.): *Homenaje a José M. Blázquez*, I, Madrid 1993, 115 ss.

abstracciones de naturaleza filosófica, distintas de las personificaciones deificadas que se encuentran establecidas como objetos de culto ya a comienzos del siglo IV a.C., y las creaciones de la imaginación poética más relacionadas con la alegoría. Para Lind los conceptos aparecen en cuatro grandes áreas: el culto, el mito, la poesía y el arte, distinguiendo entre *numina*, «virtudes» y meros conceptos, así como el grado de influencia griega en ellos.

La personificación de los conceptos abstractos pasó a época bizantina con ligeras variantes de contenido pues, como observa D. Levi, en el arte bizantino la abstracción comienza a aparecer cuando las alegorías conservan sus vestimentas clásicas, diferenciándose inmediatamente de las figuras históricas que van ataviadas con los trajes de la época. Para esta autora, la diferencia entre las representaciones alegóricas del mundo antiguo y las derivadas del pensamiento y del arte bizantinos radica en que aquéllas se aproximan más a entidades metafísicas, tienen un carácter más concreto, mientras que estas últimas son siempre más convencionales y abstractas; con el tiempo las personificaciones de conceptos abstractos van perdiendo su personalidad hasta convertirse en símbolos genéricos, de tal forma que, al no diferenciarse unas de otras ni por sus actitudes ni por sus atributos, su identificación sólo es posible con ayuda de las inscripciones que las acompañan<sup>5</sup>.

Al hablar de alegorías no hay que olvidar que en la vida cultural de Grecia y Roma existe un fenómeno común religioso que es la deificación de las ideas abstractas en relación a aquellas virtudes conectadas con la ideología del poder político: Eirene, Themis, Nike, Eukleia y Eunomia, en el mundo griego; Pax, Concordia, Fides, Virtus y Victoria, en Roma. Todas ellas se han representado como alegorías en diversos soportes, especialmente en relieves conmemorativos y sobre todo en monedas por ser el mejor vehículo de la propaganda estatal. El tema ha sido tratado en diversas ocasiones y recientemente por J.R. Fears<sup>6</sup>, y aunque el objeto de nuestro trabajo no son precisamente este tipo de alegorías de carácter político, sin embargo no podemos obviarlas ya que algunas de ellas sí se estudian por su contenido filosófico.

Según L.R. Lind fueron los griegos los primeros que hicieron a las abstracciones objeto de culto, porque desde el comienzo las consideraron como divinidades y solo más tarde se convirtieron en abstracciones<sup>7</sup>. Esta teoría enlaza con la tesis defendida por la antigua escuela de Bonn, según la cual toda personificación ha nacido de una divinidad ya reconocida<sup>8</sup>. Para H.A. Shapiro, nunca podremos estar seguros de qué existió antes, si el concepto abstracto o la divinidad, aunque lo que sí es cierto es que cuando ambos aparecen juntos en Homero o más tarde en los poetas arcaicos, la divinidad debe ser tenida como una personificación porque ella (y ocasionalmente él) había asumido la esencia de la abstracción<sup>9</sup>.

Por otra parte, en ocasiones es difícil distinguir una figura alegórica de una verdadera divinidad, ya que en la mayoría de los casos, como dice H.A. Shapiro, las personificaciones están menos claramente individualizadas que las divinidades y otras figuras mitológicas, siendo menos fácilmente reconocibles en base al detalle iconográfico. Piensa este autor que, en ausencia de atributos conocidos como son por ejemplo el caduceo de Hermes o el tridente de

5 LEVI, D.: *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, 253 ss.

6 FEARS, J.R.: «The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology», *ANRW* 17.2, 1981, 828 ss.

7 LIND, L.R.: «Roman Religion and ethical Thought: abstraction and Personification», *The Classical Journal* 69.2, 1973-74, 108 ss.

8 Cf. REINHARDT, K.: «Personifikation und Allegorien», *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, 8-9.

9 SHAPIRO, H.A.: *Personifications in Greek Art. The representation of abstract concepts. 600-400 B.C.*, Zurich 1993.

Neptuno, la identificación de las personificaciones depende de uno o de dos criterios, que son la presencia del nombre inscrito o la apariencia de la figura dentro de un contexto mitológico conocido<sup>10</sup>.

Según L.R. Lind, en el pensamiento romano ocurrió un proceso totalmente inverso, y es que las divinidades al principio eran simples abstracciones y solamente después llegaron a ser dioses<sup>11</sup>. Varron (*di civ. D.* 7, 1-4) hace una distinción entre los *dii certi*, que habitan siempre en el cielo, y los *dii incerti*, entre los que se encuentra los héroes divinizados. En el grupo de lo que podrían llamarse *dii abstracti* se localizan las virtudes o cualidades, aunque no los conceptos abstractos filosóficos que no tuvieron relación con el culto, salvo algunas excepciones. A veces, sin embargo, los conceptos se expresan a través de figuras de dioses o de personajes vinculados con los dioses o que alcanzan la apoteosis, como es el caso p.e. de la Harmonía o de la Sabiduría, simbolizada esta última por Ulises, Hércules o Sileno.

Para este autor, fueron los poetas griegos (Hesiodo, Esquilo, Píndaro, Sófocles y Eurípides) quienes elevaron el contenido político de los conceptos transformándolos en entidades de naturaleza incierta. Las escuelas órfica y pitagórica, el presocrático Parménides y también los retóricos desde el siglo V a.C. emplearon las personificaciones de la vieja comedia como alegorías dramáticas, sin conexión con el culto religioso. Por su parte, la poesía helenística hace poco uso de las personificaciones abstractas a pesar de que la filosofía estoica tratara los conceptos temporales (los años, los meses, las estaciones) como formas materializadas (Cic., *de natura deorum* 1, 14.36). En opinión de Lind, parece ser que el origen antropomórfico de las abstracciones se encuentra en la teoría estoica, utilizada por Cicerón y los hombres cultos de su tiempo más como guía filosófica que religiosa para responder a la búsqueda por el hombre de las altas virtudes e ideales. Siguiendo a H.L. Axtell<sup>12</sup>, opina que la deificación que en la religión romana sufren las ideas abstractas, durante el siglo III a.C. (Liv. 7,2), hay que vincularla con ciertas necesidades individuales y que el hábito de personificar y deificar una cualidad es inherente al carácter romano y remite a su estadio agrícola<sup>13</sup>.

Según J.R. Fears, en la vida intelectual del tardo helenismo las «virtudes» asumieron un lugar central en la literatura órfica, neoplatónica, gnóstica y hermética, apareciendo como agentes creadores en los grandes esquemas cosmológicos, no como elementos decorativos vacíos de contenido, sino como expresión de la unidad existente entre los dioses, el universo y la sociedad humana, que aparece en la teoría estoica (Cic., *de natura deorum* 2, 78-9, 2, 60, 3, 44-45). Añade este autor que en la historia romana, las «virtudes» como concepciones políticas no eran simples palabras o conceptos abstractos, sino objeto de culto por parte del estado y de los individuos y, por consiguiente, su significado en la vida pública debe entenderse dentro del contexto de la mentalidad del paganismo romano. El culto a las Virtudes se convirtió, de esta forma, en uno de los más fuertes y duraderos legados de la religión romana al mundo de la tarda Antigüedad y de la Edad Media, integrándose en la teología y en la iconografía cristianas<sup>14</sup>.

10 SHAPIRO, H.A.: *Personifications in Greek Art. The representation of abstract concepts. 600-400 B.C.*, Zurich 1993.

11 LIND, L.R.: «Roman Religion and ethical Thought: abstraction and Personification», *The Classical Journal* 69.2, 1973-74, 108 ss.

12 AXTELL, H.L.: *The deification of abstract ideas in roman literature and inscriptions*, Chicago 1907.

13 LIND, L.R.: «Roman Religion and ethical Thought: abstraction and Personification», *The Classical Journal* 69.2, 1973-74, 108 ss.

14 FEARS, J.R.: «The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology», *ANRW* 17.2, 1981, 828 ss.

Algunas alegorías de conceptos o de ideas filosóficas, relacionadas en mayor o menor grado con las virtudes, fueron utilizadas por el cristianismo con un sentido eminentemente moralista, de tal forma que en el Oriente, en donde las figuras humanas fueron proscritas por el cristianismo durante un dilatado espacio de tiempo que duró hasta la segunda mitad del siglo V, sin embargo perduraron las personificaciones femeninas como Ktisis o Ananeosis<sup>15</sup>. Un buen exponente de esta situación lo constituye el mosaico chipriota de Kourion con la representación de Ktisis, que se data en el siglo V, estando comprobado que en Chipre el mosaico mitológico desaparece en el siglo V, debido seguramente a la fuerte corriente iconoclasta de la iglesia paleocristiana cuyo máximo exponente, Epifanio de Salamina, era ya contrario a la representación de imágenes a finales del siglo IV. De especial favor gozó la personificación de la Sophía en el pensamiento y en el arte bizantinos, al convertirse en símbolo de la sabiduría de Dios. Y es que estas personificaciones abstractas se hicieron muy populares después del gobierno de Constatino y responden a concepciones filosóficas del momento, que encajan muy bien con las ideas cristianas.

Es precisamente en la musivaria romana de Siria, y de forma especial en Antioquía, en donde se encuentra un mayor número de representaciones de ideas abstractas o de alegorías, como consecuencia del fuerte impacto dejado por el helenismo<sup>16</sup>. Compositivamente, el uso de un emblema central rodeado de grecas o la yuxtaposición de varios paneles figurados se insertan en el prolongamiento del mosaico helenístico; son composiciones que proceden de la idea heredada de la tradición helenística sobre la preeminencia del panel historiado. Pero no sólo la composición, sino que la mayoría de los temas representados en los mosaicos sirios se encuentran dentro de la tradición clásica, en especial y por lo que a nosotros nos interesa, las representaciones simbólicas o abstractas, las escenas mitológicas o los retratos de sabios y filósofos. Como dice J. Balty, los pavimentos sirios destacan por su carácter fundamentalmente conservador, heredero del mosaico helenístico, inscribiéndose perfectamente en la línea del mosaico greco-romano clásico tanto por los temas como por el estilo, de tal forma que, hasta fines del siglo IV d.C., se puede afirmar que el mosaico romano de Siria permanece más fiel a los modelos que en la propia Grecia<sup>17</sup>. La influencia helénica en esta parte del imperio se patentiza también en el gran número de alegorías cuyo nombre comienza por *eu-*: Eukarpia (la fertilidad), Euphrasia (la alegría), Euphrasis (la oratoria?), Euprepeia (el bienestar), Eutekneia (la fecundidad), etc.

Las abstracciones representadas en los mosaicos sirios, y en general del Oriente, están relacionadas con ideas filosóficas y religiosas de comienzos del helenismo y finales de la antigüedad. Ambrosía, Amerinnia, Ananeosis, Apolausis, Athanasía, Bios, Chresis, Dynamis, Eukarpia, Euphrasia, Euprepeia, Eutekneia, Evandria, Ktisis, Megalopsychía, Philosophía, Sophía, Tryphé, son algunas de estas alegorías del pensamiento filosófico o representaciones de ideas abstractas impersonales e inmortales, que perduran al final de la antigüedad, se ponen de moda en la época de la anarquía militar y prevalecen sobre las figuras mitológicas. Al principio

---

15 BALTY, J.: «Mosaici antichi di Siria e di Giordania», en M. PICCIRILLO, *I Mosaici di Giordania*, Roma 1986, 107 ss.

16 Sobre la influencia del helenismo en el pensamiento y en las artes de Siria, cf. WILL, E.: «La Syrie à l'époque hellénistique et romaine: mille ans de vie intellectuelle et artistique», en *Archéologie et Histoire de la Syrie*, II, Saarbrücken 1989, 569 ss.

17 BALTY, J.: «La mosaïque en Syrie», en *Archéologie et Histoire de la Syrie*, II, Saarbrücken 1989, 503 ss.

aparecen como figuras de cuerpo entero, acompañadas siempre de la inscripción con su nombre, solas o formando parte de una escena mitológica a la que proporcionan un contenido de carácter filosófico. Más tarde se va imponiendo el tipo iconográfico de busto, generalmente femenino, adornado con ricas joyas, que ocupa el centro del mosaico y que va igualmente acompañado del letrado que lo identifica. Por regla general puede afirmarse que estas alegorías son personificaciones tanto de meros conceptos filosóficos como de virtudes; que las concepciones filosóficas a las que responden guardan entre sí una cierta relación; y que casi siempre se hallan en conexión con el lugar en donde aparecen.

En una provincia tan helenizada como Siria en donde, como ya decían Libanio y Meleagro de Gadara, ser heleno era sinónimo de ser civilizado, las representaciones de conceptos abstractos comienzan a desarrollarse en los mosaicos de Shahba Philippopolis, a comienzos del siglo III d.C., y evidentemente guardan relación con las ideas filosóficas de Philippo el Árabe. Su aparición a partir del siglo IV d.C. en las grandes metrópolis de tradición helenística no es de extrañar, si se tiene en cuenta que en Apamea tenía su sede la escuela neoplatónica de Jámblico y que en Antioquía enseñaba el retórico Libanio. Como dice J. Balty, los dueños de estos mosaicos eran gentes refinadas, personajes cultivados, intelectuales apasionados por la filosofía y dependientes de los valores de la *paideia* helénica<sup>18</sup>.

En el mosaico procedente de Shahba con la representación de las Tres Gracias, datado en la segunda mitad del siglo III d.C., junto a las personificaciones de las Estaciones, que ocupan los cuatro ángulos del pavimento, aparecen las de Euphrasia, símbolo de la Alegría, colocada entre la Primavera y el Invierno (Fig. 1), y en paralelo entre el Verano y el Otoño, Pannuchis aludiendo a la fiesta nocturna (Fig. 2)<sup>19</sup>.

En relación con Euphrasia, por la alegría que supone la posesión de los bienes que lleva el personaje, parece estar un mosaico del siglo IV-V d.C. que, procedente de Sarachanebasi, se conserva en el Museo Arqueológico de Estambul. La inscripción Euphrasis, alegoría de la Oratoria (?) según J. Balty, acompaña a un personaje masculino que lleva sobre el hombro derecho un cesto lleno de frutos y en la mano izquierda un gallo, no estando nada clara la relación entre la imagen y el letrado<sup>20</sup>.

En el pavimento que se conserva en el Museo Nacional de Damasco, datado a fines del siglo III o comienzos del IV, se representan tres figuras alegóricas de cuerpo entero acompañadas por sus correspondientes letrados (Fig. 3). En el centro aparece Eutekneia, abstracción de la Fecundidad, como matrona sentada en un trono flanqueada por dos figuras de pie, Dikaiosyné, alegoría de la Justicia, y Philosophía. La aparición de Eutekneia en otro mosaico contemporáneo con la representación del Banquete de Bodas, le da un significado, según J. Balty, en relación con el ideal de los nuevos esposos: que los hijos sean buenos y bellos, gracias a la *paideia* que habrán recibido de las dos figuras alegóricas, Philosophía y Dikaiosyné. Ambos cuadros expresan, según esta autora, un ideal de vida perfectamente pagano, bien patente en la obra del retórico Libanio, maestro de Juan Crisóstomo y amigo del emperador Juliano, atestiguando la fidelidad de una cierta élite de la Siria del siglo IV a los valores del helenismo<sup>21</sup>.

18 BALTY, J.: «La mosaïque en Syrie», en *Archéologie et Histoire de la Syrie*, II, Saarbrücken 1989, 503 ss.

19 BALTY, J.: «La mosaïque antique au Proche-Orient. I. Des origines à la Tétrarchie», *ANRW* II, 12.2, 1981, 410, pl. XLIII,3.

20 BALTY, J.: «Euphrasis», en *LIMC* IV, 1988, 70.

21 BALTY, J.: *Mosaïques de Syrie*, Bruxelles 1977, 38 y 42.





FIGURA 1. *Shahba Philippopolis. Representación de Euphrasia en el mosaico de las Tres Gracias. Foto G. López Monteagudo.*

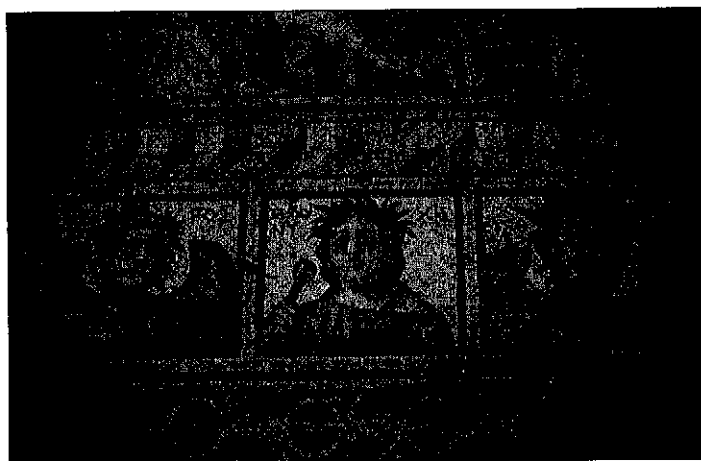


FIGURA 2. *Shahba Philippopolis. Representación de Pannuchis en el mosaico de las Tres Gracias. Foto G. López Monteagudo.*

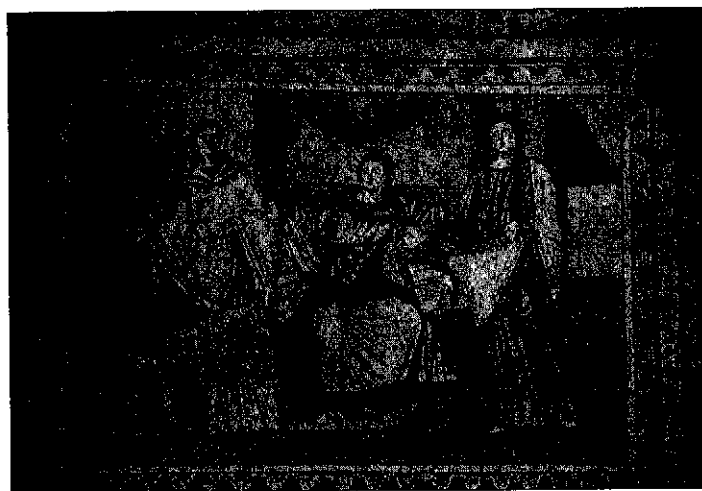


FIGURA 3. *Shahba Philippopolis. Mosaico de Eutekneia, Dikaiosiné y Philosophía. Museo Nacional de Damasco. Foto G. López Monteagudo.*

Otras tres alegorías aparecen en el mosaico de las Bodas de Ares y Afrodita, fechado en el segundo cuarto del siglo IV (Fig. 4). Euprepeia (el Bienestar), junto a Charis (la Gracia) y Skope (lugar elevado desde el que se ve todo), proporcionan a la escena mitológica, en opinión de J. Balty, una lectura en relación con las exégesis moralizantes de los escoliastas homéricos: se han escogido estas tres abstracciones en el sentido de garantes de la moralidad<sup>22</sup>. La personificación de Skope, con el mismo significado de lugar alto, se documenta en otro mosaico procedente también de Shahba y conservado en el Museo de Souweida, aunque de fecha anterior ya que se data a mediados del siglo III d.C., con la representación de Artemis sorprendida en el baño por Acteón<sup>23</sup>.

Euprepeia (el Bienestar) se vuelve a encontrar, junto a Eirene (la Paz), en un pavimento muy tardío conservado en el Museo de Antalya (Fig. 5)<sup>24</sup>. Ambas representaciones, en forma de bustos femeninos dentro de sendos círculos, se aproximan estilísticamente a las figuras del halconero y su compañero en el mosaico de la villa de Argos, que se fecha hacia el 500 d.C.<sup>25</sup>; mientras que el estilo de Euprepeia es comparable al de la Thalassa de Madaba, obra ya del 574 d.C.<sup>26</sup>. Estos paralelos estilísticos proporcionan al mosaico de Antalya una fecha ya en el siglo VI avanzado.

Charis, alegoría de la Gracia, aparece en un mosaico de Byblos, fechado a mediados del siglo III d.C., junto a Akmé, personificación de la Perfección (Fig. 6). Akmé aparece sentada sobre una roca, viste túnica y manto y vuelve la cabeza hacia Charis. Esta última aparece apoyada en una pilastra o columna, con el brazo derecho sobre la cadera y el izquierdo doblado sobre el pecho; va vestida con chiton, se adorna con collar y brazaletes y ciñe su cabeza con una corona de flores, igual que Akmé. A la derecha de ésta se encuentra un joven con larga túnica, del que sólo se conserva la cabeza y el pie izquierdo, así como el final de su nombre, tal vez Eros o Theros<sup>27</sup>.

La única representación de Akmé, además de la de Byblos, se documenta en un mosaico de la Casa de Dionysos en Nea Paphos (Fig. 7). La ninfa aparece acompañada de Dionysos y de Ikarios y su presencia en la escena tiene un alto contenido simbólico como representación del estado al cual se accede por el uso conveniente y moderado del vino<sup>28</sup>.

Charis también está documentada en un mosaico de Apamea, formando parte de un conjunto arquitectónico identificado por J. Balty como la sede de la escuela neoplatónica fundada por Juliano, en base a los mosaicos de la segunda mitad del siglo IV que allí han aparecido, «ilustración de la doctrina neoplatónica del alma»<sup>29</sup>. Las escenas mitológicas van acompañadas por alegorías que refuerzan su contenido: Peitho o la Persuasión y Krisis, como Juicio o Apoteosis, intervienen en la escena del Juicio de las Nereidas de Apamea (Fig. 8). Krisis, con

22 BALTY, J.: *Mosaïques de Syrie*, Bruxelles 1977, 58-64.

23 BALTY, J.: «La mosaïque antique au Proche-Orient. I. Des origines à la Tétrarchie», *ANRW II*, 12.2, 1981, 309-401, pl. XXXVII, 1.

24 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.; LÓPEZ MONTEAGUDO, G.: «Mosaicos de Asia Menor», *AEspA*. 59, 1986, 235-236, fig. 3.

25 AKERSTROM-HOUGEN, G.: *The Calendar and Hunting Mosaics of the Villa of the Falconer in Argos: A Study in Early Byzantine Iconography*, Stockholm 1974, 28 ss., 33, 4.2.5.1, pl. III.

26 PICCIRILLO, M.: *I Mosaici di Giordania*, Roma 1982, 18, lám. VIII.

27 CHEHAB, M.: «Mosaïques inédites du Liban», *CMGR II*, Paris 1975, 371-372, Pl. CLXXXVII, 2.

28 DASZEWSKI, W.A.; MICHAELIDES, D.: *Guide des mosaïques de Paphos*, Nicosia 1989, 40-41, fig. 32.

29 BALTY, J.: «Iconographie et réaction païenne», *Mélanges P. Lévêque. I. Religion*, Paris 1988, 17 ss.

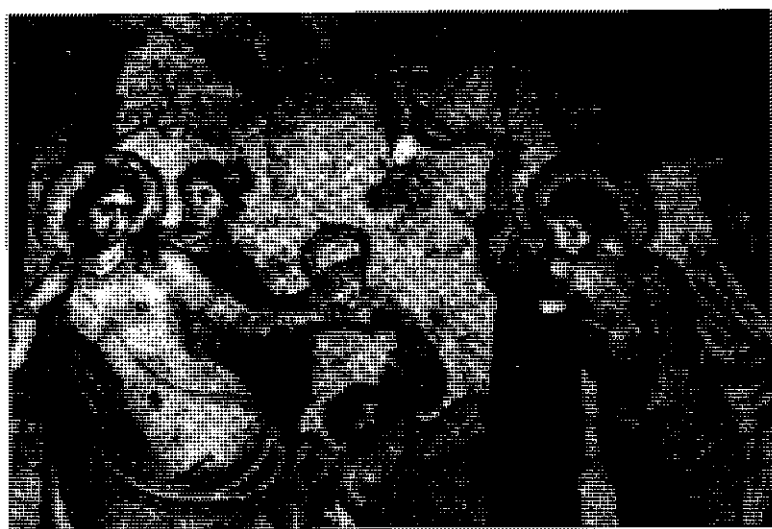


FIGURA 4. *Shahba Philippopolis. Detalle del mosaico de las Bodas de Ares y Aphrodita. Según J. Balty.*

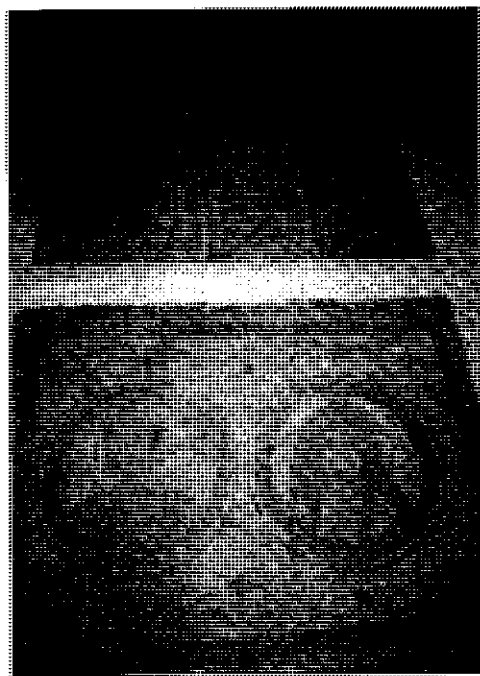


FIGURA 5. *Museo de Antalya. Mosaico de Euprepeia y Eirene. Foto G. López Monteagudo.*



FIGURA 6. *Byblos. Detalle del mosaico de Charis y Akmé. Según M. Chéhab.*

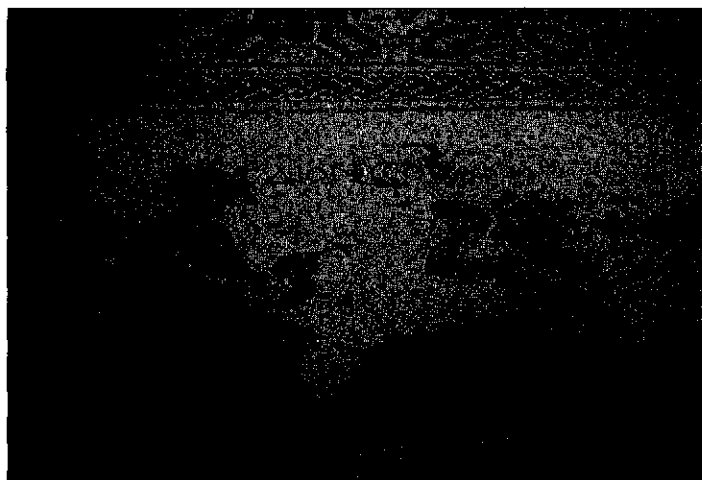


FIGURA 7. *Nea Paphos, Casa de Dionysos, habitación 16. Detalle del pavimento del pórtico O, con representación de Akmé. Foto G. López Montea-gudo.*



FIGURA 8. *Apamea. Representación de Krisis y Peitho en el mosaico del Juicio de las Nereidas. Foto G. López Montea-gudo.*

idéntico significado, se documenta en otro mosaico del mismo tema procedente de Palmyra, pero esta vez datado en la segunda mitad del siglo III, y vuelve a encontrarse en el panel del Juicio de las Nereidas de la Casa de Aion en Nea Paphos, de la primera mitad del siglo IV, junto a Kairos, personificación del momento oportuno (Fig. 9)<sup>30</sup>.

Otras alegorías que aparecen en los mosaicos de Shahba reforzando el contenido simbólico de la escena mitológica son: Pothos, que alude al deseo, en el mosaico de las Bodas de Dionysos y Ariadna, fechado en el segundo cuarto del siglo IV d.C. (Fig. 10)<sup>31</sup>, haciendo referencia al relato de Nonnos (XLVII 443); Theros y Ploutos, alegorías de la fertilidad y la riqueza, que asisten al homenaje ofrecido a las divinidades de la Tierra, Agros y Opora, o también a la bodas de Dionysos y Ariadna, pavimento de mediados del siglo III d.C. que se conserva en el Museo

30 DASZEWSKI, W.A.: «Cassiopea in Paphos, a Levantine going West», en *Cyprus between the Orient and the Occident*, Nicosia 1986, 454 ss.

31 BALTY, J.: *Mosaïques de Syrie*, Bruxelles 1977, 50-56.



FIGURA 9. *Nea Paphos. Casa de Aion. Representación de Krisis y Kairos en el mosaico del Juicio de las Nereidas. Foto G. López Monteagudo.*



FIGURA 10. *Shahba Philippopolis. Representación de Pothos en el mosaico de las Bodas de Dionysos y Ariadna. Foto G. López Monteagudo.*

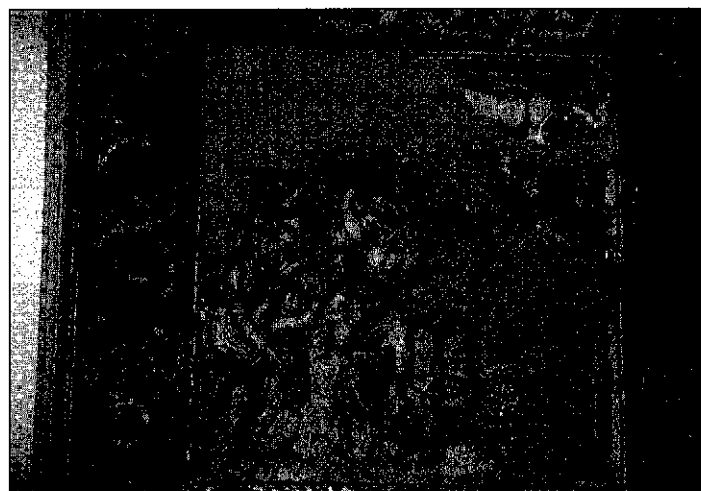


FIGURA 11. *Shahba Philippopolis. Mosaico con representación de Theros y Ploutos. Museo de Souweida. Foto G. López Monteagudo.*

de Souweida (Fig. 11)<sup>32</sup>. Y es que, en ocasiones, los conceptos se expresan a través de figuras de dioses o de personajes vinculados con los dioses, como es el caso p.e. de Dionysos y Ariadna, alegorías unas veces de Agros y Opora y otras de Eros y Psyche, simbolizando en este último caso la historia trágica del alma salvada por el amor<sup>33</sup>; de Eros, que aparece bajo el epígrafe del Deseo (pothos); de Harmonía, que posee gran parte de las atribuciones de Aphrodita como diosa de la naturaleza y de la fecundidad, del amor y de los placeres de la vida social, protectora de las instituciones de la ciudad<sup>34</sup>; de la Sabiduría, simbolizada por Ulises, Hércules o Sileno<sup>35</sup>; etc.

Con el mismo sentido de reforzar el contenido filosófico de la escena son utilizadas las figuras alegóricas en los mosaicos chipriotas de Nea Paphos, de forma especial en los pavimentos que decoran la Casa de Aion y la villa de Teseo. En el ya citado pavimento del Juicio de Cassiopea, el panel que figura la presentación del niño Dionysos contiene, según W.A. Daszewski y D. Michaelides, un sentido de salvación, corroborado por la presencia de Theogonía, símbolo del nacimiento de los dioses, Néktar y Ambrosía, que proporcionan la inmortalidad (Fig. 12)<sup>36</sup>. La presencia de Ambrosía, situada detrás de la nodriza Anatrophe en el cuadro del primer baño de Aquiles de la Casa de Teseo, datado ya en el siglo V, es una forma alegórica de indicar que la inmortalidad alcanzada por Aquiles, al que la tradición supone naturaleza humana y que posteriormente es divinizado, ya está presente desde el momento de su nacimiento (Fig. 13).

Otro tanto puede decirse de un pavimento inédito procedente de la villa siria de Homs, datable en el siglo III d.C. Forman cuatro paneles en donde se relatan diferentes episodios de la vida de Hércules, que comienzan por su niñez y terminan con la apoteosis del héroe. En el primero se representa a Hércules niño estrangulando a las serpientes, acompañado de su hermano Ifikles y de su madre Alkmene; asisten a la escena Amphytrion y las Therapenides (Fig. 14). En un segundo panel se ha representado a Alkmene sentada en un sillón de manera pensativa; detrás de ella se ve la figura de Agnoia, alegoría de la Ignorancia, aludiendo a la engañosa paternidad de Heracles (Fig. 15). En el último panel aparece una figura entronizada, representación de Zeus Olympos, hacia el que se dirige Hércules acompañado por Athanasía, alegoría de la Inmortalidad y símbolo en esta escena de la apoteosis alcanzada por el héroe (Fig. 16).

De esta forma es posible observar cómo algunas escenas mitológicas no sólo tienen un carácter anecdótico, sino un profundo contenido simbólico que las convierte en versiones moralizantes de la leyenda. J. Balty, refiriéndose en concreto a los mosaicos romanos de Siria pero que también puede hacerse extensivo a todo el Oriente, dice que a partir de fines del siglo III d.C. existe una tendencia intelectualizada y discursiva que se patentiza en el gusto por las personificaciones de las ideas abstractas y en la lectura simbólica de los mitos<sup>37</sup>. Es decir, hay un doble nivel de lectura en las escenas representadas en la musivaria del Oriente, a

32 BALTY, J.: «La mosaïque antique au Proche-Orient. I. Des origines à la Tétrarchie», *ANRW* II, 12.2, 1981, 402, pl. XXIX, 1.

33 TURCAN, R.: *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, Paris 1966, 521-523.

34 JOUAN, F.: Harmonia, *Actes du Colloque du Grand Palais (Paris 1977)*, Paris 1980, 113 ss. El autor precisa las relaciones entre las diferentes entidades del mito, su destino religioso, literario y filosófico, en época helenística y romana.

35 Cf. BALTY, J.: «Iconographie et réaction païenne», *Mélanges P. Lévêque I. Religion*, Paris 1988, 17 ss.; M.-H. QUET, «Naissance d'image, la mosaïque des Thérapiénides d'Apamée de Syrie, représentation figurée des connaissances encyclopediques, «servantes» de la philosophie hellène», *Cahiers du Centre G. Glotz* IV, 1993, 129 ss.

36 DASZEWSKI, W.A.; MICHAELIDES, D.: *Guide des mosaïques de Paphos*, Nicosia 1989, 63 ss.

37 BALTY, J.: La mosaïque en Syrie, en *Archéologie et Histoire de la Syrie*, II, Saarbrücken 1989, 503 ss.



FIGURA 12. *Nea Paphos. Casa de Aion. Representación de Theognía, Néktar y Ambrosía. Según W.A. Daszewski.*

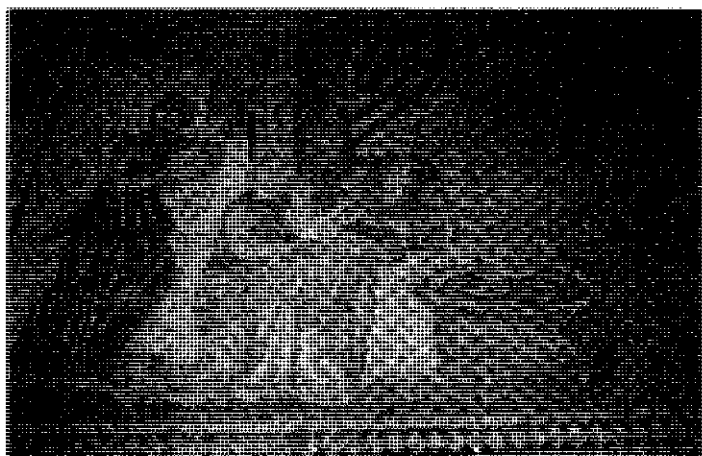


FIGURA 13. *Nea Paphos. Casa de Teseo. Representación de Ambrosía en el mosaico del Primer baño de Aquiles. Foto G. López Monteagudo.*



FIGURA 14. *Museo de Maarat. Mosaico de Homs. Hércules estrangulando a las serpientes. Foto G. López Monteagudo.*



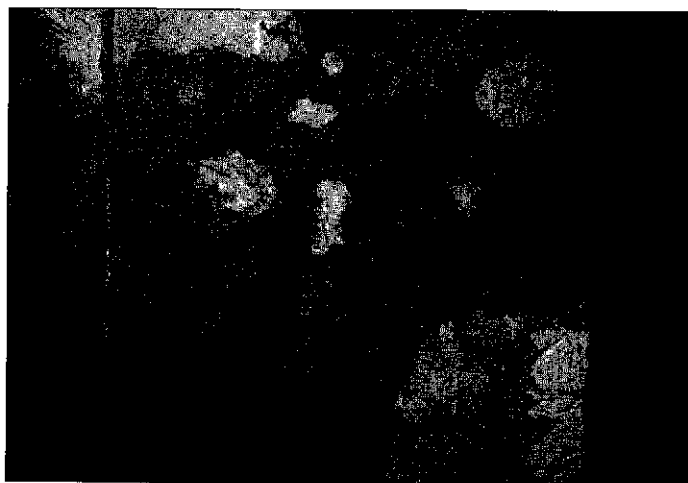


FIGURA 15. Museo de Maarat. Mosaico de Homs. Representación de Agnoia. Foto G. López Monteagudo.

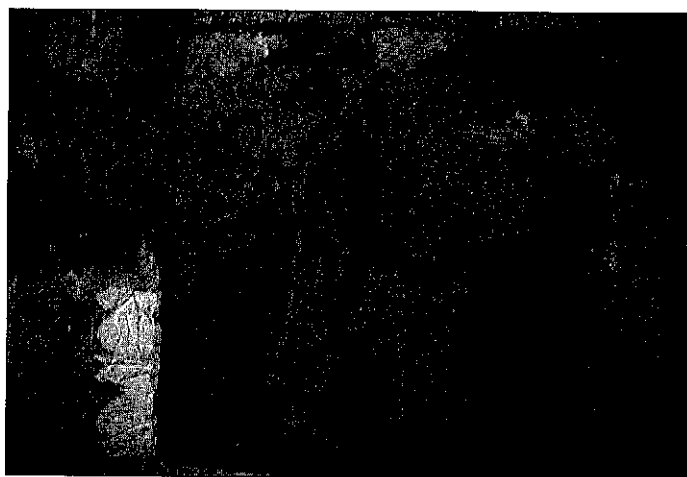


FIGURA 16. Museo de Maarat. Mosaico de Homs. Representación de Athanasia. Foto G. López Monteagudo.



FIGURA 17. Apamea. Mosaico de Ulises y las Therapenides. Museos Reales de Bellas Artes de Bruselas. Foto G. López Monteagudo.



FIGURA 18. *Antioquía. Tumba de Amerinnia. Mosaico de Amerinnia. Según D. Levi.*

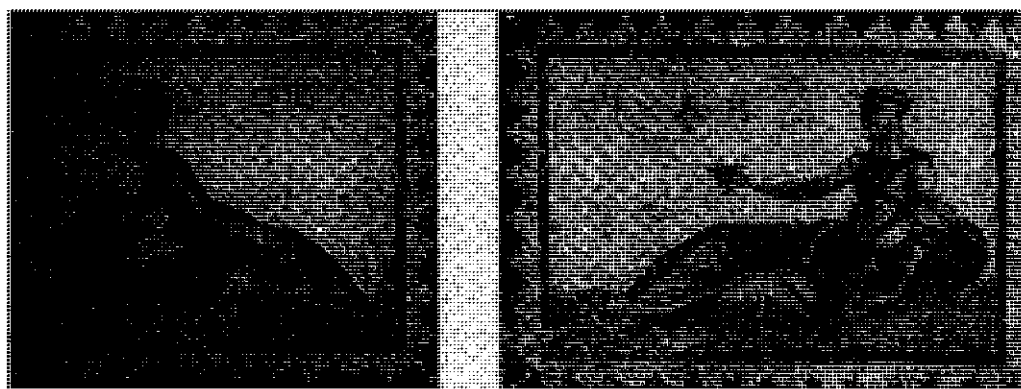


FIGURA 19. *Antioquía. House of the Drunken Dionysos. Representación de Tryphé y Bios. Según D. Levi.*

la que se puede acceder a través de las inscripciones que acompañan a los personajes o, en ausencia de éstas, por la exégesis alegórica o simbólica de las imágenes. En estos casos el cuadro se convierte en un «enigma» iconográfico codificado, susceptible de varios niveles de lectura en relación con el grado cultural del espectador.

En opinión de algunos autores, los mosaicos con inscripciones tienen una finalidad pedagógica elemental, están destinados a un público general; por el contrario, los que carecen de leyenda pero contienen un sentido alegórico en relación con ideas filosóficas, van dirigidos a

espíritus cultivados expresando con imágenes conexiones mucho más sutiles<sup>38</sup>. Desde este punto de vista algunos mosaicos, en especial el de Ulises y las Therapenides de Apamea (Fig. 17), parecen constituir un manifiesto filosófico de afirmación de los valores helénicos y de rechazo implícito del cristianismo. Según J. Balty, el mosaico de Ulises y las Therapenides celebra, al igual que el de Sócrates y los Sabios y el de Cassiopea y las Nereidas del mismo lugar, el tema de la victoria de la Sabiduría que permite al alma del sabio, escapando del ciclo de las generaciones, elevarse a la inmortalidad<sup>39</sup>. M.-H. Quet, que se ha ocupado recientemente de este mosaico, descubre bajo la forma alegórica del enigma mitográfico una primera verdad y es que todo hombre puede imitar a Ulises, paradigma de la condición humana, y recorriendo el ciclo de los conocimientos encíclicos (therapenides), acceder como el héroe de Homero a la Filosofía (Penélope) desde donde podrá alcanzar la Sabiduría<sup>40</sup>.

En los mosaicos de Antioquía aparece un gran número de alegorías, representadas tanto como figuras de cuerpo entero, como en forma de busto, existiendo a veces una gran controversia acerca de su significado<sup>41</sup>. Estamos de acuerdo con la opinión de D. Levi, de que las personificaciones de ideas abstractas en los pavimentos de Antioquía se hallan en relación con el simbolismo de conceptos filosóficos, y diferimos de la expresada recientemente por J.R. Fears acerca de que los mosaicos de Antioquía revelan la vitalidad continuada de las «virtudes» personificadas como formas artísticas, porque, como ya se ha apuntado más arriba, este autor no distingue entre las virtudes propiamente dichas y los meros conceptos<sup>42</sup>. Por su parte G. Downey ve las figuraciones de ideas abstractas en los mosaicos de Antioquía, que pone en relación con la literatura y la epigrafía, más en el sentido de aquellas virtudes o cualidades morales que tenía o que deseaba tener el propietario de la casa<sup>43</sup>.

Amerinnia, alegoría de «la paz del muerto», se documenta en la Tumba que por esa razón lleva su nombre (Fig. 18). Se la representa como matrona sentada de forma indolente y envuelta en un amplio manto que se enrolla en el brazo izquierdo y cuya mano sostiene un objeto de naturaleza incierta, mientras que levanta la mano derecha con los dedos extendidos por encima del hombro. La palabra griega Amerinnia se corresponde con el término latino Securitas,

38 CANIVET, P.; DARMON, J.P.: «Dionysos et Ariane. Deux nouveaux chefs-d'oeuvre inédits en mosaïque, dont un signé, au Proche-Orient ancien (III-IV siècle apr. J.-C.)», *Mon.Mém.Piot* 70, 1989, 1 ss. Según estos autores, las escenas mitológicas plasmadas en los mosaicos son testimonio de una época rica y consciente de una larga tradición literaria y mitológica, religiosa y artística; testimonio no sólo del gusto sino también de la mentalidad de una sociedad y de su concepción de la vida que giraba totalmente en torno al problema de la salvación. Para acceder a esa conquista de lo divino, Porfirio proponía una vía puramente plotiniana que lleva a la contemplación y, por ello, las imágenes en la casa son etapas de esta vía ya que la verdad sólo se desvela de forma progresiva.

39 BALTY, J.: «Iconographie et réaction païenne», *Mélanges P. Lévêque. 1. Religion*, París 1988, 17 ss.

40 QUET, M.-H.: «Naissance d'image, la mosaïque des Thérapiérides d'Apamée de Syrie, représentation figurée des connaissances encyclopediques, «servantes» de la philosophie hellène», *Cahiers du Centre G. Glotz* IV, 1993, 129 ss.

41 ALFOLDI ROSENBAUN, E.; WARD-PERKINS, J.: *Justinianic Mosaic Pavements in Cyrenaican Churches*, MAL 14, Roma 1980; CAMPBELL, S.: «Enhanced Images: The Power of Gems in Abstract Personifications», *CMGR* IV, 1994, 55 ss.

42 FEARS, J.R.: «Le Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology», *ANRW* 17.2, 1981, 828 ss. El autor, en la defensa de su tesis, llega incluso a decir que no se puede distinguir entre p.e. concordia como concepto y Concordia como una forma divina o personificación, oponiéndose a la tendencia de pensar en conceptos, como pax o libertas separadas de Pax y Libertas como Personificaciones, puesto que, afirma, la mente romana se movía entre órdenes socio-políticos y divinos y para ellos no existía una frontera entre el mundo de los dioses y el de los hombres.

43 DOWNEY, G.: «Personifications of Abstract Ideas in the Antioch Mosaics», *Transactions and Proceedings of the American Philosophical Association* 69, 1938, 349 ss.



FIGURA 20. *Antioquia. House of the Triumph of Dionysos. Representación de Chresis. Según D. Levi.*



FIGURA 21. *Antioquia. Casa de Ktisis. Representación de Ktisis. Según D. Levi.*



FIGURA 22. *Antioquia. Casa de Gé y las Estaciones. Representación de Ktisis. Según D. Levi.*



FIGURA 23. Antioquía. Villa constantiniana. Representación de Ktisis en el mosaico de las Estaciones del Museo del Louvre. Foto G. López Monteagudo.

personificación deificada de la concepción política de la seguridad del imperio romano, pero en Antioquía no parece que su imagen pueda relacionarse con este concepto de connotación política, sino que como Tryphé, alegoría del Placer o del Ocio, y Bios, la Vida, representadas ambas en dos paneles de la habitación 6 de la House of the Drunken Dionysos (Fig. 19), pertenecen a formas relacionadas con la conducta de la vida hedonista, en contraposición a las virtudes exaltadas por la filosofía estoica, ya que Amerinnia también personifica la «ausencia de pensamiento» y su iconografía está más en la línea de esta última interpretación.

A Tryphé se la representa como una matrona sentada en el suelo recostada sobre un cojín, viste chiton y sostiene un skyphos en su mano derecha. Bios, igualmente recostado en el suelo y sosteniendo una copa en su mano derecha, viste túnica adornada con *clavi* y manto que le cubre las piernas. S. Campbell propone una fecha en 254-268 d.C. por el hallazgo de una moneda de Galieno bajo el pavimento de la habitación 7<sup>44</sup>. Bios también aparece representado en el pavimento de la habitación 1 de la House of the Peddler of Erotes, pero en esta ocasión es un busto de mujer, visto de frente con la cabeza adornada con corona floral; S. Campbell le atribuye una cronología a mediados del siglo III d.C.

por sus paralelos estilísticos con pinturas de la tumba BI 16 de Anemurium, en Cilicia<sup>45</sup>. A Tryphé se la representa igualmente, en forma de busto, en un mosaico de la House of Menander, como una dama ricamente ataviada sosteniendo una copa en la que acaba de beber<sup>46</sup>.

En la House of the Triumph of Dionysos se representa a Chresis como matrona sentada en un trono, sosteniendo una cornucopia en la mano izquierda y un cuenco en la derecha; va acompañada de una dama que le ofrece una bandeja con joyas (Fig. 20). Chresis significa el uso de la riqueza adquirida, aunque en este pavimento tenga el sentido de Abundancia, que es el resultado de la Adquisición, por la presencia de la cornucopia, y por consiguiente complementa a otra abstracción, Ktisis, con significado de posesión o de fundación, siendo esta última una de las alegorías más representadas en los mosaicos de Antioquía<sup>47</sup>.

En la habitación 1 de la casa que lleva su nombre Ktisis está representada en forma de busto femenino dentro de un círculo de sogueado (Fig. 21); viste túnica blanca y manto de color rojo; adorna su cabeza con una diadema con rubí en el centro y sostiene en la mano derecha una

44 CAMPBELL, S.: *The Mosaics of Antioch*, Toronto 1988, 64-65.

45 CAMPBELL, S.: *The Mosaics of Antioch*, Toronto 1988, 41-42.

46 LEVI, D.: *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, 206, pl. XLVI e.

47 LEVI, D.: *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, 278-279, pl. LXIV a.



FIGURA 24. Antioquia. Villa constantiniana. Representación de Dynamis en el mosaico de las Estaciones del Museo del Louvre. Foto G. López Montegudo.



FIGURA 25. Antioquia. Villa constantiniana. Representación de Evandria en el mosaico de las Estaciones del Museo del Louvre. Foto G. López Montegudo.



FIGURA 26. Kourion. Casa de Eustolios. Representación de Ktisis en el mosaico del frigidarium. Foto G. López Montegudo.

varilla; S. Campbell le da una cronología en el 500 d.C. por sus afinidades estilísticas con la figura de Apolais de Argos<sup>48</sup>. Una segunda representación de Ktisis se encuentra en la habitación 4 del nivel superior de la Casa de Gé y las Estaciones, en forma de busto femenino visto de frente; lleva túnica de color violeta y manto rojo y adorna su cabeza con una rica diadema de piedras preciosas, alternando el rojo y el verde, separadas entre sí por filas de dos perlas (Fig. 22)<sup>49</sup>.

En la House of the Sea Goddess aparecen cuatro medallones conteniendo los bustos de Ktisis, Ananeosis (Renovación), Evandria (Virilidad o Madurez) y Dynamis (Fortaleza de carácter o Poder creativo). Piensa D. Levi que estas cuatro personificaciones a veces son utilizadas como alegorías de las estaciones o de las edades del hombre, ya que las cuatro, junto a otras dos no conservadas, se repiten en el pavimento del triclinio de la villa constantiniana, actualmente en el Museo del Louvre (Figs. 23-25)<sup>50</sup>. Las cuatro alegorías, de Ananeosis sólo queda el final de la inscripción, ocupan los cuadrados situados al final de los ejes diagonales que forman las figuras de las Estaciones. D. Levi señala que en la villa constantiniana de Antioquía por vez primera las personificaciones de ideas abstractas tienen el mismo carácter que las alegorías de época bizantina.

Ktisis es una de las alegorías más representadas en la musivaria del Oriente, ya que se documenta también en Chipre en donde su busto preside el *frigidarium* de las termas de la Casa de Eustolios, con una cronología ya del siglo V d.C.; en la mano derecha lleva una varilla que mide un pie romano y que es su atributo como personificación o alegoría de fundación (Fig. 26). Dos inscripciones en los pavimentos de esta casa, una pagana y otra cristiana, constituyen un claro exponente de la ambivalencia cristiana-pagana en la isla, muy típica del momento<sup>51</sup>.

Según D. Levi, Ktisis deriva de Dynamis, una de las palabras más comunes en el lenguaje técnico de la filosofía estoica en donde expresa fortaleza de carácter o poder creativo. Pero Dynamis también guarda relación con los principios cósmicos ocupando un alto lugar en la cosmografía, ya que tiene su origen junto a Sophía y a través de Phronesis, Logos y Nous, en el dios-padre creador del universo. Sin embargo, la representación de Dynamis es casi excepcional, al contrario de lo que ocurre con Sophía que, de personificación frecuente en el mundo clásico, se convierte en una de las alegorías más representadas en el arte bizantino como símbolo de la sabiduría de Dios. Un ejemplo de esta última personificación se ha descubierto recientemente en una iglesia bizantina de Petra pavimentada con un bello mosaico, en el que destaca la representación de Sophia (la Sabiduría) junto a las personificaciones de las estaciones, Gé y Thalassa<sup>52</sup>.

Conectado con el concepto de fortaleza o poder creativo que simboliza Dynamis, se encuentra Evandria en el sentido de virilidad o madurez, otra virtud que puede ser adquirida y que también gozó de gran predilección en la escuela estoica. Como se ve, estas tres abstracciones, Ktisis, Dynamis y Evandria, guardan entre sí una cierta conexión que quizás puede hacerse

---

48 CAMPBELL, S.: *The Mosaics of Antioch*, Toronto 1988, 5-6.

49 LEVI, D.: *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, 347, pl. LXXXII b.

50 LEVI, D.: *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, 254-255, 349-350.

51 CHRISTOU, D.: Kourion. *A complete guide to its monuments and local Museum*, Nicosia 1986, 18-23; MICHAELIDES, D.: *Cypriot Mosaics*, Nicosia 1987, 42. La persistencia del paganismo en Chipre todavía en el siglo V se comprueba en los temas de algunos mosaicos, especialmente de la Casa de Teseo en Nea Paphos.

52 FIEMA, Z.T.: *Petra Church Project, ACOR: The First 25 Years. American Center of Oriental Research: 1968-1993*, 69-71.





FIGURA 27. Antioquia. Hall de Philia. Mosaico de Ananeosis. Según D. Levi.

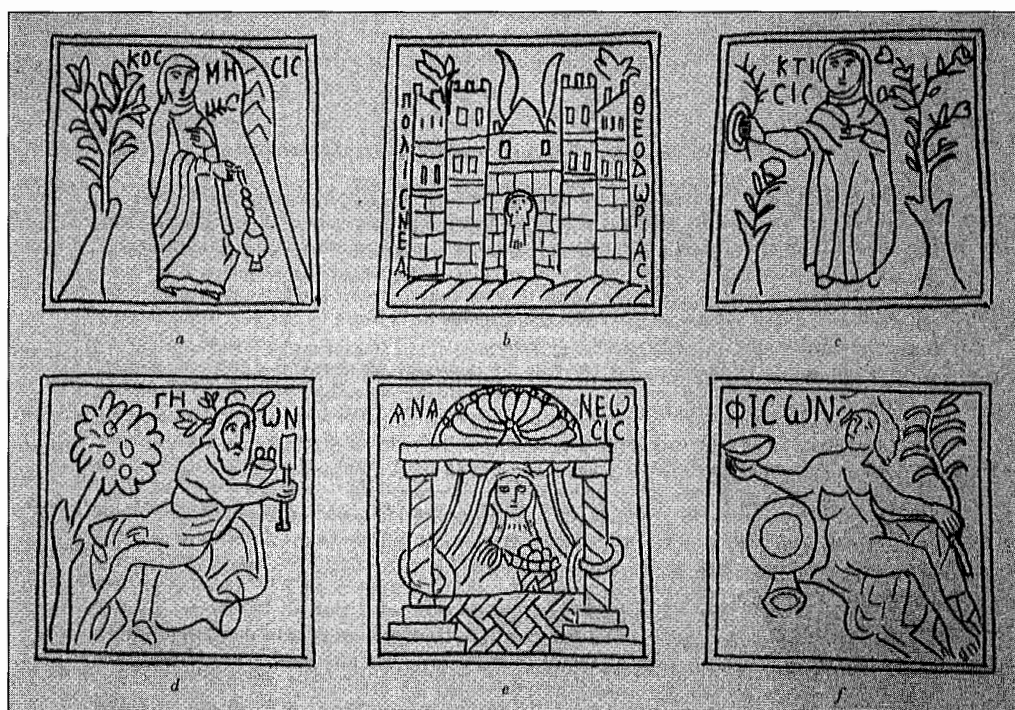


FIGURA 28. Qasr el-Lebia. Representación de Ktisis, Ananeosis y Kosmesis. Según A. Grabar.

extensiva también a Ananeosis, ya que son palabras que admiten múltiples lecturas y su significado alegórico se deja a la interpretación del espectador.

A Ananeosis, con sentido de Renovación, se la representa en un pavimento del Hall de Philia en forma de busto dentro de una corona de frutos en donde se incluyen las cabezas de las cuatro estaciones; lleva túnica blanca, manto de color rojo y se adorna con pendientes, collar y

diadema; estilísticamente puede fecharse en el último cuarto del siglo V d.C. (Fig. 27)<sup>53</sup>. Según D. Levi, en el mosaico de Ananeosis, para el que propone una cronología en 450-475, se encuentra la versión pagana de la misma concepción sincretística del final de la Antigüedad patente en la fórmula bíblica escrita en el mosaico de Phila, que quizás contenga al mismo tiempo una vaga expresión del pensamiento filosófico como valor augural<sup>54</sup>.

En un mosaico paleocristiano del siglo VI d.C. descubierto en la iglesia de Qasr el-Lebia, se ha representado a Ananeosis (Renovación), Ktisis (Fundación) y Kosmesis (Decoración) acompañando a la representación de la ciudad (Polis Nea Theodorías) (Fig. 28). A. Grabar interpreta el conjunto, en el que también aparecen las personificaciones de los ríos del Paraíso, en el sentido cristiano de la Tierra gobernada y bendecida por Dios<sup>55</sup>.

Agora y Eukarpia, alegorías de la Abundancia y de la Fertilidad, se representan en forma de bustos femeninos en la tumba de Mnemosyne, con una cronología en 350-400 d.C. Aparecen junto a las Estaciones rodeando el cuadro central con la representación del banquete funerario, en el que intervienen seis figuras femeninas, cuatro sentadas y dos en pie, todas dirigiendo su atención hacia la figura sentada de la derecha que, de forma solemne, sostiene un rollo en sus manos. En la parte alta se han conservado dos inscripciones: Mnemosyne, la Memoria, y Aioxia, el Banquete.

En el Bath of Apolausis hay dos figuras vistas de frente dentro de medallones, con sus correspondientes letreros en griego. Una es Sotería, alegoría del bienestar; va vestida con túnica y manto, lleva cabello largo que cae sobre los hombros y brazos y se adorna con collar, pendientes y una corona de hojas que en la parte delantera luce una piedra preciosa (Fig. 29). La otra es Apolausis, personificación del Placer, figurada como una joven delicada que viste túnica adornada con *clavi*; lleva velo, *palliolum*, y diadema (Fig. 30). Las dos damas son personificaciones de concepciones abstractas, aunque referidas no tanto a especulaciones filosóficas como al edificio en donde se encuentran los mosaicos, es decir, aludirían a las descripciones de admiración que Libanio hace de las fuentes de Antioquía<sup>56</sup>.

Apolausis vuelve a encontrarse en un pavimento de Argos fechado hacia el 500 d.C., en forma también de busto en el interior de una corona floral; lleva manto sobre los hombros, collar, pendientes y una diadema con una gran gema en el centro (Fig. 31)<sup>57</sup>. Otra representación de esta alegoría aparece en un mosaico del siglo VI d.C. de procedencia desconocida, aunque con toda probabilidad del Oriente y quizás del Líbano por la forma heterodoxa en la que están representadas las figuras que intervienen en la escena, que puede paralelizarse con las del citado mosaico de Byblos con Akmé y Charis. Apolausis está representada de cuerpo entero, sentada en un banco, va coronada de flores y lleva una flor en la mano derecha; la izquierda la apoya en el hombro de Ploutos, símbolo de la riqueza (Fig. 32)<sup>58</sup>.

El mismo significado de Placer o Delicite contiene la representación de Gethosyne, identificada por una inscripción fragmentaria en un panel cuadrado de la habitación 3 del Bath D en

53 CAMPBELL, S.: *The Mosaics of Antioch*, Toronto 1988, 27-28.

54 LEVI, D.: *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, 320-321.

55 GRABAR, A.: «Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien (II)», *Cah. Arch.* XII, 1962, 135-139, fig. 15.

56 LEVI, D.: *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, 305-306, Pl. CLXVIII.

57 AKERSTROM-HOUGEN, G.: *The Calendar and Hunting Mosaics of the Villa of the Falconer in Argos: A Study in Early Byzantine Iconography*, Stockholm 1974, 129. Pl. XII.

58 BALTÝ, J. Ch.: «Apolausis», *LIMC* II, 1984, 182-183.



FIGURA 29. Antioquía. Bath of Apolausis. Representación de Sotherta. Según D. Levi.



FIGURA 30. Antioquía. Bath of Apolausis. Representación de Apolausis. Según D. Levi.

Antioquía; se trata de un busto femenino vestido con túnica de color rojo, manto amarillo y chal púrpura, que estilísticamente puede fecharse en 300-325 d.C. (Fig. 33)<sup>59</sup>.

Una última personificación de conceptos de la especulación filosófica de su tiempo documentada en los mosaicos de Antioquía es *Megalopsychía*, en el sentido de Magnanimidad. Su busto, dentro de un medallón, preside un gran mosaico de mediados del siglo V d.C. del Yakto

59 CAMPBELL, S.: *The Mosaics of Antioch*, Toronto 1988, 16-17.



FIGURA 31. Argos. Mosaico de Apolausis. Según G. Akerstrom-Hougen.



FIGURA 32. Representación de Apolausis y Ploutos en un mosaico de procedencia desconocida. Según J.Ch. Balty.

Complex, decorado con escenas de caza, en donde los cazadores llevan nombres sacados de la mitología griega: Adonis, Acteón, Meleagro, Tiresias, Hipólito y Narciso (Fig. 34). Esta figura alegórica ha sido objeto de varias interpretaciones, pero el hecho de que en su mano derecha abierta muestre unas monedas ha dado pie para tenerla como la personificación de la generosidad del propietario de la casa que ofrece el *munus*<sup>60</sup>.

Si en la musivaria del Oriente la representación de las alegorías de conceptos abstractos es un hecho muy común, sobre todo en los mosaicos de los siglos IV y V, no puede decirse lo mismo en relación a los mosaicos del extremo occidental del imperio. Tanto en Hispania como en el Norte de África las personificaciones alegóricas alusivas al tiempo o al cosmos son muy abundantes, baste recordar p.e. el mosaico cosmogónico de Mérida o las numerosas representaciones en ambas provincias de Aion, Annus, las Estaciones o los Meses, así como las Musas, que gozaron de un favor especial en esta zona más directamente influenciada por la cultura latina que por la helénica, cuya huella por el contrario se dejó sentir de manera profunda, como se ha visto, en el Oriente.

60 AYMARD, J.: «La Megalopsychia de Yakto et la Magnanimitas de Marc-Aurèle», *REA* 55, 1953, 301 ss.; LASSUS, J.: «Antioche en 459, d'après la mosaïque de Yakto», *Colloque Apamée de Syrie*, Bruxelles 1969, 139.



FIGURA 33. Antioquía. Bath D, habitación 3. Mosaico de Gethosyne. Según D. Levi.

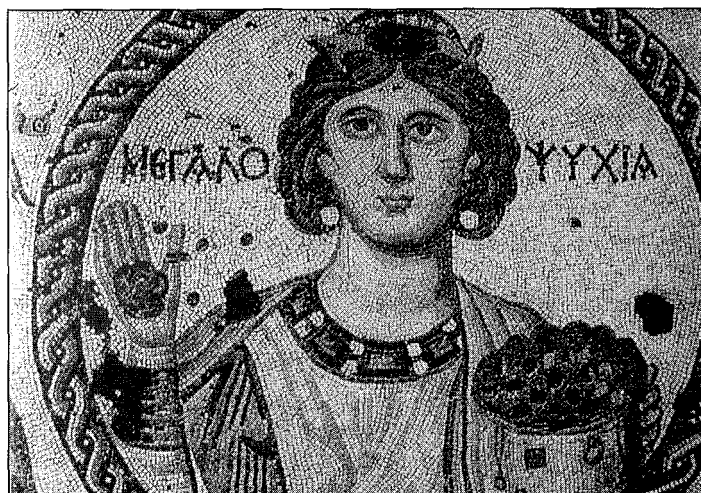


FIGURA 34. Antioquía. Mosaico de Megalopsychia. Según D. Levi.

En Hispania se documentan algunas personificaciones de conceptos abstractos en mosaicos tardíos del siglo IV d.C., pero nunca acompañadas de una inscripción que aclare el significado de la escena, por lo que su identificación sólo es posible en función de los atributos que llevan. En las villas sorianas de Los Quintanares y Santervás del Burgo se ha representado a Abundancia, mediante sendos bustos femeninos que sostienen una cornucopia en la mano izquierda. Ambas damas van ricamente vestidas y adornan sus cabellos con diademas, mural la primera y de pedrería la otra. No llevan inscripción, pero la presencia de la cornucopia no deja lugar a dudas sobre su significado.

En el mosaico de Los Quintanares Abundancia aparece dentro del emblema hexagonal de guilche acordonado que preside el triclinio (Fig. 35). Viste túnica de manga larga adornada con cenefas y adorna su cuello con un collar del que pende un dije. La mano derecha sostiene a la altura del pecho un plato de forma oblonga. Blázquez y Ortego encuentran paralelos estilísticos para esta figura en los bustos de Sotería, Apolauis, Ktisis, Ananeosis y Megalopsychia, repre-



FIGURA 35. Los Quintanares de Soria. Representación de Abundancia. Según J.M. Blázquez-T. Ortego.



FIGURA 36. Rabaçal. Mosaico de Abundancia (?). Foto G. López Monteagudo.

sentados en los mosaicos de Antioquía, y como en algunos de ellos también vuelve la cabeza ligeramente hacia la izquierda<sup>61</sup>. Los mismos atributos, cornucopia en la mano izquierda y cuenco en la derecha, lleva la figura de Chresis en el citado mosaico de la House of the Triumph of Dionysos.

En la villa de Santervás del Burgo el busto de Abundancia ocupa el emblema del pavimento de la cámara X, octógono resultante de la intersección del cruce de dos cuadrados. En la indumentaria se distingue la *subucula* de menudos pliegues, *fascia* ajustada y *palla* sujeta al hombro con un broche. En la mano derecha sostiene un disco o *flabellum*, igual que la personificación del Verano en un mosaico de las termas de Djebel Oust<sup>62</sup>. Los mismos atributos, cornucopia en la mano izquierda y *flabellum*, esta vez de forma cuadrada, lleva la personificación del río Geón en el citado pavimento paleocristiano de Qasr-el-Lebia.

Una posible representación de la Abundancia, ya que no contiene inscripción aclaratoria, se documenta en el mosaico del triclinio de la villa portuguesa de Rabaçal, con una fecha en el siglo IV (Fig. 36). Pero esta vez no es un medallón, sino la figura de una matrona sentada en un alto trono, sosteniendo la cornucopia y rodeada de los bustos de las cuatro estaciones<sup>63</sup>.

Una última personificación alegórica parece estar representada en un mosaico del siglo IV procedente de la villa romana de Tarazona de la Mancha, en Albacete (Fig. 37). Restos de una

61 BLÁZQUEZ, J.M. - ORTEGO, T.: *Mosaicos romanos de Soria*, CME VI, Madrid 1983, 15-19, láms. 1 y 26.

62 BLÁZQUEZ, J.M. - ORTEGO, T.: *Mosaicos romanos de Soria*, CME VI, Madrid 1983, 42-44, lám. 17.

63 PESSOA, M.: «La villa romaine de Rabaçal, province de Coimbre, Portugal. Réalités et perspectives», *BullReinach* 7, 1989, 23-27.



FIGURA 37. Tarazona de la Mancha. Representación de Virtus o Salus. Según J.M. Blázquez et alii.



FIGURA 38. Khamisa. Mosaico de Euphronesis. Museo de Guelma. Según M. Blanchard.

inscripción, que podría leerse como Virtus ó Salus, acompaña a la figura de una ménade, de la que sólo se conservan los pies y parte del amplio ropaje<sup>64</sup>.

En el Norte de África existe un único ejemplo de personificación alegórica y es la representación de Euphronesis (la Prudencia), en forma de busto frontal acompañado de su nombre en griego (Fig. 38). El pavimento, que se data en el siglo IV d.C., procede de las termas privadas de una casa de Khamisa y actualmente se conserva en el Museo argelino del teatro de Guelma. El nombre de esta alegoría es un hapax, sólo aparece en ciertos textos dramáticos con el sentido de la Prudencia o la Sabiduría. Siguiendo a M. Blanchard-Lemée, tal vez hay que ver en esta personificación una relación con la edad, ya que va vestida con un manto de color verde y lleva como atributo una rama de olivo, símbolo del Invierno que aquí tiene una connotación filosófica en relación con la edad madura, época caracterizada por la prudencia y la sabiduría<sup>65</sup>. En todo caso, se trata de la personificación de idea abstracta con inscripción griega más occidental de las conocidas hasta el presente y refleja en esta zona del imperio la moda de las alegorías en *eu-* tan boga en las provincias helénicas.

64 BLÁZQUEZ, J.M. et alii: *Mosaicos romanos de Lérida y Albacete*, CMRE IX, Madrid 1989, 55-56, lám. 40.

65 BLANCHARD, M.: «La mosaïque EUPHRONESIS de Khamissa», *Bull. ATEMA* 8, 1980, 50-51; BLANCHARD, M.-LEMEÉ, «Euphronesis», en *LIMC* IV, 1988, 74.



## **REPRESENTACIONES DE NEREIDAS. LA PERVIVENCIA DE ALGUNAS SERIES TIPOLOGICAS EN LOS MOSAICOS ROMANOS DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA**

LUZ NEIRA JIMÉNEZ

### **RESUMEN**

En este artículo se analizan los motivos de las Nereidas en los mosaicos romanos de la Antigüedad Tardía. Aparecen divididos en cuatro tipos con diversas representaciones en diversos puntos del Imperio Romano.

**Palabras clave:** Tipología, Nereidas, mosaicos romanos, Antigüedad Tardía, Triton.

### **ABSTRACT**

This article examines the themes of the Nereids in Roman mosaic from Late Antiquity. Mosaics show four types which bear different representations in several parts of the Roman world.

**Key words:** Typology, Nereids, Roman mosaics, Late Antiquity, Triton.

Este estudio parte de la clasificación tipológica que tras la catalogación de las representaciones de nereidas documentadas en los mosaicos romanos realizamos en nuestra tesis doctoral<sup>1</sup>.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Departamento de Historia Antigua y Arqueología. CEH (CSIC).

1 NEIRA, L.: *La representación del «thiasos» marino en los mosaicos romanos. Nereidas y tritones. I. Catálogo, II. Estudio Iconográfico*. Madrid, ed. Universidad Complutense (en prensa).

Como introducción y de forma resumida, debe en principio ponerse de manifiesto que en relación al conjunto de más de 420 nereidas atestiguadas en un número superior a 155 mosaicos, tanto bícromos como policromos, pueden distinguirse, aun a pesar de la amplia variedad que caracteriza a este género de representaciones, cuatro tipos troncales.

Un primer tipo, que denominamos 1, lo componen aquellas figuras de nereidas caracterizadas en líneas generales por aparecer representadas casi en el aire o flotando junto a la cola pisciforme —y no sobre ella— de un animal marino o mitológico, monstruo marino<sup>2</sup> o variedad de tritón<sup>3</sup>, al que únicamente se aferran, bien asiéndose a un cuerno, a las bridas, al cuello, o a una aleta dorsal, bien apoyándose en su lomo. Estas nereidas figuran en la misma dirección que su montura con el cuerpo en diagonal visto de tres cuartos, el busto y la cabeza ligeramente erguidos y las piernas hacia atrás. Cuando el monstruo marino o el tritón está representado avanzando hacia la derecha, ellas se aferran a él con su mano izquierda, mientras suelen extender la derecha hacia atrás en el mismo sentido que sus piernas, a veces parcialmente inmersas en el agua, figurando la izquierda flexionada, y por tanto con el pie más alzado, en un segundo plano, y la derecha estirada en primer plano; y viceversa si el animal avanza hacia la izquierda. A una mayor variedad responde la posición de la cabeza que, como en lo relativo a la de los monstruos marinos o tritones junto a cuya cola pisciforme figuran, puede estar representada vuelta de tres cuartos o de perfil y en ocasiones también de tres cuartos en el mismo sentido de la marcha. Respecto a su vestimenta, la posición que adoptan propicia la total desnudez con la que algunas, a pesar del velo arqueado sobre sus cabezas, se muestran, mientras otras presentan un manto que, a veces también en forma de arco e inflado por efecto del viento sirviéndoles de fondo, suele cubrir sólo una pierna.

Este tipo, compuesto al menos por unas 60 representaciones de nereidas, se halla documentado en mosaicos de la Península Itálica, Norte de África, Bética, Lusitania y del *Noricum*, destacando la producción itálica, especialmente de Roma y *Campania*, y la norteafricana de la *Proconsularis-Byzacene*, mientras que llama la atención su ausencia en *Gallia*, *Britannia*, Centroeuropa, Grecia, etc. y especialmente en el Oriente.

A un segundo tipo, que designamos con el número 2, responden todas aquellas nereidas representadas dando la espalda al espectador sobre la cola pisciforme de un monstruo marino o variedad de tritón. La variedad de sus monturas, bien hacia la derecha o hacia la izquierda, sigue siendo una de las notas predominantes, aún mayor en la cifra de nereidas que, rondando también la sesentena, forman este tipo, donde pueden apreciarse distintos grupos en función de la posición de sus piernas, grupos que presentan a su vez diversas variantes. En la misma dirección que sus monturas, siendo sólo una pierna visible, con las dos visibles de un modo similar a lo que en términos actuales se denomina «monta inglesa», o con las piernas no visibles; con las piernas en sentido inverso a la marcha del animal o tritón, hacia cuya parte anterior tornan el busto y la cabeza, apoyándose con una mano, el codo o antebrazo en el principio de la cola

---

2 Basados en la misma fórmula utilizada para representar animales mitológicos como el hipocampo y el *ketos*, con este término se designa usualmente a todas aquellas representaciones de híbridos que son producto de la conjunción de la parte anterior de un animal real, generalmente terrestre, o mitológico, como el grifo, y un apéndice posterior pisciforme que figura terminado en una característica aleta caudal, propia de las especies marinas.

3 Sean tritones de una sola cola pisciforme o de dos, como herencia del mundo griego, sean tritones de una sola cola pisciforme con extremidades anteriores —bien patas equinas, aletas natatorias o pinzas de crustáceo—, introducidas en época helenística y de gran difusión en el mundo romano, su pertenencia a una de estas variedades no condiciona, en cambio, una iconografía propia de cada una de ellas.

pisciforme del monstruo marino o variedad de tritón, al que tienden la otra mano o extendiéndola en sentido inverso a la marcha; y figurando con las piernas como si estuvieran sentadas sobre las rodillas de una figura, a la que se abrazan.

En cuanto a su distribución, el tipo 2 de nereidas se halla documentado en mosaicos de la Península Itálica (Roma, *Campania, Samnium, Umbria, Etruria*) Sicilia, *Africa Proconsularis, Numidia, Carthaginiensis* y Bética, y en contraposición a las del tipo 1 se encuentra también en número de uno en mosaicos de *Britannia, Narbonnensis, Germania superior, Raetia, Achaia y Judaea*.

Un tercer tipo, el tipo 3, aparece configurado por aquellas nereidas que están representadas sentadas o recostadas de cara al espectador y vistas generalmente de tres cuartos sobre la cola pisciforme de un monstruo marino o variedad de tritón, con las piernas en sentido inverso a la dirección de su montura. Es el tipo de nereidas que presenta mayor implantación, tanto por el número de representaciones que lo componen, cercano a las 200, como por su distribución, bien documentada en mosaicos de todas las zonas del Imperio. Tal y como se advierte en los tipos 1 y 2, son numerosos los grupos y variantes que pueden distinguirse, aunque en lo concerniente al tipo 3 el repertorio es todavía mucho más amplio. Entre las series más difundidas se encuentran aquéllas de nereidas que figuran bien apoyándose con una mano, bien recostándose con un codo o el antebrazo sobre el principio de la cola pisciforme del monstruo marino o tritón, mientras con la otra mano sostienen el extremo de un velo o de un manto, el tallo de una flor o diversos atributos, sin omitir las que tornando el busto y la cabeza hacia la parte anterior del monstruo marino o el torso humano del tritón le tienden también la otra mano. En otros casos, las nereidas de este tipo se muestran guiando las bridas, alzando las manos, aferrándose con una mano al cuerno de un toro marino o al cuello de un monstruo marino, al que rodean con el brazo, posando la mano sobre el hombro de un tritón o abrazándose, rodeándole los hombros, con una mano o con las dos.

Muy similar en cuanto a las características generales que configuran el tipo 3 —al aparecer igualmente sentadas o recostadas de cara al espectador—, y por esta causa encuadradas en un tipo que denominamos 3', otro contingente de nereidas, —alrededor de 70, en número el segundo más representado—, se muestra como principal rasgo distintivo con el cuerpo de tres cuartos y las piernas en el mismo sentido que la marcha del monstruo marino o tritón, sobre cuya cola pisciforme figuran, a veces, cabalgando. También aquí se observan distintos grupos, entre los que cabe reseñar los de nereidas que sobre la parte trasera de la cola pisciforme del monstruo marino o tritón se apoyan con una mano o se recuestan con un codo o antebrazo o en posición similar, con diversas variaciones en función de la postura de la otra mano; aunque también se aprecian nereidas que, sin punto de apoyo, alzan o extienden las dos manos, y otras que, al margen de las clasificadas como excepciones a los cuatro tipos<sup>4</sup>, suponen auténticas excepciones de este tipo.

4 Generalmente se trata de representaciones que, identificadas tradicionalmente como nereidas, se deben a una iconografía ajena. Véase, por ejemplo, las llamadas nereidas de un mosaico de Tagiura, cf. VITA, A. di: «La villa della «Gara delle Nereidi» presso Tagiura», *Supl. LibAnt* 2, 1966, pp. 43-61, láms. VII-XII, con evidente influencia de la iconografía propia de *erotes*; la supuesta nereida que flanquea una representación triunfal de Neptuno en La Chebba, cf. *InvMosAf* II, n° 86; DUNBABIN, K.M.D.: *The Mosaics of Roman North Africa*, Oxford 1978, láms. 97-98; o algunas de las figuras femeninas del mosaico de la *navigium Veneris* de Volubilis, cf. THOUVENOT, R.: «La mosaïque du *navigium Veneris* à Volubilis (Maroc)», *RA* 1977, pp. 37-52, figs. 1-6; que, quizás, deban ser identificadas como tritonasas.

Expuestas, hasta aquí, las características que determinaron la clasificación tipológica de las representaciones de nereidas en los mosaicos romanos, se debe precisar aún algunas cuestiones relacionadas con su cronología. A este respecto, puede apuntarse que, salvo en lo concerniente a un número muy reducido de grupos o series<sup>5</sup>, los tipos en general y la mayoría de sus variantes en particular, del mismo modo que no se circunscriben a una zona geográfica determinada, no responden a una secuencia cronológica concreta, sino que conviven y perduran durante considerables espacios de tiempo, más o menos dilatados. En unos casos están documentados durante dos o tres siglos, sea su inicio temprano o de época más avanzada, y en otros su representación aparece atestiguada desde una fecha más o menos temprana hasta la Antigüedad Tardía.

Serán estos últimos los que, considerados como ejemplo del mantenimiento de una tradición y reflejo de su pervivencia, son expuestos en este trabajo. No se trata, por tanto, de presentar y analizar las series o grupos tipológicos de representaciones de nereidas en la musivaria romana de la Antigüedad Tardía, sino sólo aquéllas que responden a un repertorio bien documentado en el transcurso de los siglos anteriores de época romana e incluso, en lo concerniente a determinados grupos, en el mundo helenístico.

En este sentido, y para entrar ya en materia, en el mosaico descubierto en Ain Téouchent, cerca de la antigua *Sitifis*, que se fecha entre finales del siglo IV y principios del V d.C.<sup>6</sup>, dos de las cuatro nereidas que figuran flanqueando una máscara de Océano aparecen flotando respectivamente junto a un delfín, visto en segundo plano, y al que únicamente se aferran asiéndose con una mano a, lo que parecen ser, unas cortas bridas que parten de la aleta figurada sobre la cabeza de estos ejemplares marinos (Fig. 1). Flotantes y en posición diagonal, —tendiendo a la verticalidad, impuesta por el escaso espacio disponible que deja aquí el gran tamaño de la representación central—, estas representaciones de nereidas, prácticamente idénticas, no sólo se muestran como resultado de la pervivencia genérica del tipo 1, sino también como exponentes tardíos de una serie documentada en la musivaria romana de épocas anteriores, aquélla de nereidas apoyándose con una mano en el principio de la cola pisciforme de un monstruo marino o tritón<sup>7</sup>.

Retrocediendo en el tiempo, puede citarse la nereida de un mosaico hallado en Salzburgo (*Iuvavum*) y fechado entre mediados y finales del siglo III d.C.<sup>8</sup>, donde, a pesar del estado fragmentario del mosaico y de la propia figura de nereida, se puede apreciar tanto la forma circular del campo y parte de un cortejo marino que lo relacionan con un conocido pavimento de *Thugga*<sup>9</sup>, como la posición de la citada nereida, apoyándose con su mano izquierda sobre el principio de la cola pisciforme de un tritón de aletas natatorias, igualmente fragmentario (Fig. 2).

5 Por ejemplo, la serie de nereidas caracterizada por figurar, dando la espalda al espectador, con la cabeza y las piernas en sentido contrario a la marcha del animal, monstruo marino o tritón, mientras se apoyan con una mano en el principio de su cola pisciforme y extienden la otra en sentido inverso, que se cifra a mosaicos fechados en el cambio del siglo II al III d.C.

6 *InvMosAf* III, n° 318; DUNBABIN, K.M.D.: *op. cit.*, pp. 151-152 y 268, lám. 143.

7 Aunque las de Ain Téouchent figuran con la mano prácticamente sobre la cabeza de un delfín, muestran la misma posición que si se apoyaran sobre el principio de la cola pisciforme de un monstruo marino o tritón.

8 JOBST, W.: *Die römischen Mosaiken von Salzburg*, Viena 1982, pp. 75-80, láms. 37-39.

9 *Ibidem*, lám. 39,1. Se trata del mosaico que pavimentaba una estancia de la Casa del *Trifolium* de *Thugga*, cf. *InvMosAf* II, n° 537.



FIGURA 1. Mosaico de Ain Temouchent. Foto: según K.M.D. Dunbabin.

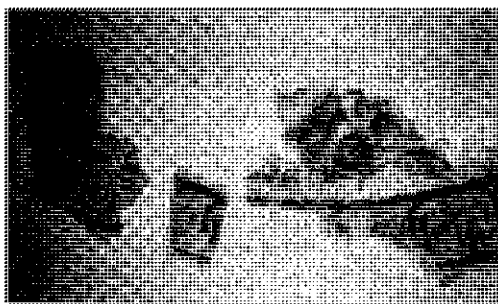


FIGURA 2. Fragmento de mosaico hallado en Salzburgo. Foto: según W. Jobst.



FIGURA 3. Grabado de un mosaico hallado en Porta Capena. Foto: según J.P. Bellori.



FIGURA 4. Detalle del mosaico de la Casa del Triunfo de Neptuno (Acholla). Foto: Luz Neira.

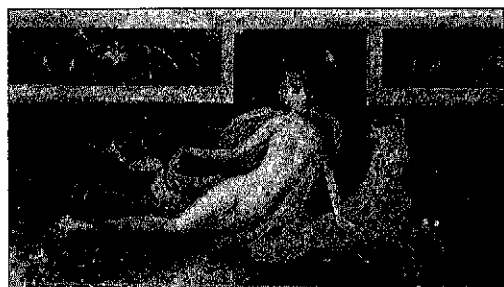


FIGURA 5. Detalle de una pintura pompeyana de la Casa de Meleagro. Foto: según LIMC.



FIGURA 6. Plato apulio del Ermitage. Foto: según LIMC.

A una fecha anterior, quizás de finales del siglo II, aunque difícil de precisar a causa de la pérdida del mosaico, conocido gracias al grabado y las referencias de J.P. Bellori<sup>10</sup> quien lo mencionaba procedente de *Porta Capena*, regio I de Roma, corresponde otra nereida de esta serie que formaba parte del variado *thiasos* de un triunfo de Neptuno, poco convencional<sup>11</sup>. Volviendo la cabeza ligeramente hacia atrás, como única diferencia en relación con las de Ain Témouchent y salvando las distancias estilísticas de una cronología distinta, esta nereida, por lo demás, guarda las mayores similitudes con aquéllas, ya que está representada igualmente junto a la figura de un delfín, a cuya misma aleta se aferra con su mano izquierda, se muestra también desnuda y con un velo que ondea en forma de arco, aquí sobre su cabeza, y presenta una acusada verticalidad que la muestra perpendicular al propio delfín (Fig. 3).

Con esta tendencia a la verticalidad, quizás por la limitación que supone su inscripción en medallones circulares, todavía dos nereidas del mosaico proconsular que pavimentaba el *oecus* de la Casa del Triunfo de Neptuno en *Acholla*, fechado hacia el 170-180 d.C.<sup>12</sup>, figuran como ejemplos de esta serie. Nos referimos a las nereidas representadas junto a un león (Fig. 4) y a un toro marino, que, como distinción significativa no sólo respecto a las de su serie sino también respecto a las del tipo 1 en general, muestran las piernas en el mismo plano<sup>13</sup>.

No obstante, la pervivencia que reflejan las citadas nereidas de Ain Témouchent no se circunscribe a una tradición plasmada únicamente en la musivaria romana, ni a un origen en torno a la segunda mitad del siglo II d.C., ya que esta serie cuenta con precedentes, entre los que pueden servir como ejemplo, por un lado, la nereida de una pintura pompeyana de la Casa de Meleagro (Fig. 5) perteneciente al IV estilo<sup>14</sup>, que, con una posición estrictamente diagonal y las

10 BELLORI, J.P.: *Picturae Antiquae (Veterae) Cryptarum Romanorum*, Roma 1706, pp. 28-29, lám. XVIII, donde aparece por primera vez citado y reproducido. Algunos años después, referencias sobre este mosaico figuran en MONTFAUÇON, B. de: *Supplément de l'Antiquité Expliquée* I, París 1724, p. 72, lám. XXVII, donde también se incluye la reproducción del grabado, y en FURIETTI, J.A.: *De Musivis*, Roma 1752, pp. 51-52, según hemos comprobado personalmente, durante nuestra estancia en Roma en septiembre de 1993 con una Ayuda del Departamento de Postgrado del CSIC, en los ejemplares de cada uno de estos volúmenes que se conservan en la biblioteca del Instituto Arqueológico Germanico. Posteriormente, se hacen eco de estas noticias, REINACH, S.: *RPGR*, París 1922, 36,3; BLAKE, M.E.: *MAAR* XIII, 1936, p. 148, y BECATTI, G. *Scavi di Ostia IV. Mosaici e pavimenti marmorei*, Roma 1961, p. 318, nota 173.

Sin duda, la consulta de una edición más tardía del ejemplar de Bellori, cf. BELLORI, J.P.: *Pictae veterum tabulae in cryptis Romae repertae*, Roma 1791, por parte de TORTORICI, E.: «Terme Severianae, terme «Severiane» e terme Septimianae», *BullCom* XCV, 1993, pp. 168-170, notas 43 y 49, fig. 13, es la causa de su error al darlo como hallado en torno a 1790.

11 Con caballos, en lugar de hipocampos, tirando del supuesto carro, aquí tan sólo indicado por una rueda. Sobre estas particularidades y su relación con otras representaciones de la travesía triunfal de Neptuno y con escenas de otro género, cf. NEIRA, L.: «La tipología del carro en los mosaicos romanos del triunfo de Neptuno», *L'Africa romana. Atti dell' XI Convegno Internazionale di Studio (Carthago, 15-18 dicembre 1994)*, Sassari 1996, pp. 555-576, tavv. I-XV.

12 GOZLAN, S.: «Les pavements en mosaïques de la Maison de Neptune à Acholla-Botria (Tunisie)», *Mon Piot* 59, 1974, pp. 112-135 y figs.; EADEM, *La Maison du Triomphe de Neptune à Acholla (Ras-Botria). Les Mosaïques*, Roma 1992, n° 53.

13 Apartándose de la norma general. Respecto a la localización actual del mosaico, ya ha sido señalada, *ibidem*, la división de que había sido objeto y su dispersión en distintos emplazamientos. Tanto el medallón con la nereida representada junto a un león marino, véase fig. 4, y los dos que presentan nereidas abrazadas a tritones, véase más adelante figs. 78-79, junto a otros dos medallones, se encuentran en la sede de la Embajada de Túnez en París, donde hemos tenido la oportunidad de fotografiarlos con la gentil autorización del Señor Embajador Abdelhamid Escheikh. En este sentido, deseamos hacer constar aquí todo nuestro agradecimiento al Señor Embajador y al Consejero Cultural de la Embajada, Mons. Mohamed El Kadhi, así como al personal de la Embajada.

14 Cf. LIMC VII/1, s.v. «Nereides», n° 55.

piernas en planos distintos según las características propias del tipo 1, aparece junto a la cola pisciforme de un toro marino hacia la derecha, sobre cuyo principio se apoya con su mano izquierda; y, por otro, remontándonos aún más, al comienzo de la época helenística, la nereida de un plato apulio conservado en el Ermitage (Fig. 6) que se fecha entre el 330-315 a.C.<sup>15</sup>, representada en diagonal y con las piernas, flexionada una, en dos planos, junto a un delfín, sobre cuya cabeza se apoya ya con su mano izquierda.

En otros mosaicos tardíos está documentada la pervivencia de otra serie de nereidas pertenecientes también al tipo 1 que se caracterizan por presentarse con los brazos prácticamente en cruz y sin apenas punto de apoyo, rozando tan sólo con una pierna o la rodilla la cola pisciforme del monstruo marino o tritón junto a la que figuran. Baste citar la nereida íntegramente conservada de un fragmentario mosaico de *Carthago* (Fig. 7) que, al parecer, pavimentaba una fuente poligonal y que se fecha en el transcurso del siglo IV al V d.C.<sup>16</sup>. Con su figura en posición totalmente ortodoxa en relación al tipo al que pertenece, esta nereida aparece flotando junto al delfín, al que figura asociada y al que tan sólo roza con su muslo derecho a la altura de la cadera y con el tobillo de su pie izquierdo, sosteniendo entre sus manos los extremos de una guirnalda que se arquea bajo su busto. De modo muy similar, una de las nereidas del mosaico de Arión en Piazza Armerina (Fig. 8), en torno a la segunda mitad del siglo IV d.C.<sup>17</sup>, refleja la misma posición, aunque aquí sus piernas rozan no uno sino dos pequeños delfines y un velo o manto enrollado por los extremos a sus brazos se arquea tras su cabeza, mientras un *eros* que emerge del agua le sujeta con sus manos la cadera y el brazo izquierdo. En la Casa de los *Dioscuri* de *Ostia*, de la misma época<sup>18</sup>, otra de estas nereidas, de ejecución más torpe, figura en posición semejante, pero rozando casi con su muslo izquierdo las espirales de la cola pisciforme de un toro marino en una situación realmente inestable, mientras extiende su mano izquierda hacia el hocico del animal y sujeta con la derecha el extremo de un velo que también se arquea tras su cabeza (Fig. 9).

Nereidas de esta serie se documentan también en otros ámbitos tardíos que exceden de la musivaria romana. Sirva como ejemplo, por un lado, la nereida representada junto a un *ketos* en el cofre de *Projecta* (Fig. 10), en torno a finales del siglo V d.C.<sup>19</sup>, que figura rozando ligeramente con su rodilla izquierda la cola pisciforme del monstruo marino y combina tanto el velo, que aparece enrollado a sus brazos y arqueado tras su cabeza, presente en *Ostia* y Piazza Armerina, como la guirnalda, arqueada bajo su busto y cuyos extremos sujeta con ambas manos, de *Carthago*, único elemento, por cierto, que la distingue, no obstante, de una nereida idéntica, por lo demás, que se conserva en el centro de la parte horizontal de un mosaico con forma de T procedente de unas termas de la antigua *Theveste*, fechado a principios del siglo IV d.C.<sup>20</sup>; y

15 RVAp II 607, 29, lám. 233, 5.

16 DUNBABIN, K.M.D.: *op. cit.*, pp. 129 y 254, láms. 126-127. Actualmente se conserva en el Museo de El Bardo, a cuyo director, Dr. Habib Ben Younes, descamos hacer constar aquí todo nuestro agradecimiento por las facilidades dadas para fotografiar este y otros mosaicos.

17 CARANDINI, A.; RICCI, A.; DE VOS, M.: *Filosofiana. La villa di Piazza Armerina*, Palermo 1982, pp. 258-268, figs. 156-164 y 166, lám. XXXVIII, 80.

18 BECATTI, G.: *Scavi di Ostia IV. Mosaici e pavimenti marmorei*, Roma 1961, n° 217.

19 BARBIER, E.: «La signification du cortège représenté sur le couvercle du coffret de Projecta», *CArch* XII, 1962, pp. 7-33.

20 VILLEFOSSE, H. de: «Les mosaïques de Tébessa (*Theveste*)», *Rec. Const.* XXIV, 1886-1887, pp. 234-240, lám. II.





FIGURA 7. *Detalle de un fragmentario mosaico de Carthago. Foto: Luz Neira.*



FIGURA 8. *Detalle del mosaico de Arión (Piazza Armerina). Foto: según A. Carandini et alii.*

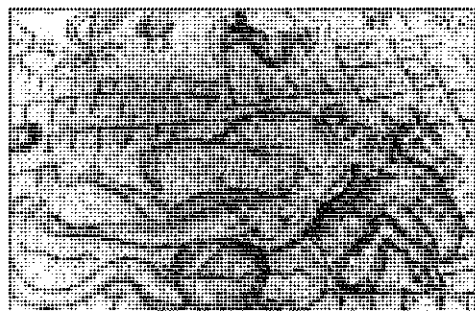


FIGURA 9. *Detalle del mosaico de la Casa de los Dioscuri (Ostia). Foto: Luz Neira.*



FIGURA 10. *Detalle del cofre de Proyecto. Foto: según LIMC.*



FIGURA 11. *Tejido copto. Foto: según LIMC.*



FIGURA 12. Detalle de un mosaico hallado bajo S. Cesareo de Appia (Roma). Foto: según DAI.

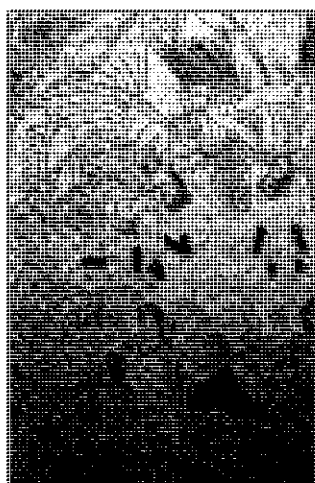


FIGURA 13. Detalle de una cista praenestina. Foto: según ML.

por otro, las nereidas de un tejido copto (Fig. 11) del siglo VI d.C.<sup>21</sup> que figuran como en *Carthago*, etc., junto a un delfín, y sostienen en sus manos los extremos de un velo que ondea en forma de arco, esta vez, sobre su cabeza.

A juzgar por estos ejemplos, es evidente el auge de esta serie en la Antigüedad Tardía. No obstante, y pese a que hasta la actualidad no han sido descubiertos demasiados testimonios anteriores al siglo IV, la existencia de algunos de éstos nos lleva a considerar aquéllos tardíos como reflejo de una tradición antigua. En este sentido, de modo muy similar a la citada nereida representada en el cofre de *Projecta*, se documentan las dos nereidas del pavimento de unas termas de la antigua *Saldae*<sup>22</sup>, atribuido al siglo III d.C., con la única variación de figurar asiendo las «riendas» del hipocampo y sujetando con una mano, en lugar de una guirnalda, el extremo de un manto que, tras ondear en la misma dirección, pero por detrás de su cadera, aparece enlazado por el otro extremo al antebrazo opuesto, sin mostrar un velo arqueado sobre su cabeza; y, por citar otro ejemplo, una de las nereidas del mencionado mosaico de *Thugga*<sup>23</sup>, de principios del III d.C., que, también junto a un *ketos* hacia la derecha como en el cofre, sólo varía como las de *Saldae* al mostrar su mano izquierda extendida hacia el largo y sinuoso cuello del monstruo y con un velo o manto enlazado por los extremos a sus antebrazos que se infla por efecto del viento a su espalda y en forma de arco sobre su cabeza sirviéndole de fondo.

En este sentido, resulta de vital importancia la representación de una nereida de uno de los dos mosaicos bícromos hallados bajo San Cesareo de Appia en Roma (Fig. 12), bien fechado a finales del siglo II d.C.<sup>24</sup>, que, en difícil equilibrio y como precedente de las citadas nereidas de

21 Cf. *LIMC* VI/1, s.v. «Nereides», n° 117.

22 *Ibidem*, n° 244. Las referencias antiguas, cf. POUILLE, A.: *Rec. Const.* 1888, p. 427; 1890-91, p. 409; *InvMosAf* III, n°s 333-334, mencionan dos mosaicos con idéntica decoración, donde dos nereidas junto a hipocampos flanqueaban una máscara central de Océano, aunque sólo se conserva en mejor estado uno de ellos.

23 Cf. nota 9.

24 INSALACO, A.: «S. Cesareo de Appia e le Terme Commodiane», *BUSIt* 38, 1984, pp. 82-89, figs. 2-7.

la Casa de los *Dioscuri* y Piazza Armerina, figura rozando con ambas rodillas las espirales de la enrollada cola pisciforme de un tritón de aletas natatorias con el que figura emparejada, mientras con los brazos en cruz sujeta con las manos los extremos de un velo que se arquea sobre su cabeza. En esta misma línea, todavía contamos con un precedente más antiguo que refleja una estrecha relación con las otras nereidas tardías. Se trata de una de las nereidas aladas de una cista praenestina<sup>25</sup>, que con los brazos tendiendo a la cruz y sin apoyo figura flotando junto a un delfín (Fig. 13), aunque en esta representación, la posición flotante de la nereida concuerda justificadamente con su carácter alado<sup>26</sup>.

Todavía en relación a la pervivencia de nereidas del tipo 1, son dignas de mencionar las dos que aparecen como cortejo de una representación central del triunfo de Neptuno poco habitual en un mosaico parietal hallado en *Caesarea* (Fig. 14) y fechado en la primera mitad del siglo IV d.C.<sup>27</sup>. Flanqueando al dios, ellas figuran con la posición que caracteriza a la generalidad del tipo, pero sin emparejamiento con tritón, animal o monstruo marino alguno presentan como variante su condición de auténticas natantes<sup>28</sup>. De ningún modo excepcionales, aún a pesar del tradicional binomio del que suelen formar parte la gran mayoría de las nereidas, éstas de *Caesarea*<sup>29</sup> son representativas de una serie, que, si bien no demasiado numerosa, cuenta con ejemplares de época anterior.

25 Cf. *ML* III, 1, s.v. «Nereiden», fig. 11.

26 Las alas, no obstante, no son propias de la iconografía de las nereidas en la musivaria romana y únicamente aparecen documentadas en el citado pavimento de Tagiura, cf. VITA, A. di: *op.cit.*, donde las cuatro figuras aladas representadas de pie sobre monstruos marinos, como miembros de un cortejo protagonista en sí mismo de la composición, e identificadas por A. di Vita como nereidas, deben gran parte de su iconografía a la de los *erotes*.

27 STERN, H.: «Fontaine de Neptune au Musée de Cherchel (Algérie)», *AntAfr* 15, 1980, pp. 285-302, figs. 1-9, 12-16. En contraste con las representaciones más usuales en la musivaria romana, Neptuno no figura aquí de pie sobre la enroscada cola pisciforme de uno de los hipocampos que guía, ni sobre un carro, sino sentado sobre las colas pisciformes de dos hipocampos que avanzan hacia la izquierda; quizás en referencia a la representación de un mosaico de la Casa de los Capiteles Compuestos de *Uthina*, cf. FANTAR, M.: «À propos de Neptune sur une mosaïque d'époque romaine découverte à Oudna», *StudMag* 2, 1968, pp. 105-112, lám. I.a; donde el dios aparece sentado sobre la cola pisciforme de un hipocampo, como si se tratara de una nereida. Sobre otras representaciones de este tipo, véase lo apuntado en NEIRA, L.: «La tipología del carro en los mosaicos romanos del triunfo de Neptuno», *L'Africa romana. Atti dell' XI Convegno Internazionale di Studio (Carthago, 15-18 dicembre)*, Sassari 1996, p. 556, nota 4.

28 Es muy posible que así figurara también la supuesta nereida central de un mosaico hallado en *Rusicade*, fechado en el siglo IV d.C., cf. DELAMARE, A.: *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840-1845*, París 1850, láms. XIX-XXI, con posterior texto explicativo de S. Gsell; en torno a la cual, a pesar del estado fragmentario del pavimento, se disponía un cortejo de cuatro nereidas sobre monstruos marinos. De signo diferente es, en cambio, la representación de dos de las nereidas del citado mosaico de la *navigium Veneris* de *Volubilis*, cf. THOUVENOT, R.: *op. cit.*, de finales del siglo II o principios del III d.C., que, aún sin estar emparejadas con un monstruo marino o tritón y figurando en posición diagonal con la parte inferior del cuerpo inmersa en el agua, aparecen sujetando con sus manos alzadas la gran nave en la que se encuentran Venus y las Tres Gracias remando.

29 Y probablemente también las dos nereidas de otro mosaico del siglo IV ya destruido que pavimentaba el ábside central del extremo trilobulado de una gran sala termal de Jurançon, Pont d'Oly que, a juzgar por la acuarela de Lecour, cf. BALMELLE, C.: *RecMosGaule* IV, 1, n° 154, lám. XCIV, flanqueaban el busto de una divinidad marina que portaba un ancla. En este dibujo la nereida mejor conservada, ya que de la otra sólo restaban los pies, aparecía de tres cuartos en posición diagonal y según las características del tipo 1, adaptándose a la composición piramidal que el espacio absidal propiciaba. Desnuda y con un velo ondeando a su espalda, parece flotar sin relación con montura, aunque BALMELLE, C.: *op.cit.*, p. 161, indica que las aletas caudales trifoliadas apreciables junto a los pies de ambas nereidas que aparecen reflejadas en la citada acuarela, pertenecientes a dos delfines, mayores que los restantes peces que sitúan el ambiente marino de la representación, también podrían haber figurado en relación con las nereidas. De admitir esta hipótesis, su representación, junto a un delfín sobre cuyo lomo simplemente rozarían con un muslo, estaría aún en mayor relación con la serie, antes mencionada, representada en *Carthago*, *Piazza Armerina*, etc.

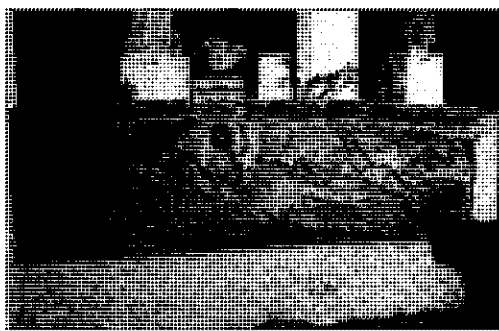


FIGURA 14. Mosaico parietal de una fuente, hallado cerca de Cherchel. Foto: según DAI.

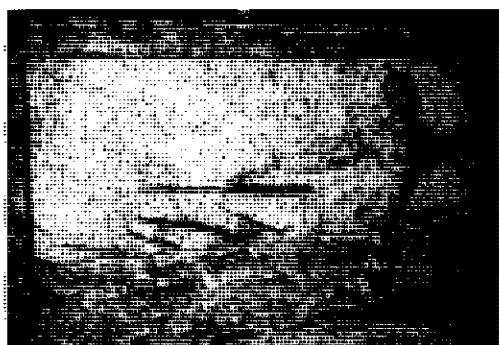


FIGURA 15. Detalle de un panel de las termas de los Meses (Thaenae). Foto: según M. Fendri.

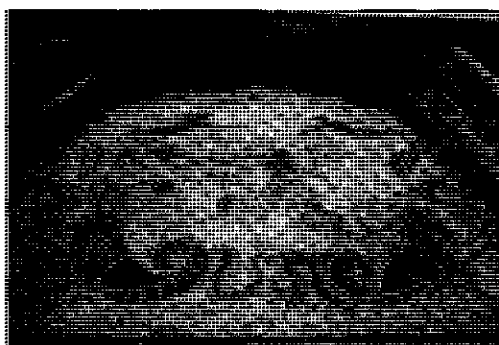


FIGURA 16. Mosaico de las termas de una villa en Supino. Foto: según AA 1976.

Figurando solas, flotando y parcialmente inmersas en el agua están documentadas dos nereidas que decoran sendos paneles de un mosaico de las Termas de los Meses de *Thaenae* (Fig. 15), ya en la primera mitad del siglo III d.C.<sup>30</sup>, y como las de *Caesarea* ellas vuelven la cabeza hacia atrás; mientras que con la cabeza de perfil en el mismo sentido de su marcha otras dos nereidas natantes figuran afrontadas en un pavimento bícromo apenas conocido de las termas de una villa en Supino<sup>31</sup>. Completamente desnudas y con el cabello recogido en un *krobylos*, en este mosaico (Fig. 16) las nereidas están situadas en la parte superior del campo y forman parte de un cortejo marino que, compuesto también por un hipocampo y un toro marino avanzando en sentido opuesto hacia los extremos en la parte inferior, se dispone en función de

30 FENDRI, M.: «Les thermes des mois à Thina. (Rapport préliminaire 1963)», *CT XII*, 1964, pp. 47-57, figs. 13-15.

31 Cf. AA 1976, pp. 373 y 376, figs. 1, 32-33, donde se da cuenta escuetamente del hallazgo en 1964 de la villa y las termas del siglo II d.C., así como de los pavimentos encontrados en estas últimas, un *opus sectile* y mosaicos bícromos (Neptuno en su cuadriga, nereidas y tritones). De esta referencia y más específicamente de las reproducciones incluidas (*opus sectile* en fig. 32 y el mosaico bícromo al que nos referimos en fig. 33) deducimos la existencia de al menos dos mosaicos bícromos, el ya citado y otro con la representación de Neptuno y su cuadriga.

la representación de un tritón de dos colas pisciformes<sup>32</sup>, que como figura central se erige en protagonista de la composición<sup>33</sup>. Acerca de su cronología, sobre la cual se indica una datación de las termas en el siglo II d.C., creemos que aparte de los datos que se desprenden de la bicromía del mosaico, su procedencia campana, las líneas de teselas, las semejanzas estilísticas con las nereidas de un pavimento hallado en Ciciliano<sup>34</sup> y la propia figura del tritón pueden abogar por una fecha en torno a mediados del siglo II, lo cual significa un estadio anterior a *Thaenae*.

Figuras de natantes están también documentadas en mosaicos bícromos de *Ostia*, de la primera mitad del siglo II d.C.<sup>35</sup>. Su posición se halla en conexión con la de las nereidas de esta serie, aunque responden al sexo masculino y al tipo negroide que encuentra relación con representaciones helenísticas de este género. En este sentido, y respecto a las nereidas citadas, sirven de precedentes más claros las propias figuras de nereidas conservadas en obras helenísticas, entre las que puede citarse a modo de ejemplo las de una placa de hueso procedente de Alejandría<sup>36</sup>.

Entre las representaciones de nereidas pertenecientes al tipo 2 también son varios los grupos o series en los que se aprecia la pervivencia de una tradición. A este respecto, una de las series más significativas de las caracterizadas por presentarse dando la espalda al espectador sobre la cola pisciforme de un animal, monstruo marino o variedad de tritón es aquella de nereidas que, englobadas a su vez en el grupo de las que muestran sus piernas en sentido inverso a la marcha del monstruo marino o tritón, hacia cuya parte anterior toman el busto y la cabeza, figuran apoyándose con una mano o de modo similar en el principio de la cola pisciforme de su montura, a la que tienden la otra mano, sin que apenas sea visible el brazo.

Un ejemplo tardío de esta serie se documenta en uno de los paneles del gran conjunto musivo que decora las termas de la *villa* romana de Sidi Ghrib en el Norte de África, cuya cronología aparece fijada entre finales del siglo IV y principios del V d.C.<sup>37</sup>. Nos referimos a la

32 A juzgar por la fotografía (*ibid.*, fig. 33), se trata de un joven e imberbe tritón, dotado de un grueso par de antenas de crustáceo, sobresaliendo entre sus cabellos, que, representado con el torso visto prácticamente de frente y la cabeza de perfil hacia la izquierda, aparece soplando una caracola que sostiene por el otro extremo con su mano derecha alzada, mientras con la izquierda a la altura de la cadera sujeta la vara de un timón de espadilla.

33 A pesar de que generalmente se tendía a contemplar a los tritones, y del mismo modo a las nereidas, como miembros de un *thiasos* marino dispuesto en función de una representación central de otra índole, el estudio de las representaciones de nereidas y tritones en los mosaicos romanos pone de manifiesto que junto al significativo papel que como miembros de un cortejo, sea o no en función de otra representación central o principal, los tritones, y asimismo las nereidas, juegan, ya al margen del propio cortejo según se documenta en otros mosaicos, un papel protagonista, al erigirse como única figuración e incluso como representación principal en torno a la cual se dispone un cortejo. En este sentido, el mosaico de las termas de la *villa* de Supino se halla estrechamente relacionado con un pavimento bícromo de Tor Marancia, cf. B. NOGARA, *I Mosaici antichi conservati nei Palazzi Apostolici del Vaticano e nel Laterano*, Milán 1910, pp. 10-18, lám. XXII, con un tritón como figura central en torno a la cual se dispone un cortejo de cinco monstruos marinos.

34 FACENNA, D.: «Ciciliano.— Resti di una villa romana in località «Ospedale di S. Giovanni»», *NotScavi* 73, 1948, pp. 294-303, figs. 2-4.

35 BECATTI, G.: *op. cit.*, n<sup>os</sup> 64 y 70.

36 Cf. LIMC VI, 1, s.v. «Nereides», n<sup>o</sup> 22.

37 Según ENNABLI, A.: «Les thermes du thiasos marin de Sidi Ghrib (Tunisie)», *Mon Piot* 68, 1986, pp. 1-56, en base a los datos resultantes de la excavación. Menos distantes en el tiempo del conjunto de Piazza Armerina estarían, en cambio, estos mosaicos a juzgar por la opinión de N. DUVAL, cf. PICARD, G.: «Les thermes de Sidi Ghrib (Tunisie) publiés récemment par M. A. Ennabli», *BSNAF* 1987, p. 48.

Deseamos hacer constar aquí todo nuestro agradecimiento a M. A. Ennabli por las facilidades dadas para fotografiar los mosaicos, que se encuentran actualmente en el Museo de Byrsa.

nereida del mosaico polícromo que cubría uno de los corredores de acceso al *frigidarium*<sup>38</sup>. Con las piernas envueltas en un manto sobre el que se asienta y mostrando sus nalgas al descubierto, la nereida sujeta en su mano derecha el extremo de un velo o quizás del mismo manto que, desde la altura de su cintura, se arquea sobre su cabeza, vuelta completamente de perfil hacia la izquierda, al tiempo que, a pesar del estado fragmentario del panel (Fig. 17), debía intercambiar la mirada no con el equino marino sobre el que se asienta sino con el tritón de aletas natatorias que, situado en el extremo izquierdo guiaría las riendas del animal<sup>39</sup>.

Traspasando el marco de la musivaria romana y como signo de la representatividad de esta serie en una época ya muy tardía, viene a colación una nereida representada en una pieza de plata bizantina conservada en el Ermitage (Fig. 18) que se fecha entre el 610-630 d.C.<sup>40</sup>. Figurando sobre la cola pisciforme de un híbrido, resultado de la parte anterior de un unicornio con apéndice pisciforme, la nereida aparece igualmente con las piernas envueltas en un manto, dejando según es característico las nalgas al descubierto, y con la cabeza completamente de perfil, aunque en esta ocasión en lugar de sujetar uno de los extremos de un velo o manto, porta en su mano derecha un objeto, probablemente un capullo de flor, en actitud de ofrecérselo al animal.

No obstante, retornando a los mosaicos romanos, apreciamos que la representación de esta serie en la Antigüedad Tardía es uno de los mayores indicativos de la pervivencia de una tradición, excelentemente documentada a lo largo de los siglos. En un mosaico de la antigua *Portus Magnus* que se fecha en el siglo IV d.C.<sup>41</sup>, concretamente en el cuadro donde se ha identificado la representación de la leyenda que narra la llegada de Latona a Delos, una de las nereidas que forma parte del cortejo marino situado en la parte superior responde a las mismas características antes señaladas, sin que se pueda apreciar si portaba algo en la mano que extiende hacia el centauro marino sobre cuya cola pisciforme figura y con el que intercambia la mirada.

En el mosaico de la Casa del Procurador de *Hippo Regius* que aparece fechado entre mediados o finales del siglo III d.C.<sup>42</sup>, una de las cuatro nereidas representadas sobre monstruos marinos afrontados dos a dos, la situada en la parte superior izquierda sobre un *ketos* que, avanzando hacia la derecha, vuelve completamente la cabeza hacia ella, también se inscribe en la misma serie (Fig. 19). A pesar del deterioro que se observa en la actualidad, gracias al dibujo realizado por Abel de Pujol, hijo, en 1870<sup>43</sup> podemos apreciar con claridad que, además de

38 Corredor nº 4 según el plano de ENNABLI, A.: *op. cit.*, fig. en p. 3.

39 *Ibidem*, lám. XII. Tal y como suele suceder en este género de escenas, donde un tritón guía las riendas de un animal, generalmente un hipocampo, que le sigue transportando sobre su cola pisciforme una nereida. Bien documentadas en la musivaria romana, es muy novedosa en cambio la disposición aquí del tritón que gira dando la espalda al espectador.

40 Cf. *LIMC* VII/1, s.v. «Nereides», nº 99.

41 ROBERT, C.: «Das Mosaik von Portus Magnus», *JDAI* V, 1890, pp. 215-237, láms. IV-VI. Sobre este pavimento, véase también GHEDINI, E.F.: «Il mosaico di Portus Magnus: una proposta di lettura», *L'Africa romana* VI/1, 1988 (1989), pp. 211-223.

42 MAREC, E.: «Une maison a étages a Hippone. La villa dite du «Procurateur», *AntAfr* 3, 1969, pp. 157-172, fig. 5.

43 Reproducido en PAPIER, A.: *Lettres sur Hippone*, Bone 1887, lám. VIII. Según señala MAREC, E.: «Mosaïques à cortège marin», *ACNRS (79e. Argel 1954)*, París 1957, p. 106; *op. cit.*, pp. 157-158, 164 y 166, el mosaico fue hallado en 1856, cubierto en 1869, sacado a la luz de nuevo en 1870 y considerado desde entonces como desaparecido y destruido hasta su posterior redescubrimiento en 1953.



FIGURA 17. Mosaico del corredor núm. 4 del conjunto termal de la villa romana de Sidi Ghrib. Detalle. Foto: Luz Neira.



FIGURA 18. Detalle de una vasija de plata bizantina del Ermitage. Foto: según LIMC.



FIGURA 19. Detalle del mosaico de la Casa del Procurador (Hippo Regius). Foto: según E. Marec.

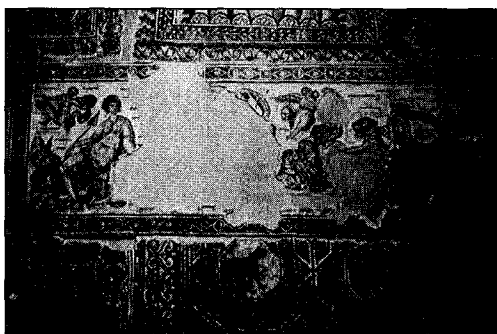


FIGURA 20. Mosaico de la Casa de Amphitrite (Cuicul). Foto: según M. Blanchard-Lémée.

figurar dando la espalda al espectador en dirección opuesta a la marcha del animal con las piernas ladeadas y envueltas en un manto que se arquea a su izquierda, esta nereida se apoyaba con su mano derecha en el principio de la cola pisciforme del *ketos*, hacia el cual, tornando el busto y la cabeza, acercaba también su mano izquierda.

También del siglo III d.C., a juzgar por la cronología establecida por M. Blanchard-Lémée<sup>44</sup>, el deteriorado panel rectangular con una representación, al menos, de Neptuno<sup>45</sup> del mosaico

44 BLANCHARD-LÉMÉE, M.: *Maisons à mosaïques du quartier central à Djemila (Cuicul)*, Aix-en-Provence 1970, pp. 118-119, quien opina que la orla de gemas imitando motivos de la orfebrería, no anterior al siglo V d.C., debió añadirse al mosaico siglos después de que éste hubiera sido realizado.

45 A pesar de la existencia de una gran laguna, las conexiones con una pintura romana, conocida únicamente a través de un grabado, cf. ASHBY, T.; LITT, D.: «Drawings of ancient paintings in english Collections», *PBSR* VII, 1914, n° 62, p. 28, lám. XII *supra*, parecen determinantes a la hora de poder afirmar que junto a Neptuno figuraba también *Amphitrite*.





FIGURA 21. Mosaico de Ciciliano.  
Foto: según DAI.



FIGURA 22. Mosaico de Luni: Foto: Cortesía Museo de La Spezia.



FIGURA 23. Pintura de la villa de Dar Buc Ammera.  
Foto: según LIMC.

que pavimenta la galería occidental del perístilo de la Casa de *Amphitrite* perteneciente a la antigua *Cuicul* contiene una nereida de esta serie, la que, formando pareja con otra situada en el lado opuesto también sobre un monstruo marino afectado por una gran laguna, con el fin de flanquear la citada representación central, aparece en el extremo derecho (Fig. 20). Aún a pesar de que la destrucción se cierne tanto sobre su figura como sobre el felino marino que la transporta, afectando a la zona inferior del cuerpo de la nereida desde su cintura y dejando sólo visible el cuello y la cabeza del animal, es evidente que ella se apoya con su mano izquierda en el principio de la cola pisciforme del felino y, dándonos la espalda, gira el busto y la cabeza, completamente de perfil, hacia el monstruo, como las anteriores, mientras un manto, que probablemente envolvería sus piernas, se arquea a su derecha del mismo modo que en el ejemplar de *Hippo Regius*, al tiempo que, aún en la misma posición que las demás con el brazo oculto tras su cuerpo y la mano derecha adelantada hacia el animal, guía las riendas del animal. A diferencia de las monturas anteriores, el felino figura con la cabeza de perfil en el mismo sentido de su marcha hacia la izquierda, quizás condicionado por dirigir su atención hacia la representación central que flanquea.

Todavía en el siglo III, concretamente en torno a principios, en el mosaico de las Cuatro Estaciones que da nombre a la sala de la Casa de Jasón Magno en *Cyrene* que pavimenta<sup>46</sup> la nereida representada sobre un hipocampo en el círculo central responde a las pautas del grupo. Ella figura asentada sobre un manto que cubre sus piernas, dejando al descubierto sus nalgas, se apoya con su mano izquierda en el principio de la cola pisciforme del hipocampo y le acerca la derecha al hocico, quizás en actitud de ofrecerle algo, mientras ambos, con la cabeza de perfil,

46 MINGAZZINI, P.: *L'insula di Giasone Magno a Cirene*, Roma 1966, Monografie di Archeologia Libica VIII, pp. 80, 87-89, lám. XXXII.

intercambian la mirada; aunque, a diferencia de las antes citadas, —únicamente con una tela que rodea su contorno—, no presenta ningún velo o manto arqueándose sobre su cabeza o a su costado, según la tónica apreciable en las representaciones de la serie documentadas en mosaicos de época anterior.

Nos referimos, en primer lugar, a una de las nereidas del *thiasos* marino dispuesto en torno a la representación central de la leyenda de *Phryxos* y *Helle* en el mosaico bícromo que pavimentaba el *frigidarium* de las termas de una villa romana en los alrededores de Ciciliano, la antigua *Trebula Suffenas*<sup>47</sup>, que puede fecharse a mediados del siglo II o quizás ya entrada la segunda mitad, concretamente la representada sobre un joven e imberbe centauro marino que aparece tocando una doble flauta (Fig. 21); y en segundo lugar, a la nereida figurada sobre un fragmentario tritón, avanzando también hacia la izquierda, de un mosaico policromo de forma oval hallado en Luni (*Luna*) (Fig. 22), apenas conocido, atribuido al siglo I d.C.<sup>48</sup>. Aún con las distinciones que suponen el cabello recogido, el manto sobre el que se asienta, probablemente cubriéndole las piernas, y, a pesar de su torsión, la verticalidad del cuerpo en Ciciliano frente al cabello suelto, la total desnudez y el cuerpo trazando una diagonal al tornarse en Luni, ambas nereidas reflejan ya todas las características de la serie y atestiguan, por tanto, la representatividad en mosaicos tempranos de una tradición que, a juzgar por los ejemplos antes citados, encuentra un gran eco a lo largo de los siglos, perviviendo hasta la Antigüedad Tardía. No obstante, la representatividad temprana a la que hacemos referencia no se circunscribe únicamente a la musivaria. En este sentido, sirva la representación de una de las nereidas de un cortejo marino en una pintura mural de la villa romana de Dar Buc Ammerà (Zliten) (Fig. 23), que se fecha en época flavia (69-96 d.C.)<sup>49</sup>.

En estrecha relación con esta serie de nereidas y distinguiéndose de ellas únicamente por no apoyarse con la mano correspondiente en el principio de la cola pisciforme de su montura, es preciso todavía aquí hacer referencia a algunas representaciones. Por un lado, una de las nereidas del gran cortejo marino que, denotando un *horror vacui* y en función de la figura central de Arión, decora el mosaico de una estancia atribuida al uso personal del propietario de la villa de Piazza Armerina, en torno a la segunda mitad del siglo IV d.C.<sup>50</sup>, concretamente la nereida representada sobre un *ketos*, al que, tendiéndole su mano izquierda, ofrece un cuenco, mientras, en lugar de apoyarse con su mano derecha sobre el principio de la cola pisciforme, figura con el brazo derecho doblado y pegado al cuerpo (Fig. 24), en la misma posición que si se hubiera apoyado con el codo o el antebrazo sobre la cola pisciforme de su montura. Así aparece representada, al figurar con el torso no tan erguido como la de Piazza Armerina sino más recostada, una de las nereidas de un mosaico hallado en una casa romana de *Thysdrus*

47 FACENNA, D.: *op. cit.*, pp. 294-303, figs. 2-4.

48 Hallado junto a otros mosaicos en el transcurso de las excavaciones realizadas durante 1824 y 1825 en el decumano de la ciudad, cerca de la puerta Este, el mosaico pasó a engrosar el número de piezas de una colección privada, denominada «Museo Lunense C. Fabbriotti», de Carrara y, más tarde, los fondos del Museo Cívico de La Spezia, donde en 1943, a causa de un bombardeo sufrido durante la segunda guerra mundial, el mosaico fue casi totalmente destruido, quedando reducido a minúsculos fragmentos. Afortunadamente, la existencia de fotografías anteriores a este suceso propiciaron el reconocimiento de muchos fragmentos dados por perdidos y la recomposición y restauración del mosaico en el «Istituto Centrale per il Restauro» de Roma, labores, de las que da cuenta BORELLI, L.: «Il restauro di un mosaico lunense», *Boll. Ist. Centr. Restauro* 25, 1956, pp. 149-153, figs. 133-137.

49 AURIGEMMA, S.: *L'Italia in Africa. Tripolitania I. Le pitture d'età romana*, Roma 1962, p. 56, lám. 48.

50 CARANDINI, A.; RICCI, A.; DE VOS, M.: *op. cit.*, pp. 258-268.



FIGURA 24. *Detalle del mosaico de Arión (Piazza Armerina). Foto: según A. Carandini et alii.*



FIGURA 25. *Detalle de un mosaico de Thysdrus. Foto: Luz Neira.*

(Fig. 25), que ha sido recientemente publicado<sup>51</sup>. Se trata de un pavimento rectangular, en el que se conjugan temas dionisiacos, en el recuadro central y en ocho medallones, y escenas marinas, cuyos protagonistas son nereidas y tritones que, formando parejas, decoran cuatro paneles adosados a los lados del rectángulo central. En cuanto a la citada nereida, la situada en el panel adosado al lado superior, ella está representada, según las características de la serie antes mencionada, recostándose sobre la cola pisciforme de un joven e imberbe centauro marino que figura de tres cuartos hacia la izquierda aunque vuelve su cabeza, con un par de pinzas de crustáceo y también vista de tres cuartos, para intercambiar la mirada y, al tiempo que porta en la mano derecha un *pedum*, a cuyo antebrazo figura enrollada una *nebris*, extiende hacia atrás su brazo izquierdo, mostrando la mano en la cintura de la nereida, mientras ella a su vez posa su mano derecha sobre el hombro izquierdo del tritón. A pesar de que en el estudio preliminar de este pavimento<sup>52</sup> no se aborda su cronología, tanto la disposición del manto, que, envolviendo únicamente sus piernas y dejando al descubierto las nalgas, figura enrollado a su antebrazo izquierdo sin arquearse a su costado ni sobre su cabeza, según la tónica que advertimos en las nereidas de esta serie no posteriores al principio del siglo III d.C., como los paralelos de las otras tres nereidas representadas, cuyo tema sobrepasa el marco de esta comunicación, y la

51 FOUCHER, L.: «Une mosaïque de Thysdrus», *Mélanges à la mémoire de M. Le Glay*, Coll. Latomus 226, Bruselas 1994, pp. 70-80, figs. 1-10. Descubierto en el transcurso de las excavaciones llevadas a cabo al final del verano de 1962 en la zona occidental de la antigua ciudad romana, la mayor parte del mosaico, a excepción del comentario sobre el medallón decorado con un elefante portando dos cautivos, cf. PICARD, G.Ch.: «Un triomphe dionysiaque sur une mosaïque de Thysdrus», *BCH* 20-21, 1989, pp. 101-104, ha permanecido inédito hasta la citada publicación. En vísperas de que ésta saliera a la luz, ha sido dado a conocer por el Prof. FOUCHER, L. cf. «Iconographie dionysiaque et thèmes marins», VIIe. *Colloque International pour l'Étude de la Mosaïque Antique (Túnez 3-7 octobre 1994)*, Actas en prensa, donde hemos tenido la oportunidad de verlo.

52 Cf. FOUCHER, L.: «Une mosaïque de Thysdrus»..., pp. 70 y 80, en espera de los datos que proporcione la excavación global y la presentación conjunta de los once mosaicos que fueron hallados en la casa.

cronología que en otros mosaicos de *Thysdrus* ofrece el propio contexto nos inducen a pensar en una datación en torno a los últimos decenios del siglo II d.C., cronología que implica respecto a la nereida sobre *ketos* de Piazza Armerina la consideración de esta nereida de *Thysdrus* como una representación anterior de la misma serie.

Por otro, la representación de tres nereidas que, ni apoyándose con una mano ni doblando el brazo como la de Piazza Armerina, extienden las dos manos hacia su montura. Nos referimos en primer lugar a una nereida del gran mosaico que pavimentaba el *frigidarium* de las Grandes Termas de *Thaenae*, fechado a finales del siglo III d.C.<sup>53</sup>, aquella representada sobre un toro marino, a cuyo cuerno derecho se aferra con su mano izquierda y al cuello con la derecha (Fig. 26); y a otra nereida del citado mosaico polícromo con representación central del triunfo de Venus de la Casa de los *Dioscuri* en *Ostia*, de la segunda mitad del siglo IV, que, en este caso, se abraza al cuello del asno marino, sobre el que aparece, mientras se besan (Fig. 27). Ambas coinciden en mostrar un velo que se arquea a su costado izquierdo de modo idéntico a las nereidas de *Cuicul* e *Hippo Regius*. En cuanto a la tercera, se trata de una nereida del pavimento hallado en *Rusicade* que data del siglo IV<sup>54</sup>. A juzgar por el grabado de Delamare<sup>55</sup>, que, no obstante, refleja el deterioro del mosaico y de la propia representación (Fig. 28), apreciamos que, en clara conexión con las citadas nereidas de *Cuicul*, *Hippo Regius* y aún más estrechamente con la de Sidi Ghrib, esta nereida debía figurar con las piernas envueltas por un manto que deja al descubierto sus nalgas, y tornaba el busto, la cabeza, vista completamente de perfil, y su mano derecha, —con la que sujeta un extremo del manto arqueado desde su cintura y sobre su cabeza de modo idéntico a Sidi Ghrib— hacia la parte anterior del hipocampo sobre el que se asienta, mientras, en relación con las nereidas de *Thaenae* y *Ostia*, acerca también la izquierda a la cabeza del animal, asiendo las bridas<sup>56</sup>.

Considerando la cronología avanzada tanto de la nereida de *Piazza Armerina* como de las nereidas de *Thaenae*, *Ostia* y *Rusicade* y las grandes similitudes que presentan en relación con las citadas nereidas de *Cuicul*, *Hippo Regius* y Sidi Ghrib, podría suponerse que las diferencias existentes, a su vez, son más bien resultado de las variaciones de la serie, variaciones que, no obstante, a pesar de no contar, salvo en lo referente a la de *Piazza Armerina*, con otros testimonios que avalen su representatividad en la musivaria de los primeros siglos del Imperio, podrían responder también a una tradición que aparece documentada en una pintura de la villa de *Ariadna* en *Stabiae*, perteneciente al IV estilo<sup>57</sup>, y en el frisorrelieve conservado en la

53 MASSIGLI, R.: *Musée de Sfax*, París 1912, pp. 1-5, n.º 1-8, láms. I-IV. Aunque en la actualidad los fragmentos de este mosaico permanecen en el Museo de Sfax, donde hemos podido contemplarlos gracias a la gentileza de su director, son desgraciadamente significativas las pérdidas que se advierten con relación a la época de la citada publicación, pocos años después de su descubrimiento en 1904, tiempo, no obstante, en el que ya su estado era fragmentario. Respecto a la nereida en cuestión, representada sobre un toro marino, hoy día una laguna se cierra parcialmente sobre su cabeza y el velo y completamente sobre sus nalgas, los muslos y su antebrazo derecho; por lo que cobra aún mayor interés la reproducción de R. MASSIGLI, *op. cit.*, lám. II, 1.

54 DELAMARE, A.: *op. cit.*, láms. XIX-XXI.

55 *Ibidem*.

56 Ésta es la única variación que la nereida de *Rusicade* presenta respecto a la de Sidi Ghrib, con la que, salvo este detalle, el paralelismo es evidente incluso en la posición de la cabeza del hipocampo, representada en ambos casos en el mismo sentido de su marcha, de perfil hacia la izquierda, lo que parece poner de manifiesto, dada la excepcionalidad de este hecho, fundamentado en Sidi Ghrib por la representación del tritón que sí vuelve su cabeza hacia la nereida, un modelo común.

57 Cf. LIMC VI/1, s.v. «Nereides», n.º 53.

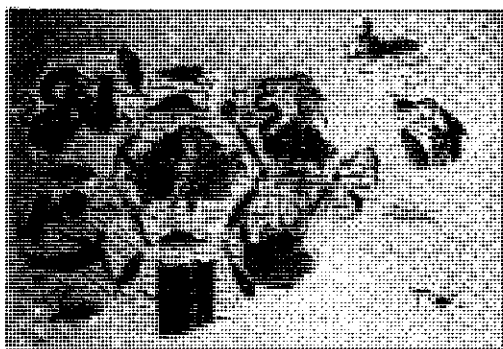


FIGURA 26. *Detalle del mosaico de las Grandes Termas de Thae-nae. Foto: según dibujo de R. Massigli.*

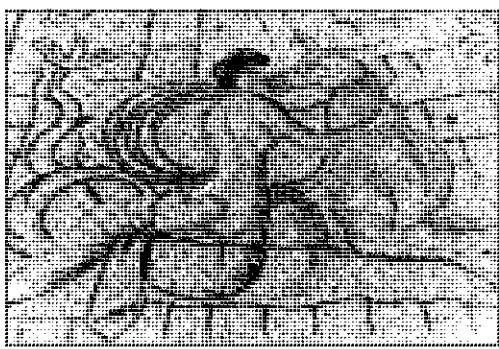


FIGURA 27. *Detalle del mosaico de la Casa de los Dioscuri (Ostia). Foto: Luz Neira.*



FIGURA 28. *Detalle del mosaico de Rusicade. Foto: según grabado de A. Delamare.*

Glyptoteca de Munich, de controvertida datación, pero que, al menos debe proceder del siglo I a.C.<sup>58</sup>. En la citada pintura (Fig. 29), una nereida representada desnuda sobre un felino marino, —que según las características comunes a todas ellas figura dando la espalda al espectador mientras se torna hacia la parte anterior del animal—, acerca ya sus dos manos a la cabeza del monstruo, sosteniendo en la izquierda una pátera sobre la que vierte el líquido de un jarrito que sujeta con la derecha, para dar de beber al felino; mientras en el frisorelieve, otra nereida sobre hipocampo (Fig. 30), que presenta ya las piernas envueltas en un manto que deja al descubierto sus nalgas, se muestra con la misma intención, portando una

pátera en su mano izquierda y alzando la derecha sobre su cabeza para atraer la atención del caballo marino.

En el ya citado mosaico de la Casa de los Dioscuri de Ostia, la representación de otra nereida que figura sobre un buey marino hacia la izquierda (Fig. 31) en una posición menos forzada que las de la serie antes mencionada, con el brazo izquierdo flexionado y la mano derecha extendida en dirección opuesta, sosteniendo una pátera, mientras ambos, con la cabeza de perfil, intercambian la mirada, es también símbolo de la pervivencia de otro grupo de nereidas perteneciente al tipo 2 que se caracteriza por apoyarse con el codo o antebrazo en el principio de la cola pisciforme del monstruo marino o tritón sobre el que figuran o en posición muy similar, mientras suelen portar o mostrar algo en la otra mano que extienden en dirección contraria a la marcha de su montura. En contraste con la mayoría de series o grupos tipológicos de nereidas, esta serie se documenta especialmente en una época más concreta, en mosaicos que

58 *Ibidem*, nº 423.



FIGURA 29. *Detalle de una pintura de la villa de Ariadna (Stabiae). Foto: según LIMC.*



FIGURA 30. *Detalle del frisorrelieve de la Gliptoteca de Munich. Foto: Luz Neira.*

datan de finales del siglo II y principios del III, procedentes de *Hadrumetum*<sup>59</sup>, Vigna Guidi en Roma<sup>60</sup>, Brading<sup>61</sup>, *Sabratha*<sup>62</sup> y *Urba*<sup>63</sup>, aunque, al menos, se remonta a mediados del siglo II d.C., a juzgar por una de las nereidas del famoso pavimento de *Lambaesis*<sup>64</sup>.

Como todas las nereidas citadas, la nereida de la Casa de los Dioscuri de Ostia figura sobre una montura que avanza hacia la izquierda en contraste con la primera de la serie documentada en *Lambaesis*. Aun a pesar de no apoyarse expresamente con su codo o antebrazo izquierdo sobre el principio de la cola pisciforme del buey marino, en la misma línea que, emparejadas con tritones, las nereidas de *Sabratha* (Fig. 32), *Urba* —con el antebrazo sobre el hombro de su correspondiente tritón y sobre la pátera que sostiene el suyo, respectivamente—, y Brading (Fig. 33), la nereida ostiense presenta al igual que éstas una posición idéntica a la de las nereidas de *Hadrumetum* (Fig. 34) y *Lambaesis*, donde el apoyo es real, y, con la cabeza de perfil, mantiene el intercambio de la mirada con su montura, según característica de la serie, salvo en *Sabratha* y en la del pavimento de la Casa de *Sorothus* de *Hadrumetum* (Fig. 35) así como la inclusión de un manto sobre el que se asienta tras figurar por un extremo enlazado a su antebrazo izquierdo, tal y como aparece en *Urba*, Brading y en las dos hadrumetinas. En este sentido, y con respecto a la nereida de *Lambaesis* (Fig. 36), —quien con su mano izquierda aparece sujetando un extremo del manto que, tras figurar enlazado a su antebrazo derecho, ondea en forma de arco sobre su cabeza— pervive en la representación ostiense el desligamiento manifestado en las nereidas de mosaicos fechados en torno a finales del siglo II y principios del III, al prescindir de la aureola del manto y optar, en cambio, por portar un objeto que varía según las representaciones.

59 Pavimento de la Casa de *Sorothus*, concretamente una nereida sobre grifo marino; y uno de los dos fragmentos de otro mosaico, con una nereida sobre pantera marina, también inscrita en un medallón, cf. FOUCHER, L.: *InvMosSousse*, Túnez 1960, n° 57.119, láms. XXVIII-XXIX; n° 57.050, láms. XII,a y XIII,a, respectivamente.

60 LANCIANI, R.: *The Ruins of Excavations of Ancient Rome*, Boston-Nueva York 1897, pp. 101 y 533, fig. 207.

61 SMITH, D.J.: «Mythological Figures and Scenes in Romano-British Mosaics», *BAR* 41, 1977, p. 148, lám. 6,V.

62 AURIGEMMA, S.: *L'Italia in Africa. Le Scoperte Archeologiche (a. oct. 1911-a. gen. 1943). I.1. Tripolitania. I monumenti d'arte decorativa. I mosaici*, Roma 1960, pp. 26-27, láms. 15-16.

63 GONZENBACH, V. von: *Die römischen Mosaiken von Orbe*, Zurich 1974, n° 8, figs. 15 y espec. 19 *supra*.

64 *InvMosAf* III, n° 190.



FIGURA 31. *Detalle del mosaico de la Casa de los Dioscuri (Ostia). Foto: Luz Neira.*



FIGURA 32. *Detalle del mosaico de Sabratha. Foto: según S. Aurigemma.*

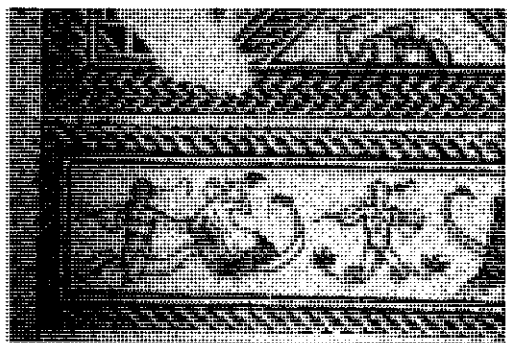


FIGURA 33. *Detalle del mosaico de Brading. Foto: según D.J. Smith.*



FIGURA 34. *Detalle de un fragmento de mosaico de Hadrumetum. Foto: Luz Neira.*



FIGURA 35. *Detalle del mosaico de la Casa de Sorothus (Hadrumetum). Foto: Luz Neira.*



FIGURA 36. *Detalle del mosaico de Lambaesis. Foto: según LIMC.*



Todavía en lo que concierne al tipo 2, de nuevo una representación de Sidi Ghrib se muestra como claro exponente de la pervivencia de la tradición en la Antigüedad Tardía. Se trata de la figura femenina representada junto a Neptuno en la parte superior del mosaico que pavimenta el *frigidarium*<sup>65</sup>. Figurando sobre las rodillas de un Neptuno sentado y visto de frente sobre la cola pisciforme de un hipocampo hacia la derecha guiado por un tritón que le precede, ella se abraza con las dos manos a su cuello, mientras el dios la sujeta con su mano izquierda en la cintura y la derecha en las rodillas, al tiempo que ambos juntan sus mejillas (Fig. 37). Bien identificada con *Amphitrite*<sup>66</sup>, su representación junto a Neptuno no coincide aquí con la de la escena, —considerada tradicionalmente como más habitual en la musivaria romana—, que se denomina triunfo de Neptuno y *Amphitrite* y en la cual ambos figuran con el mismo rango divino, aureolados y de pie sobre un carro visto de frente<sup>67</sup>. No obstante, y aunque al margen de la concepción del propio triunfo se documentan otras representaciones en mosaicos romanos, ya A. Ennabli<sup>68</sup> señalaba la estrechísima relación de la escena de Sidi Ghrib con una pintura de *Stabiae* hallada en el lugar llamado Carmiano (Fig. 38) y fechada entre el 70-79 d.C.<sup>69</sup>, donde las únicas diferencias residen en la inclusión de una rueda que hace referencia a un carro y la de un segundo tritón portando un cántaro sobre su hombro izquierdo que figura en segundo plano tras el tritón que, como en Sidi Ghrib, guía las riendas del hipocampo.

En ambos casos, parece estarse haciendo referencia a una secuencia anterior al llamado triunfo, a aquella parte de la leyenda<sup>70</sup> que, previa a las bodas, narraba como tras la declaración de Neptuno y la indecisión de la nereida *Amphitrite* el dios acude a buscarla, casi a raptarla, para contraer matrimonio ante cuya insistencia *Amphitrite* habría aceptado finalmente la proposición de ser la esposa de Neptuno, hecho que le conferirá el carácter divino bajo el cual aparece ya en el «triunfo». En este sentido, estaríamos, por tanto, ante una representación de *Amphitrite* todavía como nereida y no como la divinidad en la que se convierte al figurar ya como esposa de Neptuno.

A la conclusión de considerar ambas representaciones de *Amphitrite* en su concepción de nereida y, por tanto, su inclusión en este estudio contribuye además la constatación, al elaborar el catálogo de nereidas representadas en los mosaicos romanos, de la existencia de otras dos

65 Mientras un cortejo marino se dispone en varios registros no delimitados expresamente, cf. ENNABLI, A.: *op. cit.*

66 *Ibidem.*

67 Concretamente en el mosaico de las termas de la Casa de Catón en *Utica*, cf. DULIERE, C.: *CMT I,2. Utique. Les mosaïques «in situ» en dehors des insulae I-II-III*, Túnez 1974, n° 205, fig. 2, láms. XXXIII-XXXVI y L-LI; y en un mosaico de *Cirta*, cf. BARATTE, F.: «Le tapis géométrique du triomphe de Neptune de Constantine», *MEFRA* 85, 1973, pp. 313-334. En contraste con estas representaciones, tanto el citado mosaico de Neptuno y *Amphitrite* de *Cuicul*, cf. BLANCHARD-LÉMÉE, M.: *op. cit.*, como un pavimento de la villa de Teseo en *Nea Paphos*, cf. MICHAELIDES, D.: *Cypriot Mosaics*, Nicosia 1987, n° 39, lám. XVII, donde *Amphitrite* y Neptuno no figuran sobre un carro visto de frente, ponían ya de manifiesto la variedad iconográfica que respecto a este género de escenas se aprecia incluso en la propia musivaria romana.

68 ENNABLI, A.: «A propos des thiasés marins, une nouvelle découverte en Tunisie», *Colloques internationaux du CNRS* n° 593, París 1981, pp. 54-55, láms. I-II.

69 CROISILLE, J.M.: «Les fouilles archéologiques de Castellammare di Stabia: découvertes récentes», *Latomus* XXV,2, 1966, pp. 245-257.

70 Según Horn. *Od.* 1, 52, enamorado desde hace tiempo el dios del mar de la joven nereida, ella le rehusó por pudor y se adentró en las profundidades del océano, siendo, según Eratosth. *katast.* 31 e Hyg. *astr.* 2,17, rescatada más tarde por unos delfines que la llevaron junto a Neptuno. A este encuentro feliz, previo a las bodas, y todavía como nereida, podría hacer referencia esta escena.



FIGURA 37. *Detalle del pavimento del frigidarium de Sidi Ghrib. Foto: Luz Neira.*



FIGURA 38. *Pintura de Stabiae. Foto: según J.M. Croisille.*



FIGURA 39. *Detalle del mosaico de las Termas de Trajano (Acholla). Foto: Luz Neira.*

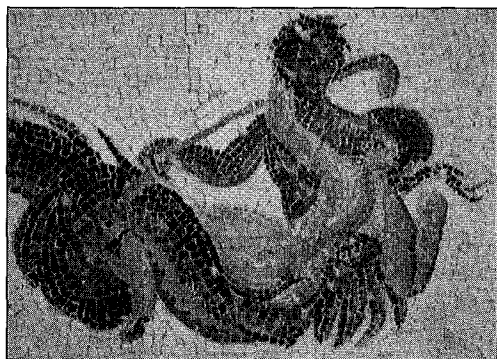


FIGURA 40. *Detalle de un mosaico de Thysdrus, hallado en la propiedad de H. B. Abdeljelel. Foto: Luz Neira.*

nereidas que responden a las mismas características tipológicas. Se trata de una de las nereidas que forma parte del gran cortejo marino dispuesto de cara al exterior sobre los lados del mosaico polícromo que pavimentaba la sala rectangular adosada al lado oriental de la gran estancia del *frigidarium* de las termas de Trajano en *Acholla*, hacia el 120 d.C.<sup>71</sup>, y una de las nereidas del cortejo que también sobre los lados discurre en torno a un recuadro central con representación

<sup>71</sup> PICARD, C.: «Les mosaïques d'Acholla. Les thermes de Trajan», *EAC* 2, 1959, pp. 81-82, láms. XI-XII, XVI, 1-4.

dionisiaca en el mosaico policromo hallado en la propiedad de H.B. Abdeljelel de la antigua *Thysdrus* que se fecha a mediados del siglo II d.C.<sup>72</sup>. La achollitana (Fig. 39) figura abrazada con su mano izquierda al brazo derecho de un centauro marino, hacia la izquierda, y con la derecha al hombro izquierdo, apoyándose con la cabeza de perfil sobre el hombro derecho del centauro, con quien amorosamente intercambia la mirada, mientras él la rodea su cintura con las dos manos, tal y como está representada, pero en sentido inverso, la nereida de *Thysdrus* (Fig. 40) que tan sólo varía al figurar con las piernas colgando, apenas sin estar a la vista, sobre la cola pisciforme de un tritón que, como única diferencia con el anterior, sólo la rodea su cintura con su mano izquierda, al portar en la derecha un *pedum* en sentido diagonal sobre el hombro. En este sentido, la representación de estas dos nereidas pone de manifiesto que la pervivencia evidente en Sidi Ghrib de la tradición atestiguada en la pintura de *Stabiae* no debe ser considerada como un caso aislado al estar documentada también en mosaicos fechados entre el 120 y mediados del siglo II d.C.

Por lo que respecta al tipo 3 de nereidas, caracterizadas por figurar vistas de tres cuartos de cara al espectador y con las piernas en sentido inverso a la marcha del monstruo marino, animal o tritón sobre cuya cola pisciforme se asientan, son varias las series en las que se aprecia una larga pervivencia. Al tratarse del tipo más representado, es considerable el número de nereidas que compone cada serie, por lo cual es preciso hacer una selección.

Como ejemplos de representaciones tardías de la serie más documentada, la de nereidas que figuran apoyándose con una mano sobre el principio de la cola pisciforme, mientras sujetan con la otra, alzada, el extremo de un velo o manto, pueden citarse una de las cuatro nereidas del ya mencionado mosaico de Ain Temouchent (Fig. 41), otra de las cuatro nereidas, concretamente una de las dos que flanquean la representación central de un Neptuno estatuario (Fig. 42), de un conocido mosaico de la Casa del Asno en *Cuicul*<sup>73</sup>, de finales del siglo IV y principios del V d.C., y la nereida del mosaico policromo que pavimenta el ala sur del peristilo de la Casa II perteneciente a la ínsula II en *Ephesos* (Fig. 43), del siglo IV avanzado<sup>74</sup>. Aún a pesar de la variedad que, en el marco de esta serie, implica por ejemplo la disposición del velo o manto, cuyo extremo sujetan, podemos apreciar como estas nereidas de mosaicos tardíos coinciden al figurar con la mano alzada a la altura de sus ojos, aunque a distancia, sujetando el extremo de un velo o manto que ondea en forma de arco sobre su cabeza, vuelta de tres cuartos en el sentido de la marcha, tras ascender por el costado opuesto y servir de asiento, cubriendo las dos piernas en *Ephesos*, o una sola, según es más común, en Ain Temouchent y *Cuicul*, y, por ello, deben ser consideradas no sólo como exponente de la pervivencia genérica de la serie, sino de una tendencia concreta. Baste citar, retrocediendo en el tiempo, las representaciones de una de las nereidas que forma parte del cortejo dispuesto en torno a *Scylla* en un mosaico de *Sila* (Fig. 44), que se fecha a principios del siglo IV<sup>75</sup>, una nereida sobre centauro marino, con el que intercambia la mirada, cuyo manto además de arquearse sobre su cabeza se infla tras ella, de un mosaico policromo de *Urba* (Fig. 45), del primer cuarto del III d.C.<sup>76</sup>, la nereida central del citado

72 FOUCHER, L.: *La maison de la procession dionysiaque à El Jem*, París 1963, pp. 120-135, lám. XX.

73 BLANCHARD-LÉMÉE, M.: *op. cit.*, pp. 61-84, láms. I-XIV.

74 JOBST, W.: *Römische Mosaiken aus Ephesos I. Die Hanghäuser des Embolos. Forschungen in Ephesos VIII/2*, Viena 1977, pp. 59-64, láms. 98, 100-107.

75 GSELL, S.: «Mosaïque romaine de Sila» *Rec. Const XXXIX*, 1905, pp. 1-7, lám. I.

76 GONZENBACH, V. VON: *op. cit.*



FIGURA 41. *Detalle del mosaico de Ain Temouchent. Foto: según K.M.D. Dunbabin.*



FIGURA 42. *Detalle del mosaico de la Casa del Asno (Cuicul). Foto: según M. Blanchard-Lémée.*



FIGURA 43. *Mosaico de la Casa II, insula II, Ephesos. Foto: Luz Neira.*

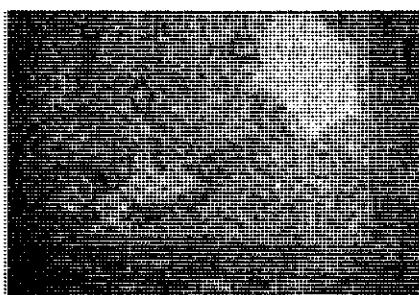


FIGURA 44. *Detalle de un mosaico de Sila. Foto: según dibujo de S. Gsell.*



FIGURA 45. *Detalle de un mosaico de Urba. Foto: Cortesía S. Roulet.*



FIGURA 46. *Detalle del mosaico de Lambaesis. Foto: según LIMC.*

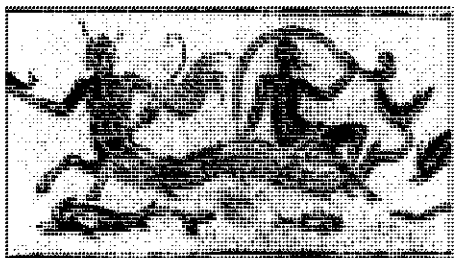


FIGURA 47. *Detalle del mosaico de Isthmia. Foto: según P. Packard.*

mosaico de *Lambaesis* (Fig. 46) de mediados del II, o la nereida sobre centauro marino del registro superior de un pavimento bícromo de Isthmia (Fig. 47), en torno a la mitad del siglo II<sup>77</sup>.

En relación a otra serie del tipo 3, en el citado mosaico de la Casa del Asno de *Cuicul* (Fig. 48) y en el de la Casa de los *Dioscuri* de *Ostia* (Fig. 49) se documentan las representaciones prácticamente idénticas de una nereida que, apoyándose también con una mano, en este caso la izquierda, en el principio de la cola pisciforme de un hipocampo avanzando hacia la derecha, acercan, tras cruzar el brazo por delante de su busto, la otra mano hacia el hocico del animal, mientras el manto sobre el que se asientan y que sólo les cubre una pierna se arquea a su costado derecho. En realidad, es la misma posición que presentan otra serie de nereidas del tipo 2, pero la diferencia estriba, como sucede en otros casos, en el punto de vista bajo el cual han sido representadas, de frente o de espaldas al espectador. Aunque no nos han llegado tantos testimonios como de la citada serie vista de espaldas, otra nereida aparece documentada en el mosaico que pavimentaba unas termas de la antigua *Theveste*, de principios del siglo IV d.C.<sup>78</sup>. Situada en el extremo izquierdo de la banda horizontal correspondiente a la forma de T que presenta el mosaico, esta nereida denota la misma concepción y sólo varía al no mostrar el manto arqueado a su costado y al figurar guiando con la mano derecha las bridas del felino marino sobre el que se asienta y con el que también intercambia la mirada, en lugar de darle de beber de un cuenco como la de *Cuicul* o acariciarle como en *Ostia*. Si bien no muy numerosos, existen aún ejemplos anteriores, entre los que se cuentan una nereida del mosaico que procede de las termas de la llamada Casa de Catón en *Utica* (Fig. 50), cuya discutida cronología se cifra entre finales del siglo II y finales del III d.C.<sup>79</sup>, una de las situadas en el registro inferior que cabalga sobre un *ketos* muy deteriorado avanzando en esta ocasión hacia la izquierda, al que parece ofrecer como la de *Cuicul* un cuenco?, y la nereida de un panel muy fragmentario perteneciente al mosaico que pavimentaba el *triclinium* de la Casa A en *Thysdrus* (Fig. 51), entre el 180-200 d.C.<sup>80</sup>. Aún a pesar de la laguna existente, se puede apreciar como la citada nereida se apoya con su mano izquierda sobre el principio de la cola pisciforme de un centauro marino avanzando hacia la derecha, mientras cruzando el brazo por delante de su busto acercaba la derecha al tritón, con el que probablemente intercambiaría la mirada.

En estrecha conexión con esta serie de nereidas, —y tal y como apuntábamos al referirnos a la relación entre nereidas vistas de espaldas que, tornando una mano hacia su montura, bien se apoyan con la otra, bien con el codo o antebrazo, sobre el principio de la cola pisciforme del animal o tritón—, es digno de resaltar la representación en mosaicos tardíos de cuatro nereidas del tipo 3, que tornando su mano derecha hacia la montura, figuran, en lugar de apoyarse con la izquierda, recostándose con el antebrazo. Se trata de la nereida sobre centauro marino del mosaico que cubría la estancia 4 de la Casa del Triunfo de *Dionysos* (Fig. 52) en *Antiocheia*<sup>81</sup>, la nereida sobre *ketos* del mosaico termal de la villa «El Hinojal» (Fig. 53), próxima a *Emerita*<sup>82</sup>, la nereida sobre centauro marino de uno de los dos fragmentos de un mosaico de

77 PACKARD, P.: «A Monochrome Mosaic at Isthmia», *Hesperia* 49, 1980, pp. 326-346, láms. 97-101.

78 VILFOSSE, H. de: *op. cit.*

79 DULIERE, C.: *op. cit.*

80 FOUCHER, L.: *Découvertes Archéologiques à Thysdrus en 1960*, Túnez 1962, pp. 37-40, lám. XV,c.

81 LEVI, D.: *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, I, pp. 100-104, fig. 39; II, lám. XVI,d.

82 ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J.M.: «La villa romana de «El Hinojal» en la Dehesa de las Tiendas (Mérida)», *NotAHispan* IV, 1976, pp. 450-451, 456-457, 462-463, fig. 3?, láms. XI-XII.



FIGURA 48. Detalle del mosaico de la Casa del Asno (Cuicul). Foto: según M. Blanchard-Lémée.



FIGURA 49. Detalle del mosaico de la Casa de los Dioscuri (Ostia). Foto: Luz Neira.



FIGURA 50. Detalle del mosaico de la Casa de Catón (Utica). Foto: Luz Neira.

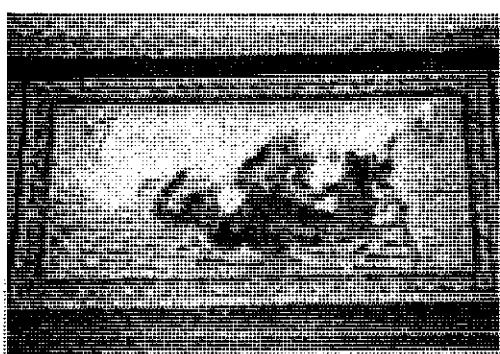


FIGURA 51. Detalle del mosaico del triclinium de una casa de Thysdrus. Foto: Luz Neira.

*Carthago* (Fig. 54), lugar señalado con el núm. 20 en el plano de Davis<sup>83</sup>, los tres del siglo IV, y la nereida sobre león marino del citado mosaico de la Casa del Procurador de *Hippo Regius* (Fig. 55), fechado a finales del siglo III d.C.<sup>84</sup>. Ellas intercambian la mirada con su correspondiente animal o tritón y muestran un manto cubriéndoles las piernas, que les sirve de asiento y se arquea, salvo en *Carthago*, sobre su cabeza en *Antiocheia* y a su costado derecho en *Hippo Regius* y «El Hinojal». ¿Ante la falta de precedentes que muestren una clara pervivencia como en el caso de las representadas de espaldas al espectador, habría que considerar estas representaciones tardías como resultado de la relación entre la serie de nereidas que, apoyándose con una mano, tornan la otra hacia su montura y la serie de las que, mostrando diversas actitudes, se recuestan con el codo o el antebrazo? o ¿acaso no nos han llegado los hipotéticos precedentes?

83 HINKS, R.: *Catalogue of the Greek, Etruscan and Roman Paintings and Mosaics in the British Museum*, Londres 1933, nº 17 a-b, figs. 83-84.

84 MAREC, E.: «Une maison...».



FIGURA 52. Detalle del mosaico de la Casa del Triunfo de Dionysos (Antiocheia). Foto: según D. Levi.

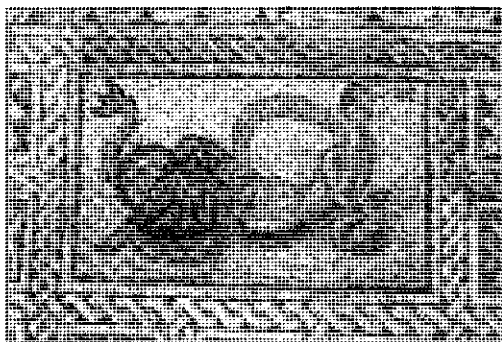


FIGURA 53. Detalle de un mosaico de «El Hinojal». Foto: Luz Neira.

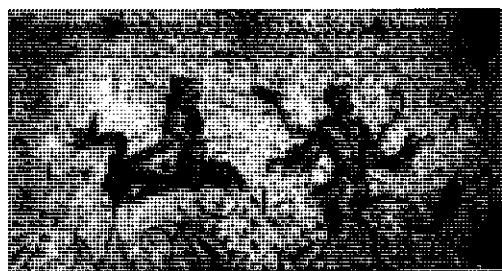


FIGURA 54. Fragmento de un mosaico de Carthago. Foto: Luz Neira.



FIGURA 55. Detalle del mosaico de la Casa del Procurador (Hippo Regius). Foto: según E. Marec.

En relación con las nereidas del tipo 3 que se caracterizan por apoyarse o recostarse con el codo o antebrazo en el principio de la cola pisciforme de su montura y concretamente respecto a la serie que, a semejanza de las que se apoyan con una mano, figuran sujetando con la otra mano el extremo de un velo o manto, es considerable el número de las documentadas, conservándose incluso precedentes de fecha anterior. Como ejemplo de representaciones tardías, tanto la nereida sobre hipocampo guiado por un tritón que completa el cortejo del mencionado mosaico de la Casa del triunfo de *Dionysos* (Fig. 56) en *Antiocheia*<sup>85</sup>, como una de las nereidas del mosaico de *Rusicade*<sup>86</sup> (Fig. 57), son fieles exponentes de la mayor pervivencia de una de las dos tendencias apreciables en esta serie<sup>87</sup>, el arqueamiento sobre su cabeza del manto, cuyo extremo sujetan, tras figurar enlazado al otro antebrazo y servir de asiento, documentado, entre

85 LEVI, D.: *op. cit.*

86 DELAMARE, A.: *op. cit.*

87 La otra tendencia muestra a las nereidas sujetando a la altura del hombro un extremo del manto que les cae por la espalda, sin arquearse tras o sobre su cabeza.



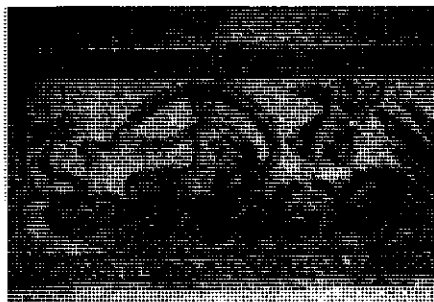


FIGURA 56. *Detalle del mosaico de la Casa del Triunfo de Dionysos (Antiocheia). Foto: según D. Levi.*



FIGURA 58. *Detalle del mosaico de la Casa del Procurador (Hippo Regius). Foto: según E. Marec.*



FIGURA 60. *Detalle del mosaico de la Casa de Sorothus (Hadrumentum). Foto: Luz Neira.*



FIGURA 62. *Detalle del mosaico de Lambaesis. Foto: según LIMC.*



FIGURA 57. *Detalle del mosaico de Ruscade. Foto: según grabado de A. De-lamare.*



FIGURA 59. *Detalle del mosaico de Brading. Foto: según dibujo de D.J. Smith.*

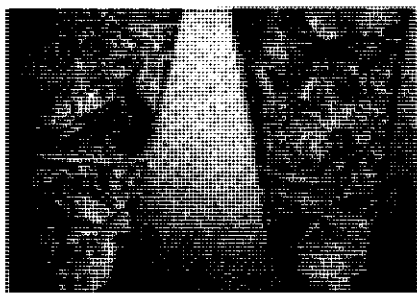


FIGURA 61. *Cubilete de Begram. Foto: según J. Charbonneaux et alii.*

otros, en *Hippo Regius*<sup>88</sup> (Fig. 58) y Brading<sup>89</sup> (Fig. 59) por ejemplo y que se remonta, en lo relativo a esta serie, al mosaico romano de la Casa de *Sorothus* de *Hadrumentum*, con tres de estas nereidas, representadas sobre un leopardo marino (Fig. 60), un hipocampo y un cérvido marino; aunque ya en el famoso cubilete de Begram (Fig. 61), de época helenística<sup>90</sup>, la representación de Europa, que figura como precedente evidente de la serie, aparece ya aureolada por un velo azul que se arquea tras su cabeza. Por otro lado, tanto la nereida de *Rusicade* como la de *Antiocheia* atestiguan las dos variantes existentes en relación al intercambio de la mirada. Volviendo ambas la cabeza hacia su montura, como fiel reflejo de toda la serie, la primera no aparece correspondida por el grifo marino sobre el que figura, al mantener éste la cabeza de perfil en el mismo sentido de la marcha igual que, por ejemplo, en *Maxula* de principios del siglo III d.C.<sup>91</sup>, *Hadrumentum*, o en el conocido mosaico ostiense de *Amphitrite* de las termas de Neptuno, fechado hacia el 139 d.C.<sup>92</sup>, mientras que la de *Antiocheia* la intercambia con el tritón que aparece guiando al hipocampo sobre el que ella se asienta, como en *Hippo Regius*, Brading, *Corinthus*<sup>93</sup>, etc. A pesar de no figurar expresamente sujetando el extremo del manto, que, no obstante, sí ondea sobre su cabeza, en todas estas últimas parece evidente la influencia de la nereida sobre *ketos* situada en la parte derecha del citado mosaico de *Lambaesis* (Fig. 62), quien con su mano izquierda llama la atención del *ketos* sobre un *eros* alado y desnudo que, puesto de pie sobre la aleta caudal, sostiene el mencionado extremo de su manto<sup>94</sup>.

También en relación con el tipo 3, en un fragmento del mosaico de St.— Rustice (Fig. 63) que se fecha avanzado el siglo IV d.C.<sup>95</sup>, la nereida *Thetis*, expresamente identificada por una inscripción en letras griegas, acerca su mano izquierda hacia un tritón visto de tres cuartos hacia la derecha, designado *Triton*, y está representada en el instante de posar las yemas de los dedos sobre su hombro derecho en actitud de atraer su atención, ante lo cual él, que figura tocando una *sirinx*, vuelve ligeramente su rostro; de modo muy semejante a una de las representaciones que se documenta en un trípode de plata conservado en el Museo Nacional de Budapest, fechado también en la segunda mitad del siglo IV d.C.<sup>96</sup>, hecho que, en contraste, no consigue la nereida de un grupo idéntico por lo demás de la misma pieza, donde el tritón aparece sin volverse en el mismo sentido de su marcha tocando una flauta.

88 MAREC, E.: *op. cit.*

89 SMITH, D.J.: *op. cit.*

90 Cf. *LIMC* IV/1, s.v. «Europe I», n° 76.

91 YACOB, M.: *Le Musée du Bardo*, Túnez 1969, p. 84; FRADIER, G.: *Mosaïques romaines de Tunisie*, Túnez 1982, pp. 156-157 y 162 con láms.

92 BECATTI, G.: *op. cit.*, n° 69.

93 WEINBERG, S.S.: *Corinthus* I, V, Princeton 1960, pp. 113-120, láms. 53, 55-57.

94 Del mismo modo, la influencia de la nereida de *Lambaesis* parece hacerse sentir en otras representaciones de nereidas documentadas en mosaicos tardíos que no sujetan el extremo de un velo o manto y portan, en cambio, otro atributo.

95 LIZOP, R.: «La mosaïque de Saint-Rustice et ses inscriptions», *MemMidi* 21, 1947, pp. 215-232, láms. I-II. A propósito de las representaciones de nereidas identificadas con un nombre propio por una inscripción con leyenda en latín o griego en la musivaria romana, véase lo expuesto sobre el fragmentario mosaico de Saint Rustice y las circunstancias en torno a su localización en NEIRA, L.: «Inscripciones con nombres de nereidas y ninfas\* en los mosaicos romanos del Norte de África y de Hispania», *Atti del IX Convegno di Studio su «L'Africa romana»* (Nuoro, 13-15 dic. 1991), Sassari 1992, pp. 1013-1023, láms. I-IV, esp. notas 10 y 53.

96 Cf. *LIMC* VI/1-2, n° 153 a.



FIGURA 63. *Detalle del mosaico de St.-Rustice. Foto: Cortesía del Musée Saint-Raymond, Toulouse.*

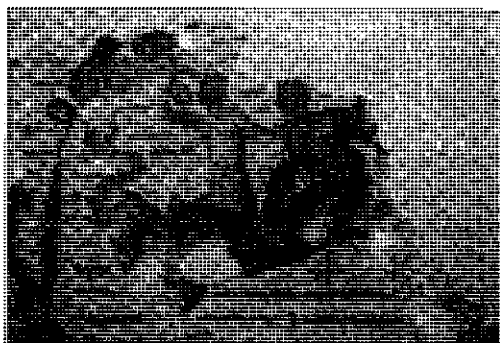


FIGURA 64. *Detalle del mosaico de las Grandes Termas de Thaenae. Foto: Luz Luz Neira.*

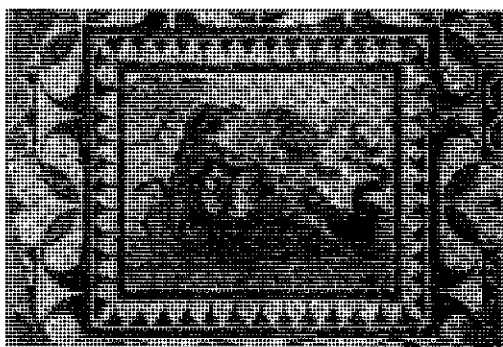


FIGURA 65. *Detalle del mosaico del cubiculum de la villa de Silin. Foto: según O. Al Mahjub.*

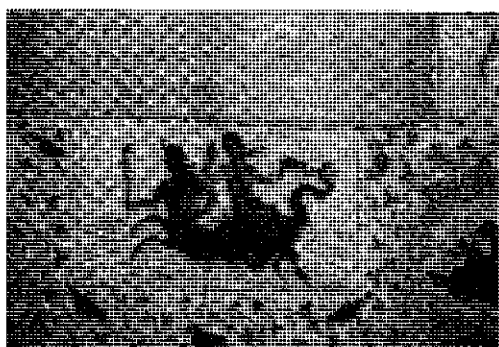


FIGURA 66. *Detalle de un mosaico de Thysdrus. Foto: Luz Luz Neira.*



FIGURA 67. *Detalle del mosaico de Isthmia. Foto: según P. Packard.*

Se trata de la representación tardía de otra serie que, a pesar de no contar con demasiados testimonios, aparece documentada en diversos períodos y distintos lugares. Así se muestra una de las nereidas que, entre otras figuras, decoran los numerosos hexágonos, delimitados por peces, dispuestos según una disposición concéntrica en torno a la figura central de Arión en el mencionado pavimento del *frigidarium* de las Grandes Termas de *Thaenae* (Fig. 64), en torno a finales del siglo III<sup>97</sup>, donde, no obstante, ella intercambia claramente la mirada con un centauro marino, también hacia la derecha, sobre el que figura, además de portar en la otra mano un objeto identificado como dos coronas de lemnisco<sup>98</sup>, mientras él, con una *pardalis* sobre el hombro izquierdo, porta en la mano izquierda una pátera o cuenco y en la derecha el tallo de un mijo. Con la mano derecha sobre el hombro izquierdo de un centauro marino, al figurar éste avanzando hacia la izquierda, aparece también la nereida del cuadro figurado del mosaico que pavimenta un *cubiculum* de la villa romana de Silin, de principios del siglo III d.C.<sup>99</sup>. Sosteniendo, en esta ocasión, en su mano izquierda, alzada, una pequeña cornucopia, la nereida está representada en el instante de verter de ésta un líquido en sentido diagonal sobre el cuenco que el tritón porta en su izquierda, vuelta como la cabeza hacia ella y en actitud de haber acaparado toda su atención (Fig. 65). De fecha aproximada y con la misma dirección que en Silin, todavía otra de las nereidas del recientemente publicado mosaico de *Thysdrus*<sup>100</sup> (Fig. 66) posa su mano derecha sobre el hombro izquierdo de un joven e imberbe centauro marino que, en una posición muy común entre los tritones, casi heráldica, con el torso visto de tres cuartos, porta en su mano izquierda, a la altura de la cadera, la vara de un timón de espadilla, dispuesto ligeramente diagonal sobre el brazo, y en la derecha, adelantada, una antorcha llameante, mientras figura con la cabeza de perfil en el sentido de la marcha sin que la nereida, que sujeta en su mano izquierda alzada un objeto descrito como plato o fuente, cuyo contenido aparece cubierto por un velo rojo<sup>101</sup>, haya conseguido atraer su atención, tal y como apuntábamos al mencionar una de las representaciones del trípode de plata.

No obstante, será en *Isthmia* (Fig. 67), en el ya citado mosaico bícromo que pavimenta una estancia termal, fechado a mediados del siglo II d.C., donde se documenta la nereida más antigua de esta serie. En la línea que, según hemos visto, se aprecia posteriormente en *Thaenae* y *St.-Rustique*, al posar su mano izquierda sobre el hombro derecho del tritón de aletas natatorias que avanza hacia la derecha, esta nereida consigue atraer su mirada, al figurar éste volviendo la cabeza, mientras ella sujeta con la derecha, alzada, el extremo de un manto que ondea en forma

97 Cf. MASSIGLI, R.: *op. cit.*, lám. IV,2, en cuya reproducción todavía se advierte intacto este hexágono en contraste con su estado actual, *cifra* nota 53, ya que hoy día una laguna se cierra especialmente sobre las manos del centauro marino, extendidas hacia delante, impidiéndonos la visión de los citados atributos que portaba así como uno de los extremos ajironados de su *pardalis* ondeando al viento.

98 Prácticamente inusual como atributo portado por las nereidas en la musivaria romana, no obstante, no debe ser considerado como un *hapax*, ya que, a nuestro juicio, una representación de este género es la que muestra en su mano derecha la nereida figurada sobre un toro marino en un mosaico bícromo de las termas de la Trinacria en *Ostia*, cf. BECATTI, G.: *op. cit.*, n° 276, pp. 140-141, láms. CXLIII-IV, donde tan sólo se describe como «cinto piegato con le due estremità terminanti in un nodo o pallina».

99 AL-MAHJUB, O.: «I mosaici della villa romana di Silin», *CIMA III* Rávena 1983, con lám. en color; *IDEM*, «I mosaici della villa romana di Silin», *LibAnt* 15-16, 1978-1979, ap. en 1987, p. 73, fig. 2, lám. XXIII,b.

100 Cf. notas 51-52. Concretamente, la representada en el panel adosado al lado inferior del recuadro central con escena dionisiaca.

101 Según FOUCHER, L.: «Une mosaïque de *Thysdrus*»..., p. 74, fig. 8.



FIGURA 68. *Detalle del mosaico de Ain Temouchent. Foto: según K.M.D. Dunbabin.*

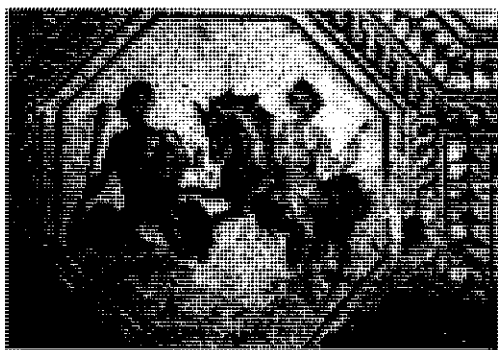


FIGURA 69. *Detalle de un mosaico de Urba. Foto: Cortesía de S. Roulet.*



FIGURA 70. *Detalle del mosaico de la Casa de Sorthus (Hadrumentum). Foto: Luz Neira.*

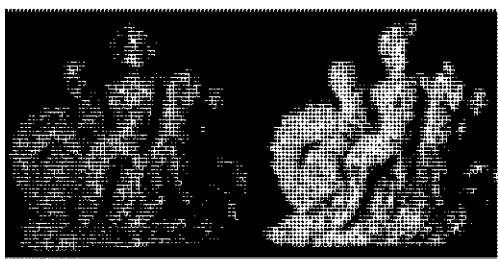


FIGURA 71. *Terracotas apulias. Foto: según S. Besques.*

de arco sobre su cabeza tras caer por la espalda y servirle de asiento y él con las dos manos un objeto circular<sup>102</sup>.

En relación a otra serie de nereidas del tipo 3, de nuevo una de las nereidas representadas en el mosaico de Ain Temouchent (Fig. 68) se erige como testimonio de pervivencia en la Antigüedad Tardía. Nos referimos a la situada en la parte superior derecha, que, asentada sobre un hipocampo avanzando hacia la izquierda y sujetando con su mano izquierda alzada el extremo de un velo o manto arqueado sobre su cabeza, se aferra con la derecha al cuello del animal, rodeándolo con el brazo, apenas visible, mientras torna su cabeza, aunque el equino la mantiene, vista de perfil, en el mismo sentido de su marcha. Esta serie de nereidas aparece especialmente en mosaicos fechados en los últimos decenios del siglo II y los primeros del III d.C.

102 PACKARD, P.: *op. cit.*, pp. 329-331, lo identifica con un escudo.

Variando en lo relativo al atributo que portan o no en la otra mano y más o menos recostadas, así figura ya una de las nereidas del citado mosaico de *Urba* (Fig. 69) —la que cabalga sobre un hipocampo guiado por un tritón de dos colas pisciformes que le precede, y el cual, al figurar con la cabeza vuelta, sí intercambia la mirada con la nereida<sup>103</sup>—, una de las cinco nereidas de un mosaico de la Casa del *Trifolium* de *Thugga*<sup>104</sup>, dos nereidas del gran cortejo de *Utica*<sup>105</sup>, otra del citado pavimento de la Casa de *Sorothus* de *Hadrumetum*<sup>106</sup> (Fig. 70) y una de las nereidas de un mosaico procedente de la antigua *Cillium*<sup>107</sup>. A pesar de que, salvo la representación tardía de Ain Temouchent, esta serie parece concentrarse especialmente en mosaicos fechados en los años que giran en torno al cambio del siglo II al III, sus características tipológicas se documentan ya en terracotas de fines del siglo IV a.C.<sup>108</sup>, donde, además de figurar transportando las armas de Aquiles<sup>109</sup>, se aferran al cuello de un hipocampo que avanza hacia la derecha, rodeándolo con el brazo, apenas visible tras el animal, y tornan su cabeza, vista de tres cuartos, hacia éste, mientras los equinos la muestran de perfil en la misma dirección de su avance (Fig. 71).

En lo relacionado, por último, con las series de nereidas del tipo 3, en el pavimento de los baños E de *Antiocheia*, hacia el segundo cuarto del siglo IV d.C.<sup>110</sup>, concretamente en dos de los grandes paneles conservados están representadas dos nereidas, que identificadas por una inscripción en griego como *Dynamene* (Fig. 72) y *Aktea* (Fig. 73), figuran tornando el busto y la cabeza hacia sus respectivos tritones con los que forman pareja, *Phorkys* y *Palemon*, al tiempo que se abrazan a ellos, la primera con las manos sobre los hombros del tritón y la segunda con su mano izquierda sobre el hombro izquierdo de *Palemon* y con la derecha hacia su torso, mientras intercambian sus miradas. En uno de los grandes fragmentos que se conservan del

103 Según suele suceder en este género de escenas, donde se combina la figura de una nereida sobre la cola pisciforme de un animal, generalmente un hipocampo, guiado por un tritón que le precede.

104 Cf. *InvMosAfII*, n° 537, mosaico al que ya hemos hecho referencia en nota 9. La nereida citada, representada sobre la cola pisciforme de un felino marino, se encuentra reproducida en TRILLING, J.: «Late antique and Sub-antique, or the «Decline of Form» reconsidered», *DOP* 41, 1987, fig. 2.

105 En el citado pavimento de las termas de la Casa de Catón, cf. DULIERE, C.: *op. cit.* Una de ellas, en el cortejo procesional que con dirección hacia la derecha se dispone en la parte inferior del mosaico, figura como en *Urba* sobre un hipocampo precedido por un tritón que sí vuelve la cabeza, intercambiando la mirada con la nereida, y extiende hacia atrás su mano derecha en la misma actitud que si hubiera guiado las riendas del equino. La otra nereida es una de las dos que, sobre felinos marinos, aparece debajo de la representación triunfal de Neptuno y *Amphitrite*, aunque a diferencia de la anterior y de las demás de la serie no extiende la otra mano hacia atrás, ya que la innesta a la altura del pecho.

106 FOUCHER, L.: *InvMosSousse*, n° 57.119. Nereida sobre caprino marino que se aferra con su mano derecha al cuello del animal, rodeándolo con el brazo, mientras sujeta con la izquierda alzada el extremo del manto sobre el que se asienta además de cubrir sus piernas. Según característica de la serie, vuelve de tres cuartos su cabeza hacia el animal, quien la mantiene de perfil en el mismo sentido de la marcha.

107 YACOB, M.: *op. cit.*, p. 97. Una de las tres que figuran en la mitad inferior del mosaico, representada sobre un toro marino que, en esta ocasión, vuelve la cabeza ante la actitud del dragón marino que le sigue.

108 Citadas por BESQUES, S.: «Deux reliefs apuliens en terre cuite», *Mon Piot* 69, 1988, pp. 1-28.

109 Tradicionalmente en obras del arte griego, también están presentes como atributos portados por las nereidas representadas en sarcófagos romanos y, sin embargo, no aparecen documentadas en la musivaria romana, ya que, el objeto circular apoyado sobre el muslo de la nereida de un fragmento procedente de Uthina, cf. *InvMosAfII*, n° 387, STERN, H.: «Origine et débuts de la mosaïque murale», *EAC* 2, 1959, p. 117, lám. XXXIII, 27-29, que D. Levi, *op. cit.*, p. 270, identificó con un escudo, debe ser considerado como un espejo, a juzgar por la imagen de su rostro reflejado en él.

110 LEVI, D.: *op. cit.*, pp. 100-104, 270-272, fig. 106, láms. LXII-LXIII, CLXIII-CLXIV. Cf. igualmente nuestro artículo sobre las nereidas identificadas con un nombre propio, NEIRA, L.: «Inscripciones con nombres de nereidas...».

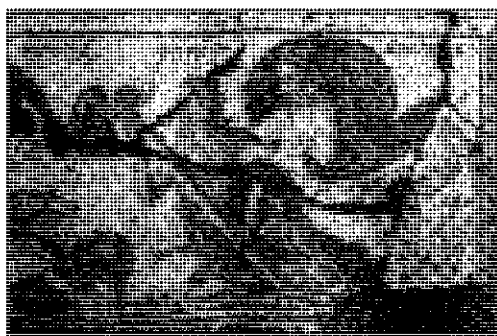


FIGURA 72. *Detalle del mosaico de los baños E (Antiocheia). Foto: según D. Levi.*

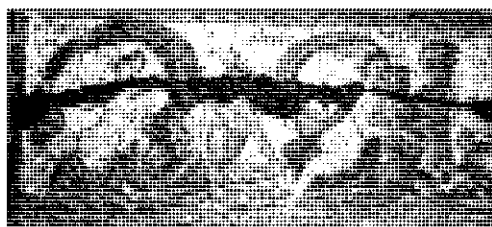


FIGURA 73. *Detalle del mosaico de los baños E (Antiocheia). Foto: según D. Levi.*

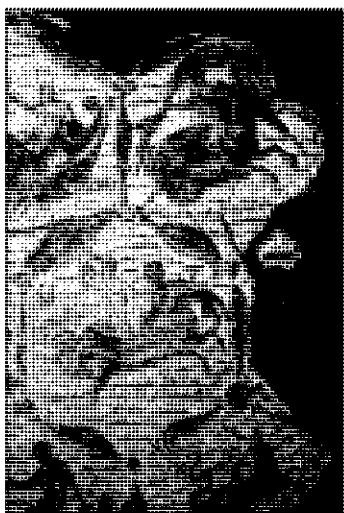


FIGURA 74. *Detalle del mosaico de las Grandes Termas de Thae-nae. Foto: según dibujo de R. Massigli.*

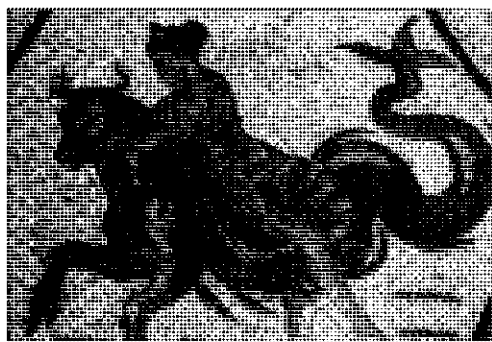


FIGURA 75. *Detalle del mosaico de la Casa de Sorothus (Hadrumetum). Foto: Luz Neira.*

mencionado mosaico que cubría el *frigidarium* de las Grandes Termas de *Thaenae*, fechado unos años antes, a finales del siglo III, una de las nereidas adopta una actitud muy similar. Asentada sobre un centauro marino, visto de tres cuartos hacia la derecha, ella se abraza a su cuello, con las manos sobre su hombro izquierdo tras rodearle con los brazos, mientras, ambos con la cabeza vuelta, intercambian su mirada (Fig. 74). A diferencia de las representaciones de *Antiocheia*, el centauro con el brazo derecho extendido hacia atrás rodea los hombros de la nereida y sujeta en su mano el extremo de un gran velo que, figurando enlazado por el otro a su antebrazo izquierdo, ondea en forma de arco sobre sus cabezas<sup>111</sup>.

111 En el mismo sentido que lo apuntado en notas 53 y 97, frente a la conservación íntegra de ambas figuras que se aprecia en la reproducción de MASSIGLI, R.: *op. cit.*, lám. IV,2, actualmente la destrucción afecta seriamente a la figura de la nereida, de la que sólo se conservan las piernas, el vientre y parte de su brazo derecho rodeando el cuello del centauro; mientras que de éste ya no son visibles la mayor parte del velo que ondeaba en forma de arco sobre la pareja, ni su brazo izquierdo, ni sus extremidades anteriores equinas.



Es digno de resaltar que en una posición muy similar a la de estas tres nereidas aparece representada una de las numerosas nereidas del gran pavimento de la Casa de *Sorothus* (*Hadrumetum*)<sup>112</sup> (Fig. 75). Asentada sobre un manto que le cae desde el hombro, el derecho, por el costado y sólo le cubre una pierna, la izquierda, como *Aktea* y *Dynamene*, ella gira igualmente el busto y los hombros en el sentido de la marcha del toro marino, avanzando hacia la izquierda, sobre cuya cola pisciforme está representada, y torna sus manos en esa misma dirección, así como también la cabeza, pero se distingue al figurar con ésta completamente de perfil y al mostrar —aun con la misma postura que si se hubiera abrazado a un tritón y concretamente del modo que lo hacen las dos nereidas de *Antiocheia*— su mano derecha aferrada al cuerno derecho del toro y la izquierda en el instante de acariciarle su mejilla izquierda, aunque aquí el animal no vuelve su cabeza como los citados tritones sino que la mantiene de tres cuartos en el sentido de la marcha.

A la concisión con esta nereida del pavimento hadrumetino, que nos parece evidente, y de modo especialmente manifiesto en lo relativo a las dos nereidas del citado mosaico de *Antiocheia*, debe sumarse la posible relación de la nereida de *Thaenae* con otras representaciones. Por un lado, en otro fragmento del mismo mosaico de *Thaenae*<sup>113</sup> (Fig. 76), una nereida emparejada con un tritón de aletas natatorias hacia la derecha rodea sus hombros con su brazo izquierdo, mientras, intercambiando ambos la mirada, él hace lo propio con su mano derecha en la cintura tras rodearle la espalda, según la misma concepción que en un mosaico bícromo hallado en unas termas situadas en la antigua Via Puteolana (Fig. 77), de la primera mitad del siglo II d.C.<sup>114</sup>, donde incluso también la nereida se mesa con la otra mano los mechones de su cabello<sup>115</sup>. Por otro, y como dato más concluyente especialmente en lo relativo al ejemplar de *Thaenae*, dos de las representaciones de nereidas del mosaico de la Casa del Triunfo de Neptuno en *Acholla* (Figs. 78-79), entre el 170-180 d.C.<sup>116</sup>. Aún perteneciendo al tipo 1 por figurar no sobre la cola pisciforme de su respectivo centauro marino sino junto a ella, al mostrarse abrazadas al cuello del centauro, rodeando sus hombros, mientras, además de intercambiar la mirada, ellos, con el brazo derecho hacia atrás, rodean su espalda y sostienen en la mano una antorcha y el otro el

112 FOUCHER, L.: *InvMosSousse*, n° 57.119.

113 Este fragmento, que contiene entre otros hexágonos el decorado con una nereida representada sobre la cola pisciforme de un tritón de aletas natatorias, aparecía reproducido en MASSIGLI, R.: *op. cit.*, p. 3, n° 4, lám. III,1, donde, al igual que los otros siete conservados del gran mosaico circular, figuraba como depositado en el Museo de Sfax. Sin embargo, actualmente no se encuentra expuesto como los demás y desconocemos si esto se debe a su pérdida.

114 LAFORGIA, E.: «Edificio termale romano di Fuorigrotta (Napoli)», *MemNapoliMon* IV, 1981, pp. 1-34, láms. II,1 y IV,1.

115 Nereidas de esta serie, caracterizadas por figurar abrazándose a un tritón, rodeando con un brazo sus hombros, se documentan también en un mosaico hallado en *Nisibis*, recientemente reproducido a propósito de sus inscripciones por DONDERER, M.: *Die Mosaizisten der Antike und ihre wirtschaftliche und soziale Stellung. Eine Quellenstudie*, Erlangen 1989, n° A14, lám. 11, 1-2, que se fecha en el s. III; y en un fragmentario mosaico bícromo de Comiso, cf. PACE, B.: «Comiso.— Edificio termale romano presso il Fonte Diana», *NotScavi* 1946, fig. 7, figurando también en ambos pavimentos sus respectivos tritones rodeándoles la cintura; así como en un gran fragmento de mosaico de *Thysdrus*, cf. FOUCHER, L.: «Musée archéologique de Sousse. Acquisitions de 1949 à 1964», *Africa* II, 1967-1968, p. 209, n° inv. 10.575, lám. II, 4, fechado a mediados del s. III d.C.; y en uno de los *emblemata* de un mosaico de la Casa del Actor Trágico de *Sabratha*, cf. AURIGEMMA, S.: *L'Italia in Africa...*, pp. 26-27, lám. 16, de principios del s. III. Como antecedente, esta serie cuenta con la representación de una nereida del llamado friso de las Termópilas, cf. HEYDEMANN, H.: *Die antiken Marmorbildwerke in Athen*, n° 250, aunque aquí el tritón no se vuelve ni rodea la cintura de la nereida.

116 GOZLAN, S.: *op. cit.*

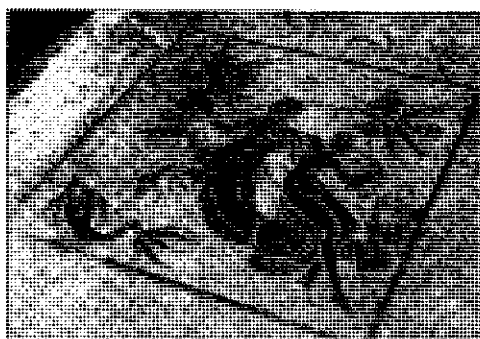
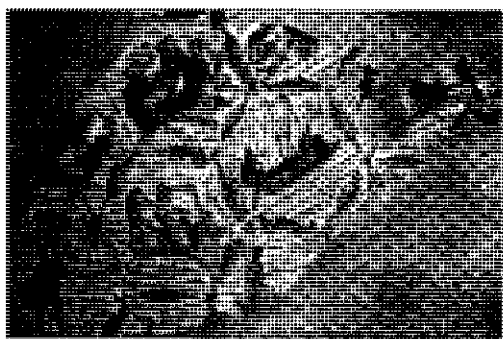


FIGURA 76. Detalle del mosaico de las Grandes Termas de Thaenae. Foto: según dibujo de R. Massigli.

FIGURA 77. Mosaico de unas termas de la via Puteolana. Foto: según E. Laforgia.



FIGURA 78. Detalle del mosaico de la Casa del Triunfo de Neptuno (Acholla). Foto: Luz Neira.

FIGURA 79. Detalle del mosaico de la Casa del Triunfo de Neptuno (Acholla). Foto: según S. Gozlan.

extremo de un velo que ondea en forma de arco sobre sus cabezas de modo idéntico, y realmente poco usual, a la representación de *Thaenae*, deben ser consideradas como precedentes claros y ponen de manifiesto la deuda que con respecto a éstas, a las achollitanas, tiene la nereida de *Thaenae*.

Para finalizar, y ya en lo referente al cuarto tipo troncal de nereidas, que se caracterizan por figurar asentadas de cara al espectador, con el cuerpo y las piernas vistas de tres cuartos en la misma dirección que su montura, representaciones de nereidas como la de un mosaico tardío de la antigua *Faventia*<sup>117</sup> (Fig. 80), una nereida sobre ciervo marino del pavimento de la Casa de los *Dioscuri* de *Ostia* (Fig. 81) y otras representadas en mosaicos de Piazza Armerina<sup>118</sup>,

117 Nereida sobre delfín, decorando uno de los veinte cuadrados con guerreros en su mayoría que bordean un cuadro mayor, no situado en el centro de la composición, cf. GENTILI, G.V.: «Mosaici augustei e tardo-romani a Faenza», *Un museo archeologico per Faenza: repertorio e progetto. Documenti*, Bologna 1980, pp. 472-473, fig. 17.

118 Al menos dos de las que forman parte de un gran *thiasos* marino dispuesto sobre los bordes del mosaico octogonal que pavimentaba el frigidarium de las termas, cf. CARANDINI, A.; RICCI, A.; VOS, M. DE: *op. cit.*

*Theveste*<sup>119</sup>, Oued Atmenia<sup>120</sup>, o la *Galatea* de Algorós<sup>121</sup>, son, frente a la ausencia del mantenimiento de las restantes del cuarto tipo, testimonio de la pervivencia notable de aquella serie, según la cual figuran en la misma posición que si se apoyaran, aunque únicamente así figura de modo expreso la citada nereida de *Faventia*, con el codo o el antebrazo, el izquierdo si se muestran en esa dirección y viceversa, sobre la parte trasera de la cola pisciforme de su montura, mientras extienden la otra mano hacia la cabeza del animal, en actitud de guiar sus bridas, acariciarle o de alentar la marcha. Nereidas de esta serie aparecen con anterioridad documentadas en el mosaico de las termas de los Siete Sabios de *Ostia*, de principios del siglo III<sup>122</sup> y en dos de los ejemplares del mencionado pavimento de la Casa de *Sorothus* de *Hadrumentum* (Fig. 82) donde expresamente guían las bridas del animal<sup>123</sup>. Sin embargo, es de reseñar que una nereida en esta posición aparece ya atestiguada en un ánfora de la colección Jatta en Ruvo (Fig. 83), fechado en el último cuarto del siglo IV a.C.<sup>124</sup> al guiar con la derecha las bridas de un hipocampo hacia la izquierda, mientras, portando en la mano izquierda un escudo decorado con una gorgona, mostraba ya el brazo izquierdo flexionado como si se apoyara sobre la parte trasera de la cola pisciforme del equino.

A la vista de las series tipológicas que, en virtud de una tradición, se documentan en la Antigüedad Tardía, llama la atención en mosaicos tardíos la ausencia de pervivencia de otras series de nereidas que, respondiendo incluso a una tradición helenística, muestran una gran representatividad en la musivaria de los primeros siglos del Imperio. Sirvan, como ejemplo, aquellas series de nereidas del tipo I, caracterizadas por figurar aferrándose al cuerno de un toro marino o guiando las bridas de un hipocampo, y aquella otra del cuarto tipo, según la cual las nereidas se apoyan con una mano en la parte trasera de la cola pisciforme de su montura.

En cuanto al análisis de las propias representaciones de nereidas tardías que revelan la herencia de una tradición, es de señalar que, siendo evidente a partir del cambio del siglo II al III d.C. y especialmente en el período tardo romano el auge de la producción musiva en el Norte de África, y, aunque no en la misma medida, en el Oriente, la mayoría de estas representaciones se documentan en mosaicos del Norte de África y de la zona oriental, o en su órbita de influencia. A ello hay que añadir, como más destacable, las conclusiones que se desprenden de la acusada similitud, que en muchas ocasiones pone claramente de manifiesto la correspondencia a un repertorio, y de la procedencia de los ejemplares precedentes de las nereidas tardías. En lo relativo a un considerable número de series, las representaciones tardías tienen como precedentes figuras de nereidas documentadas en mosaicos romanos del Norte de África, cuya cronología responde a diferentes estadios según los casos, desde principios del siglo IV, siglo III,

119 VILFOSSE, H. DE: *op. cit.*

120 TISSOT, C.: *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, París 1884, p. 495, lám. II.

121 IBARRA, A.: *Illici, su situación y antigüedades*, Alicante 1879, pp. 178-184, láms. XIV-XV; BLÁZQUEZ, J.M.; LÓPEZ, G.; NEIRA, L.; SAN NICOLÁS, M.P.: *CME IX. Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid 1989, n° 17, lám. 40.

122 BECATTI, G.: *op. cit.*, n° 271.

123 Asentadas ambas sobre un hipocampo que avanza hacia la derecha, una de estas nereidas se apoya claramente con el codo sobre la enroscada cola pisciforme del equino, mientras vuelve su rostro ligeramente, de tres cuartos, hacia atrás, mientras que la otra, dirigiendo su mirada al espectador y sin apoyarse expresamente, porta en la mano derecha el tallo de una *hedera*.

124 SICHTERMANN, H.: *Griechischen Vasen in Unteritalien aus der Sammlung Jatta in Ruvo*, Tübingen 1966, K70.



FIGURA 80. *Detalle del mosaico de Faventia. Foto: según DAI.*



FIGURA 81. *Detalle del mosaico de la Casa de los Dioscuri (Ostia). Foto: Luz Neira.*

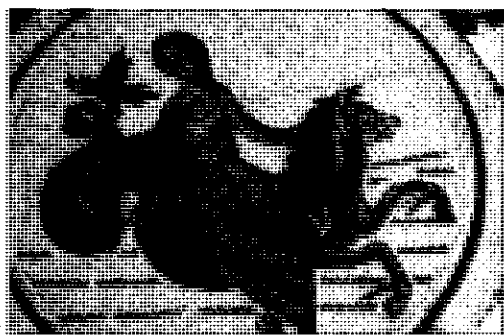


FIGURA 82. *Detalle del mosaico de la Casa de Sorothus (Hadrumetum). Foto: Luz Neira.*

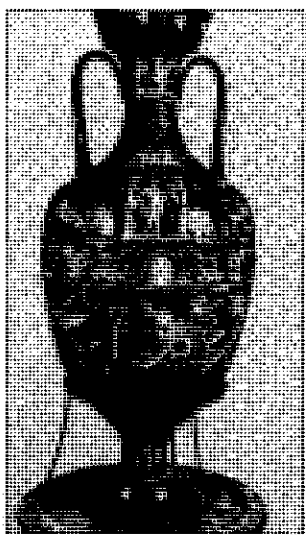


FIGURA 83. *Ánfora de la colección Jatta en Ruvo. Foto: según S. Besques.*

cambio de siglo, remontándose a mediados del II o incluso a años anteriores, como en un citado mosaico de *Acholla*, y, sin otros testimonios intermedios, enlazando con la tradición helenística; mientras son considerablemente más minoritarias aquellas pertenecientes a una serie con precedentes, por ejemplo, en la producción itálica y concretamente bícroma. En este sentido, y en relación a la serie del tipo 2 —aquella según la cual dando la espalda al espectador las nereidas tornan el busto, la cabeza y un brazo hacia su montura, al tiempo que se apoyan con una mano en el principio de la cola pisciforme— documentada en el mosaico tardío de Sidi Ghrib y, con anterioridad en *Portus Magnus*, *Hippo Regius*, *Cuicul*, *Cyrene*, *Ciciliano*, *Luni* y en una pintura de *Zliten*, ¿hasta qué punto puede afirmarse que el ejemplar de *Ciciliano* sirvió de transmisor?,

ya que, tal y como ya se ha expuesto por numerosos autores, también las representaciones del Norte de África pudieron recibir directamente la tradición helenística.

Por último, en relación a los mosaicos tardíos con representaciones de nereidas que reflejan la pervivencia de determinadas series tipológicas, es digno de destacar también que muchos de estos pavimentos no se limitan a contener figuras de nereidas pertenecientes a una serie determinada, sino varios ejemplares correspondientes a series distintas. En este sentido, mosaicos como el de Ain Temouchent, el ostiense de la Casa de los *Dioscuri*, el mosaico de Arión de Piazza Armerina, el pavimento de unas termas de la antigua *Theveste*, el mosaico de la Casa del Asno de *Cuicul*, los citados de *Antiocheia* y el gran conjunto musivo que pavimentaba las termas de una *villa* próxima a Sidi Ghrib, además de servir de marco para el testimonio de una tradición, son auténticos compendios de las series tipológicas de nereidas que perviven en la Antigüedad Tardía.

## ICONOGRAFÍA DE DIÓNISO Y LOS INDIOS EN LA MUSIVARIA ROMANA. ORIGEN Y PERVIVENCIA

MARÍA PILAR SAN NICOLÁS PEDRAZ

### RESUMEN

El tema de Dioniso en el mundo antiguo tuvo mucha difusión. En este trabajo se analizan distintos mosaicos con temas báquicos referentes a la lucha de Baco con los indios y su estancia en la India, tema que tuvo gran difusión en la musivaria romana.

**Palabras clave:** Iconografía, musivaria, Baco, India, órfico.

### ABSTRACT

The theme of Dionysus was very influential in Classical Antiquity. In this article, several mosaics showing scenes related to Bacchus are studied. These scenes deal with Bacchus's stay in India and his struggle with the Indian, a subject-matter which was highly recurrent in Roman mosaics.

**Key words:** Iconography, mosaics, Bacchus, India, orphic.

Dioniso, llamado también Baco e identificado en Roma con el antiguo dios itálico *Liber Pater*, se atestigua ya en las tablillas de Pilos de época micénica (di-wo-nu-so-jo, Py Xa 102 y

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Departamento de Prehistoria e Historia Antigua. UNED Madrid.

Py Xb 1419)<sup>1</sup>. En el mundo antiguo gozó de una popularidad extraordinaria, siendo ampliamente representado por los artistas griegos y romanos en cerámica, pintura, monedas, terracotas, relieves y mosaicos, al igual que mencionado numerosas veces en las fuentes literarias<sup>2</sup>.

No sólo fue el dios del vino, de la vegetación o de los placeres, sino la divinidad de la civilización y, según la concepción órfica, una modalidad del dios supremo, Júpiter. Su leyenda es compleja, porque une elementos diversos tomados además de Grecia, de otros lugares como Asia Menor, dando origen a variados episodios relacionados con el resto de su historia<sup>3</sup>.

En el arte musivo se documenta desde la época clásica, confirmandose que la tradición se mantuvo a lo largo de diez siglos. Baste recordar los mosaicos griegos de guijarros como el Triunfo de Dióniso de la villa de la Buena Fortuna de Olinto, fechado entre los años 420-410 a.C.<sup>4</sup>; el hallado en Pela, con Dióniso montando una pantera, datado en los años 330-300 a.C.<sup>5</sup>; o los pavimentos de teselas de Delos que oscilan entre los años 160-100 a.C., uno hallado en la Casa de las Máscaras y el otro en la de Dióniso, cuyas figuras, aunque de confusa identificación, están relacionadas con el culto o el mito dionisiaco<sup>6</sup>.

En el mundo romano los mosaicos dionisiacos se incrementan, sobre todo a partir del siglo II, debido en gran parte a la generalización de los pavimentos, hasta finales del Imperio. K.M.D. Dunbabin establece en su estudio sobre la musivaria norteafricana cuatro grupos: Dióniso Pais y misterios dionisiacos; Triunfo de Dióniso; escenas de los mitos dionisiacos; representaciones de Dióniso en busto o de cuerpo entero, sólo o con otros personajes<sup>7</sup>.

Entre todos estos mosaicos queremos destacar aquí los que ilustran el Triunfo Indio, o más exactamente aquéllos en donde aparece la empresa guerrera del dios en la India y están representados Dióniso y los indios. Examinando los ejemplares de esta expedición podemos constatar dos escenas diferentes:

1. Dióniso luchando contra los indios.

2. Triunfo Indio o el retorno de Dióniso de la India.

---

1 Sobre la etimología del nombre de Dióniso cf. BURKERT, W.: *Griechische Religion der archaischen und Klassischen Epoche*, 1977, p. 253.

2 GASPARRI, C.: «Dionysos», *LIMC*, III, 1, 1986, pp. 415-514; AUGE, C.-LINANT DE BELLEFONDS, P.: «Dyonysos (in peripheria orientali)», *LIMC*, III, 1, 1986, pp. 514-531; GASPARRI, C.: «Dionysos/Bacchus», *LIMC*, III, 1, pp. 540-566; BOUCHER, S.: «Dionysos/Bacchus (in peripheria occidentali)», *LIMC*, IV, 1, 1987, pp. 908-923.

3 OTTO, W.: *Dionysos, Mythos und Kult*, Francfort, 1933; JEANMAIRE, H.: *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951. BRUHL, A.: *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953; KERENYI, K.: *Dionysos. Archetypal images of indestructible life*, Princeton University Press, 1976; DETIENNE, M.: *Dionysos mis à mort*, Paris 1977; MCGINTY, P.: *Interpretation and Dionysos*, 1978. FOUCHER, L.: «Le culte de Bacchus sous l'empire Romain», *ANRM*, 17, 2, 1981, pp. 684-702. VV.AA.: *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes*. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984), Roma 1986; ARCE, J.: «Dionysus-Bacchus in Roman Spain», *BCH* 14, 1986, pp. 168-174; GARCÍA SANZ, O.: *Baco en Hispania a través de las fuentes apigráficas, arqueológicas y literarias*. Univ. Complutense de Madrid, Madrid 1991; Id.: «Algunos apuntes sobre Baco en Hispania», *Anas* IV-V, 1991-92, pp. 105-114.

4 ROBINSON, D.M.: «Excavations at Olynthus», XII, 1946, pp. 323 y ss.

5 PETSAS, PH.: *Mosaics from Pella*, CMGR, I, Paris, 1965, p. 46, fig. 2.; CHARBONNEAUX, J. et alii: *Grecia helenística (330-50 a.C.)*, Madrid, 1971, p. 105, fig. 97; ANDRONIKOS, M.: *The Greek Museum. Pella Museum*, Atenas, 1979, fig. 5.

6 CHARBONNEAUX, J. et alii: *op cit.* (n. 5), p. 192; BRUNEAU, P.: *Exploration archéologique de Délos*, XXIX. *Les Mosaïques*, Paris, 1972, pp. 242 y ss, figs. 177, 182-183.

7 DUNBABIN, K.M.D.: *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, 1978, pp. 173 y ss.





FIGURA 1. *Mosaico de Tusculum (Italia).*

La primera escena presenta el momento mismo de la lucha, poco usual en la musivaria romana; se conocen tres representaciones una en Tusculum, datada no antes del siglo III<sup>8</sup>, otra en Fuente Álamo (Córdoba), del siglo IV<sup>9</sup>, y la tercera en Amiens, fechada a finales del siglo II o principios del III<sup>10</sup>.

En el emblema cuadrado del mosaico italiano, conservado en el Museo delle Terme, Dióniso aparece bajo el aspecto de un sátiro vestido con *nebris* y cabello desordenado, con la mano derecha empuña su *pedum* contra un indio que intenta protegerse con su escudo oblongo. Este adversario viste traje típico oriental y lleva en la cabeza un casquete con tres pequeñas plumas. A la izquierda una ménade con *chitón* largo y *uelificante sua manu*, empuña un cuchillo dispuesta a clavárselo a otro indio caído. La escena se desarrolla a la orilla de un río, posiblemente el Indo, donde se aprecia varios árboles (Fig. 1).

El pavimento de Fuente Álamo fue hallado en el *oecus* de una villa áulica, seguramente de un alto oficial romano<sup>11</sup>, y trata el tema de forma más completa y original. En la zona central el dios y un sátiro se ensañan con un indio caído que trata de defenderse con los brazos. Dióniso,

8 DONDERER, M.: «Verschollenes Römische Mosaik und die Gattung des Wandemblemata Mosaik». *Recueil d'hommages à Henri Stern*, Paris, 1982, p. 125, lám. LXXV, 1.

9 LÓPEZ PALOMO, L.A.: «La ciudad romana de Fuente Álamo. *I Congreso de Historia de Andalucía*», Córdoba 1978; *Id.* «Excavaciones de urgencia en la villa romana de Fuente Álamo (Puente Genil, Córdoba)». *Anuario arqueológico de Andalucía*, 1985, pp. 105-115; *Id.*: «Fuente Álamo. El lujo romano al sur de Córdoba», *Caja Sur X*, nº 48, 1992, pp. 17-20.

10 STERN, H.: *Recueil general des Mosaïques de la Gaule I —Gaule— Belgique-I*, Paris, 1957, pp. 61-62, láms. XXXI, 1 y XXXII.

11 SAN NICOLÁS PEDRAZ, M.P.: «Mosaicos y Espacio en la Villa Romana de Fuente Álamo (Córdoba, España)». *L'Africa Romana X*, Sassari 1994, pp. 1.289-1.304.



FIGURA 2. *Mosaico de Fuente Álamo (Córdoba).*



FIGURA 3. *Mosaico de Amiens (Francia).*

seccionado por la cintura, aparece desnudo y coronado con pámpanos, mientras que el sátiro ostenta una *nebris* flotante sobre su hombro. En el grupo de la derecha se integran tres personajes: un indio caído en el suelo, apoyado sobre su codo izquierdo en el escudo oblongo y junto a él su espada corta triangular, es atacado por una leona que le muerde en el abdomen y le saca las vísceras; tiene el pelo erizado por el terror. Mientras otro indio se opone al ataque de una ménade e intenta defender a su compañero con una espada y un escudo oblongo con umbo. A la izquierda del panel, otra ménade, de la que sólo se conserva la parte superior de la figura, empuña un cuchillo (antorcha?) contra otro indio caído que se protege con el escudo sobre la cabeza (Fig. 2).

En uno de los fragmentos del mosaico de Amiens se ve, en un ángulo la figura de una ménade coronada con flores y semidesnuda, que vuelve la cabeza hacia otra figura muy deteriorada. Con una mano se recoge el manto, mientras que con la otra sujeta, por medio de una cadena, a un indio que marcha delante de ella, con los brazos atados a la espalda. Detrás del grupo restos de otro personaje; y delante del indio, al otro lado del ángulo, un hombre, vestido con manto dejando al descubierto el pecho, aparece en posición de ataque empuñando una lanza o *thyrsos* (Fig. 3).

La composición de Tusculum es semejante al mosaico hispano de Fuente Álamo, en ellos Díóniso aparece como es característico en su iconografía, uno con *nebris* según atestigua

Eurípides (*Bacchae*. 136-137) y el otro coronado con pámpanos<sup>12</sup>, ambos de aspecto masculino manifestado por Aristéides (*Or.* 41,5) e imberbe como señala Luciano (*Bacch.* 2). Así como ménades y sátiros luchando contra los indios, cuyos ejemplos iconográficos de este variado ejército aparece ya en la cerámica de figuras negras del siglo VI a.C. mostrando la Gigantomachia de Dioniso<sup>13</sup>. No obstante, el mosaico de Fuente Álamo tiene la particularidad de que se incluye la figura de la leona dando más acción y veracidad a la escena de la lucha. El tipo iconográfico de la *uelificante sua manu* representada en Tusculum no es exclusivo de las ménades, se introduce en Roma en época augustea, documentándose en las alegorías del Aire y del Agua del Ara Pacis, generalizándose a partir de Adriano y de los Antoninos<sup>14</sup>.

Mientras que en estos dos mosaicos aparece el momento crucial de la lucha, el pavimento de Amiens parece estar indicando el final del combate. Aquí la ménade ha cogido prisionero a un indio, que marcha con las manos atadas a la espalda, iconografía constante en los sarcófagos de los siglos II y III<sup>15</sup>, mientras que la guerra aún no ha terminado como indica la acción del personaje, no identificado, que podría bien ser Dioniso luchando con el *thyrsos* como lo testimonia Eurípides (*Ion.* 217-219).

La lucha del dios contra los indios fue ampliamente comentada en las *Dionisiacas* de Nonnos (cantos 13-24; 26-40) y anteriormente por Luciano (*Bacch.* 2), en donde aparece resumida. Sin embargo, el tema no es una creación romana, ya que el origen de estas representaciones derivarían de una pintura de época helenística como las que decoraban el templo de Dioniso en Lesbos y descritas por Longo (*Pastorales* IV, 3)<sup>16</sup>. Por otra parte, algunos elementos que componen los pavimentos refuerzan esta versión pictórica. En primer lugar la presencia en los mosaicos de Tusculum y Fuente Álamo de la ménade ensañándose con el indio que se inserta en una tradición iconográfica determinada, que desconocemos, y sin pervivencia en los modelos posteriores; además de las sombras y detalles del paisaje del pavimento italiano que subrayan esta raíz pictórica.

El precedente más inmediato para este tipo de representaciones musivas lo encontramos en la cerámica aretina<sup>17</sup>, en donde se encuentra el tema de la lucha, pero aquí la naturaleza y el tamaño del soporte supone una limitación a la escena representada.

Los sarcófagos muestran también escenas de la guerra y, al requerir una mayor superficie, se pone más énfasis en el carácter narrativo de la acción como sucede en nuestros mosaicos. El momento de la lucha aparece en los ejemplares de Cortona y del Vaticano, fechados entre los años 160 y 170<sup>18</sup>, sin embargo en ellos el esquema es diferente. En ambos se introduce el tipo

12 BLECH, M.: *Studien zum Kranz bei den Griechen*, 1983, nºs 181-216, 242-244, 464.

13 VIAN, F.: *La guerre des Géants. Le Mythe avant l'époque hellénistique*, París 1952, p. 86 y ss.

14 WATTEL-DE CROIZANT, O.: «Iconographie classique et identités régionales», *BCH Suppl.* XIV, 1986, p. 185. Sobre las llamadas «velificantes sua manu». cf. BABELON, J.: «Le voile d'Europe», *RA*, XX, 1942-43, pp. 125-140.

15 TURCAN, R.: *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*. París, 1966; F. MATZ, *Die Dionysischen Sarkophage*, Berlín 1968-1975.

16 ...«Dentro del templo existían algunos cuadros relacionados con Dioniso: el parto de Semele, Ariadna dormida, Licurgo encadenado, Penteo despedazado; había igualmente indios vencidos y tirrenos metafaseados en delfines...».

17 HÄHNLE, K.: *Arretin. Reliefkeramik*, 1915, p. 41.

18 TURCAN, R.: *op. cit.* (n. 15), pp. 141-142, lám. 7a; pp. 144-146, lám. 8a.

MATZ, F.: *op. cit.* (n. 15), pp. 422-428, lám. 258, nº 237; pp. 432-433, lám. 258, nº 243.

iconográfico de Dióniso en el carro, característico de la *pompé triumphalis*<sup>19</sup>. En el sarcófago de Cortona (Fig. 4) se documenta además indios a caballo combatiendo contra los sátiros; mientras que en el del Vaticano (Fig. 5) aparece indios caídos como en el arte musivo, pero con la particularidad de que figuran dos escenas juntas, la lucha y la clemencia del dios, tema este último que aparecerá, como posteriormente veremos, en otros mosaicos.

En cuanto a la perduración iconográfica del combate se documenta en dos piscidas de marfil, datadas en el siglo VI<sup>20</sup> (Fig. 6). En ellas aparece el mismo esquema del indio caído y el tipo iconográfico de Dióniso en el carro como sus precedentes artísticos. El ejemplar del Metropolitan Museum of Art de Nueva York, además de un indio combatiendo se representa un sátiro con *pedum* que arremete contra otro indio, escena similar a la de Dióniso del pavimento de Tusculum<sup>21</sup>.

La segunda escena en estudio representa el Triunfo Indio, tema frecuente en las fuentes literarias (Prop. 3.17, 21-22; Virg. *eccl.* 5, 29; *Aen.* 6, 804-805; Ovid *Ars* I, 549-550; Sil. 17, 645-648 ecc.; Luc. *Bacch.* Libro 1; Nonnos, *Dionys.* cantos 40 y ss), y bastante numeroso en la musivaria romana, particularmente en Hispania y Norte de África, con una cronología que oscila desde mediados del siglo II-IV<sup>22</sup>. Aunque en ellos existan elementos que se repiten casi de forma exacta y que dan como resultado la existencia de una unidad temática en todo el Imperio, evidentemente se registran, como ya señaló Blanco, dos categorías: por un lado escenas con elefantes, dromedarios, indios prisioneros, etc., y por otro, aquéllas en la que sólo se da la presencia de los tigres o panteras arrastrando el carro de Dióniso, y que entraron a formar parte de su iconografía, recordando las hazañas del dios en la India<sup>23</sup>. Este segundo

19 Cf. *infra* nota 22.

20 PEIRCE, H.; TYLER, R.: *L'Art byzantin*, II, Paris 1932-34, láms. 158c y 160a; LENZEN, V.F.: «The Triumph of Dionysos on textiles of late Antique Egypt», *Univ. Calif. Publ. Class. Arch.*, vol. 5,1, 1960, pp. 5-6, láms. 6, a-b.

21 Cf. *supra* nota 9.

22 Se conocen hasta la fecha un total de 38 representaciones. Doce en el Norte de África cf. DUNBABIN, K.M.D.: «The Triumph of Dionysus on mosaics in North Africa». *PBSR*, XXXIX, 1971, pp. 52-65. *Eadem*, *op. cit.* (n. 7), pp. 19, 138, 181-182, 254, 257-259, 267-269, 277; láms. II, 3, LXXI, 181-182. Los ejemplares de Thydrus y Setif cf. *infra* notas 26 y 28. En Hispania quince, a los pavimentos consignados por FERNÁNDEZ-GALIANO, D.: «El triunfo de Dioniso en mosaicos hispanorromanos», *AEspA* 57, 1984, pp. 97-120, y GARCÍA SANZ, O.: «El Baco hispano a través de sus mosaicos» *Actas VI Coloquio Internacional sobre Mosaico Antiguo* ((Palencia-Mérida, octubre 1990), Guadalajara 1994, pp. 327-332. Hay que añadir los ejemplares de Andelos (Navarra), Écija (Sevilla), Torre Albarragena (Cáceres), Olivar del Centeno (Cáceres) y Fuente Álamo (Córdoba), cf. SAN NICOLÁS PEDRAZ, M.P.: *op. cit.* (n. 11), notas 26, 32, 33 y 36, láms. VI, VII, 1; IX, 2; X,1; XI,2. Y once en el resto del Imperio; además de los hallados en Corinto, Antioquía, Tréveris, Ostia, Sansina y Nea Paphos cf. FERNÁNDEZ-GALIANO, D.: *op. cit.*, *infra*, nota 2, hay que añadir los ejemplares de: La Casa de Aion de Nea Paphos (Chipre), DASZEWSKI, W.A.: *Dionysos der Erlöser*, Mainz am Rhein 1985. Tres pavimentos hallados en Israel: Sepphoris, MEYERS, M. *et alii*: «Artistry in Stone. The Mosaics of Ancient Sepphoris», *Biblical Archaeologist*, december 1987, pp. 223-231; WEISS, Z.; TALGAN, R.: «The Dionysiac mosaic floor of Sepphoris», *Actas VI Coloquio Internacional sobre Mosaico Antiguo* (Palencia-Mérida, octubre 1990), Guadalajara 1994, pp. 231-238. Erez, RAHMANI, L.Y.: «The Erez Mosaic Pavement», *Isr. Expl. Journ.* 25, 1975, pp. 21-24; OVADIAH, R.A.: *Mosaic Pavements in Israel*, Roma 1987, p. 58, n° 77, lám. XI.VII; Sheikh Zouède, OVADIAH, R.A.: *op. cit.*, p. 51, n° 69, lám. XL, OVADIAH, R.A. *et alii*: *The Mosaics Pavement of Sheikh Zouède in Northern Sinai*. *Festschrift für Josef Engemann. Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband* 18, 1991, pp. 183-185, láms. 23d-25c. Gerasa, JOYCE, J.: «A Mosaic from Gerasa in Orange, Texas and Berlin», *RM* 87, 1980, pp. 307 y ss. lám. 104; BLÁZQUEZ, J.M.; LÓPEZ MONTEAGUDO, G.: «Mythologische Darstellungen Neldenlegenden und Abbildungen von Schriftstellern auf Mosaiken der Kaiserzeit, aus Syrien, Palästina, Arabien, Zypern Griechenland, Kleinasien und Armenien», *ANRW* (en prensa).

23 BLANCO, A.: *Mosaicos antiguos de asunto báquico*, Madrid, 1952, p. 12.



FIGURA 4. *Sarcófago de Cortona. Museo Vescovile.*



FIGURA 5. *Sarcófago del Vaticano. Chiaramonti.*

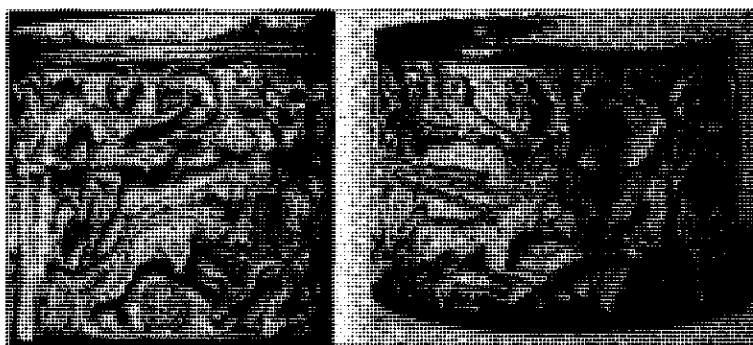


FIGURA 6. *Piscidas de marfil. Izq. Viena. Derech. Metropolitan Museum of Art de Nueva York.*

grupo de pavimentos puede, a su vez, aludir indistintamente la *pompé* nupcial de Dióniso y Ariadna o el Triunfo del dios<sup>24</sup>, cuyo prototipo se encuentra ya en el siglo V a.C. en el mencionado mosaico de Olinto<sup>25</sup>.

La representación de indios en los mosaicos del Triunfo no es muy frecuente. El conjunto se reduce a tres pavimentos en todo el Imperio: Thysdrus (Túnez), fechado hacia el año 300<sup>26</sup>, Nea

24 FOUCHER, L.: «Le char de Dionysos», *IMGR*, II, 1975, p. 56.

25 Cf. *supra* nota 4.

26 PICARD, G.-CH.: «Un triomphe dionysiaque sur une mosaïque de Thysdrus», *BCTH* 20-21/B (1984-85), 1989, pp. 101-104.

Paphos (Chipre), de finales del siglo III o comienzos del IV<sup>27</sup>, y Setif (Argelia), datado ya en el siglo IV<sup>28</sup>.

En el medallón de Thysdrus aparece un elefante indio con gualdrapa en su lomo transportando a dos prisioneros que llevan las manos atadas a la espalda. En primer plano la mujer con larga túnica y collar, peinado corto a base de pequeños toques de líneas. El hombre viste calzón ajustado y su cabello y barba recuerdan a los de los prisioneros germanos. Detrás de ellos, a la derecha un escudo ovalado y decorado con un tronco de árbol, a la izquierda tres colmillos como botón de guerra (Fig. 7).

En el pavimento de Paphos, Dióniso semidesnudo, con manto, corona y *thyrsos*, es transportado en un carro tirado por dos panteras. Le sigue un sátiro que lleva una cratera y un pellejo de vino. Detrás del carro Pan, que levanta el *pedum* y sostiene en su mano izquierda un pequeño escudo ovalado; un esclavo indio atado de pies y manos; y dos bacantes, la primera con el velo arqueado sobre la cabeza, hace una libación en un cuenco, mientras su compañera con corona de flores y *thyrsos*, transporta la mística cista dionisiaca. Sileno guía las panteras con un *thyrsos*. Delante del cortejo se encuentra un indio rodilla en tierra, ofreciendo al dios sus ataduras, a modo de súplica; una bacante tocando los címbalos y un hombre desnudo con *párdalis* colgando del hombro izquierdo, que toca una larga trompeta; entre ellos otro indio con su mano derecha en el rostro como compujido por la derrota (Fig. 8).

En el mosaico de Setif, aparece, en la parte izquierda, Dióniso, coronado con pámpanos, que lleva en su mano derecha el *thyrsos*, apoyado en el hombro, y en la izquierda las riendas del carro; viste túnica y *párdalis*, ciñéndose con un cíngulo. Porta un manto arqueado por detrás de la espalda sujetándolo sobre el brazo izquierdo. A su lado una Victoria alada con la palma en la mano izquierda que le corona con la derecha. Dióniso se vuelve a mirar a una ménade que aparece caminando al lado del carro con *thyrsos* y tímpano. El carro, tirado por tigres, es conducido por Pan, que viste *nebris* y sujeta, por medio de una cadena a una mujer de piel oscura. Delante de ella, visto de espaldas otro prisionero con las manos atadas a la espalda, que porta diadema y manto. Más a la derecha un anciano barbado junto a un león. Detrás de los tigres dos sátiros y una ménade llevando en la cabeza un cesto con ramas. Entre Pan y la cautiva dos figuras femeninas; en segundo plano se encuentra un elefante, una jirafa y dos dromedarios. El segundo dromedario transporta a dos prisioneros con las manos atadas a la espalda; el otro dos vasos dorados, un arco y un carcaj. La escena tiene lugar en un paisaje campestre; a la izquierda del emblema una colina y detrás la copa de un árbol, a la derecha otro árbol (Figs. 9-11).

La composición de Thysdrus es la más simplificada, en ella no aparece Dióniso, pero la presencia del elefante indio y los prisioneros permiten una identificación segura<sup>29</sup>. Los otros dos mosaicos se destacan por el número y la composición de sus personajes, cuya calidad artística no les diferencian de otras representaciones del cortejo. La forma de estructurar a Dióniso en el

27 NICOLAU, K.: «A Roman Villa at Paphos» *Archaeology*, 21, 1968, pp. 48-53; *Id. Ancient Monuments of Cyprus*. Chipre, 1968, p. 29, lám. XXXIX; ELIADES, G.S.: *La maison de Dionysos. La villa aux mosaïques de la nouvelle Paphos*, Chipre 1986, pp. 23-25; DASZEWSKI, W.A.-MICHAELIDES, D.: *A Guide to the Paphos Mosaics*, Nicosia, 1988, pp. 24-27, fig. 12.

28 DONDERER, M.: «Dionysos und Ptolemaios Soter als Meleager zwei Gemälde des Antiphilos» en *Zu Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9-12-86*, vol. 2, Amsterdam, 1988, pp. 781-799, láms. 1a-b y 2a.

29 Este mosaico fue hallado en la «Casa de la caza», junto con otros pavimentos que presentaban diversos temas del triunfo como el carro de Dióniso, cf. PICARD, G.-CH.: *op. cit.* (n. 26), p. 101.

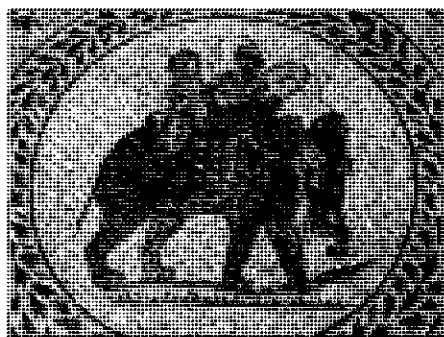


FIGURA 7. Mosaico de Thysdrus (Túnez).



FIGURA 9. Mosaico de Setif (Argelia). Cortesía de M. Donderer.

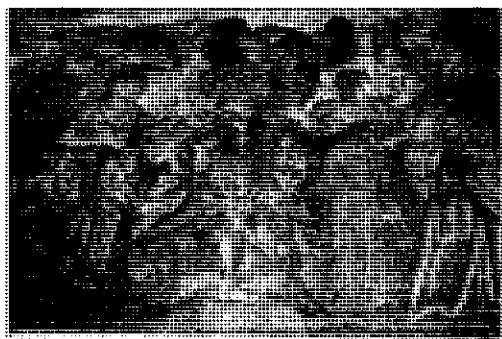


FIGURA 10. Mosaico de Setif (Argelia). Cortesía de M. Donderer.

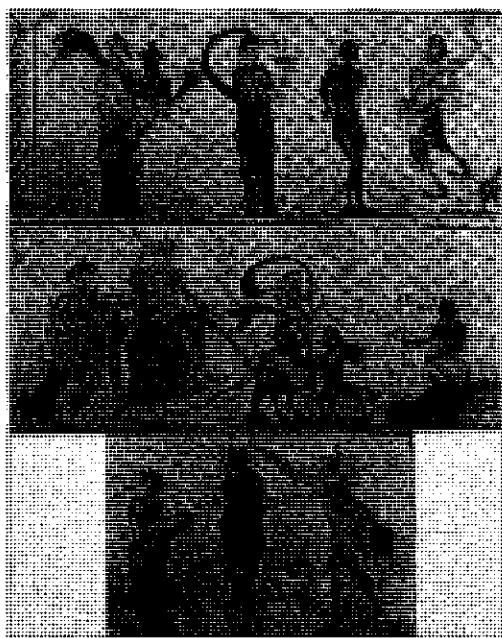


FIGURA 8. Mosaico de Nea Paphos (Chipre).



FIGURA 11. Mosaico de Setif (Argelia). Cortesía de M. Donderer.

centro del *thiasos*, como aparece en el pavimento de Paphos, se aleja de toda escena musiva conocida; no obstante el esquema de representarlo sólo en el interior del carro le asocia con los mosaicos norteafricanos<sup>30</sup>. Aparece semidesnudo, con *párdalis*, tipo iconográfico poco frecuen-

30 DUNBABIN, K.M.D.: *op. cit.* (n. 22), pp. 60 y ss. También en los mosaicos de Ostia, Tréveris, Antioquía y Sheikh Zouède; en Hispania lo encontramos únicamente en los pavimentos bajoimperiales del Olivar del Centeno, Taragona y Fuente Álamo, cf. SAN NICOLÁS PEDRAZ, M.P.: *op. cit.* (n. 11), p. 1.297, láms. VI, VII y XII.



te en África, en donde es habitual encontrarlo, como en Setif, con la indumentaria femenina de época arcaica (Paus. 5, 19, 6). Este tipo de vestido, denominado en las fuentes *bassara* (Aischyl. frg. 73), se impone también en los mosaicos hispanos<sup>31</sup>, llegando a ser una constante en el arte tardío de la parte oriental del Imperio<sup>32</sup>.

La posición del carro al final de la comitiva, como aparece en el mosaico de Setif, es una característica propia de este tipo de representaciones. La figura de Victoria coronando a Dióniso, montada con él en el carro, aparece también en los pavimentos africanos e hispanos<sup>33</sup>, reforzándose a través de dicha asociación la idea del triunfo.

En cuanto a la presencia de prisioneros en la musivaria romana responde a diferentes variantes iconográficas que encontramos en los sarcófagos romanos: Dos prisioneros sobre un elefante, sentados de espaldas uno del otro y con los brazos atados como aparecen en Thysdrus, se documentan en ejemplares datados desde el siglo II-IV (p.e. Baltimore, S. Giustiniani, Lyon, S. Doria Pamphili y del Louvre) (Figs. 12-13)<sup>34</sup>; sentados sobre camellos como se ve en Setif (Doria Pamphili, siglo III) (Fig. 14)<sup>35</sup>; en pie y con las manos atadas a la espalda (Villa Medici, Lyon, Salerno, siglo III) (Figs. 5 y 16)<sup>36</sup>. Otras versiones los muestran arrodillados con objeto de obtener la clemencia del dios, característica del período antonino (p.e. sarcófagos del Vaticano y Salerno) (Figs. 15 y 16)<sup>37</sup>, pero aquí figuran en una segunda escena ante Dióniso sentado en el trono después de la victoria en la lucha, a diferencia de la musivaria en la que aparece dentro del *thiasos*. El tipo iconográfico del prisionero con la mano en el rostro, aludiendo su aflicción por la derrota como aparece en el pavimento de Paphos, aunque dentro de la idea de sumisión exaltada en los sarcófagos, no está documentado en ellos, lo que parece indicar la singularidad del mosaísta al ejecutar sus figuras, a pesar de que existan grupos que se repitan casi de forma exacta como hemos señalado.

Un proceder análogo puede aducirse en la pareja de prisioneros del mosaico de Setif, en donde Donderer supone que podría tratarse, por los adornos e indumentaria, del rey Poros, aunque no se aluda en las fuentes literarias a su cautividad, como una alegoría de su derrota<sup>38</sup>.

En cuanto al tipo étnico de los prisioneros se aprecian dos variantes: el germánico y el negro o libio, esta confusión se da igualmente en los sarcófagos a partir de la época severiana<sup>39</sup>. En cuanto al armamento se reconoce el utilizado por los soldados romanos como el *scutum*, *clipeus*-redondo, *gladius*...

En todos los casos la figura de los prisioneros es una forma puramente material de realzar la victoria del dios y no por utilizar una iconografía diferente se pierde el significado moral del

31 Lo encontramos en los mosaicos de Caesaraugusta, Écija, Cabra y Tarragona cf. FERNÁNDEZ-GALIANO, D.: *op. cit.* (n. 22).

32 LENTZEN, V.F.: *op. cit.* (n. 20), pp. 1-2.

33 En África la vemos en Portus Magnus, Thysdrus I, Thysdrus III y Sabratha; en Hispania, Caesaraugusta, Olivar del Centeno y Andelos (?).

34 LEHMANN-HARTLEBEN, K. y OLSEN, E.C.: *Dionysiac Sarcophagi* in Baltimore, 1942, p. 32; TUCAN, R.: *op. cit.* (n. 15), p. 238, lám. 32 b; p. 239, lám. 32a; pp. 241-242, lám. 35; lám. 58a.

35 TURCAN, R.: *op. cit.* (n. 15), p. 238, lám. 32b. MATZ, F.: *op. cit.* (n. 15), pp. 278-279, lám. 158, n° 141.

36 MATZ, F.: *op. cit.* (n. 15), pp. 267-271, lám. 158, n° 130; pp. 433-434, lám. 259, n° 244.

37 TURCAN, R.: *op. cit.* (n. 15), pp. 144-146, lám. 8a. MATZ, F.: *op. cit.* (n. 15), pp. 432-434, fams. 258 y 259, n° 243 y 244.

38 DONDERER, M.: *op. cit.* (n. 28), p. 788, lám. 1b.

39 TURCAN, R.: *op. cit.* (n. 15), p. 460.

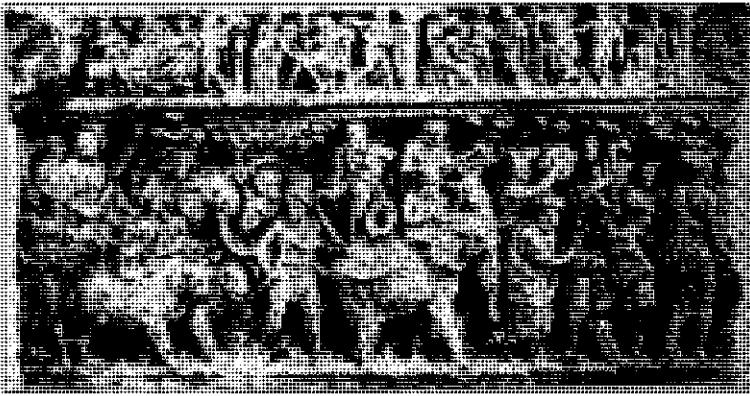


FIGURA 12. *Sarcófago de Baltimore, Walters Art Gallery.*

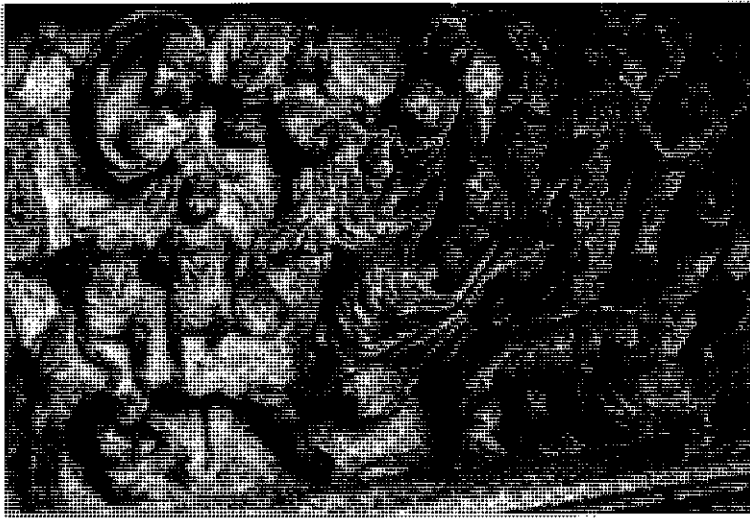


FIGURA 13. *Sarcófago de París, Museo del Louvre.*



FIGURA 14. *Detalle del sarcófago de S. Doria Pamphili, Roma.*



FIGURA 15. Sarcófago de Lyon. Museo de St. Pierre.

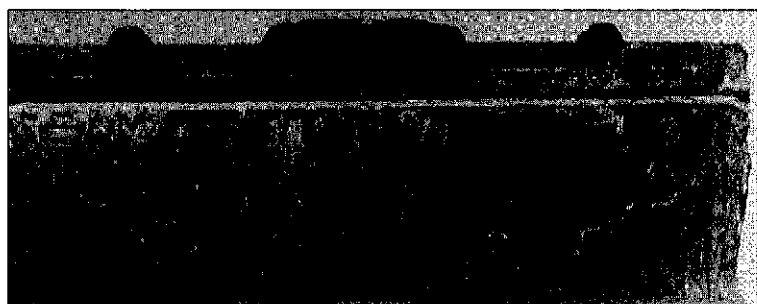


FIGURA 16. Sarcófago de Salerno (Catedral).

tema: realzar su *virtus* a través de la sumisión o de la clemencia, perdón que a su vez está atestiguado en las *Dionisiacas* de Nonnos (XL, 234 y ss).

La mayoría de los autores que han estudiado la *pompé* dionisiaca han señalado la correspondencia iconográfica entre sarcófagos y mosaicos. K.M.D. Dunbabin apunta al respecto que esta producción de los sarcófagos, que se había convertido en una de las más potentes industrias artísticas de Roma a partir del siglo II, podría haberse dedicado a la edición de los esquemas y modelos basados en sus temas más característicos<sup>40</sup>. Pero como bien sugiere Fernández-Galiano, aunque los talleres escultóricos pudieron haber sido una de las fuentes de inspiración de los musivarios, no existen indicios de que éstos siguiesen modelos específicos realizados para superficies esculpidas<sup>41</sup>. La evolución de uno y otro medio artístico es paralela y sincrónica, terminando en una actualización de fórmulas heredadas de la época helenística.

Para encontrar las primeras representaciones de indios dentro del contexto del Triunfo hay que remontarse a los esquemas literarios y figurativos del arte helenístico. El precedente más antiguo sería uno de los paneles, pintado por Perseo y Ctesiloco, discípulos de Apeles<sup>42</sup>, que ornamentaba el carro fúnebre de Alejandro, descrito por Diodoro (XVIII, 26-27), en donde se mostraban elefantes conducidos unos por indios y otros por macedonios, que seguían el carro de Alejandro y a su escolta representados en otra pintura.

40 DUNBABIN, K.M.D.: *op. cit.* (n. 22), pp. 64-65.

41 FERNÁNDEZ-GALIANO, D.: *op. cit.* (n. 22), p. 113.

42 Tal es la opinión de BALIL, A.: *Pintura helenística y romana*, Madrid, 1962, p. 54.



FIGURA 17. *Tapiz del Hermitage Museo, Leningrado.*



FIGURA 18. *Tapiz del Metropolitan Museum of Art de Nueva York.*

Sin embargo la composición más espléndida del regreso de Dióniso de la India se documenta en la famosa *pompé* celebrada por Ptolomeo II Filadelfo en Alejandría hacia el año 276 a.C., descrita por Calixeno de Rodas y conservada en las *Deipnofistas* de Ateneo (V, 197-202); en donde aparece Dióniso sobre un elefante, rodeado de su *thiasos*, indios, animales exóticos y de los más ricos tributos de la India.

Otras pinturas relacionadas con el tema podrían ser el Dióniso pintado por Antifilo, cuyo original se colgaba en el siglo I en el Pórtico de Filipo en Roma (Plinio, *Nat* 35, 114), y que Donderer supone que fue el modelo para la representación del mosaico de Setif<sup>43</sup>. Así como la empresa india descrita por Longo (*Pastorales* IV, 3) que decoraba el templo de Dióniso en Lesbos.

43 DONDERER, M.: *op. cit.* (n. 28), pp. 798-799.

Naturalmente, el desarrollo de un tipo iconográfico para los indios no parece anterior al primer contacto directo de los griegos con ellos en época de Alejandro, como mostraría por ejemplo su ausencia en el mosaico de Olinto.

La tradición iconográfica del Triunfo indio perdura en la parte oriental del Imperio en dos tapices egipcios del siglo IV muy similares entre sí, que se conservan en el Hermitage Museum de Leningrado (Fig. 17) y en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York (Fig. 18) respectivamente<sup>44</sup>. En el esquema se aprecia la frontalidad y simetría características del arte egipcio por oposición a las representaciones anteriores. Dióniso aparece afeminado, de frente, y solo en el carro tirado por dos panteras rodeado de su *thiasos*, representándose en el extremo derecho un prisionero indio, en pie, con las manos atadas a la espalda como en sus precedentes artísticos.

En otro tapiz, del siglo IV<sup>45</sup>, aparecen varias cautivas con largas túnicas, arrodilladas y sentadas a los pies de Dióniso, imagen ya documentada en los sarcófagos, evocando la sumisión (Fig. 19).

Todas estas representaciones dionisiacas de época tardía demuestran la perduración del culto a Dióniso ya en pleno cristianismo, heredada de la política religiosa de los Lágidas. No hay que olvidar tampoco que, en los primeros siglos del cristianismo, Egipto posee una aristocracia de hombres ilustres, impregnada de helenismo, en medio de este ambiente surge la poesía de Nonnos.

El enorme éxito que tuvo el tema Indio en la musivaria romana, no sólo hay que relacionarlo con el gusto y devoción de su *possessor*, sino también con el significado alegórico o simbólico que contienen. En ellos se manifiesta la adhesión del propietario de la casa a la ideología imperial, heredada de la política religiosa de las monarquías helenísticas, del héroe colonizador vencedor de la fuerza bruta y el desorden, propagador triunfante de la civilización y de la *Virtus* romana, que dispensa a los hombres la *Felicitas*.

Un mosaico que da una idea clara de este simbolismo y de la explicación sobre la existencia del tema de la lucha del dios en Occidente, sería el mosaico de Fuente Álamo. Posiblemente el *possessor* de esta lujosa *villa* áulica, hombre intelectual y de letras, como demuestra uno de los pavimentos encontrados, en relación con un manuscrito ilustrado de la comedia latina<sup>46</sup>, pudo desempeñar durante el reinado de Teodosio un cargo político en Oriente<sup>47</sup>, y conocedor de la iconografía dionisiaca quiso representar en su propiedad de la Bética, un tema en donde glorificar sus hazañas y realzar su *virtus* a través de la lucha y consabida victoria. En la parte alta del pavimento aparece otro emblema con el Triunfo de Dióniso, (Fig. 20), en donde creemos que se ha representado a los propietarios de la *villa*, en este caso, padre e hijo, que participan del momento de la victoria y triunfo. (Fig. 21).

44 LENZEN, V.F.: *op. cit.*, (n. 20), pp. 1-2, láms. 1-2.

45 *Ibidem*, pp. 7-8, lám. 7a.

46 DAVIAULT, A. et alii: *Un mosaico con inscripciones. Une mosaïque à inscriptions. Puente Genil (Córdoba)*. Publications de la Casa de Velázquez (Série Etudes et Documents, III), Madrid, 1987.

47 MATTHEWS, J.: *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford 1975.

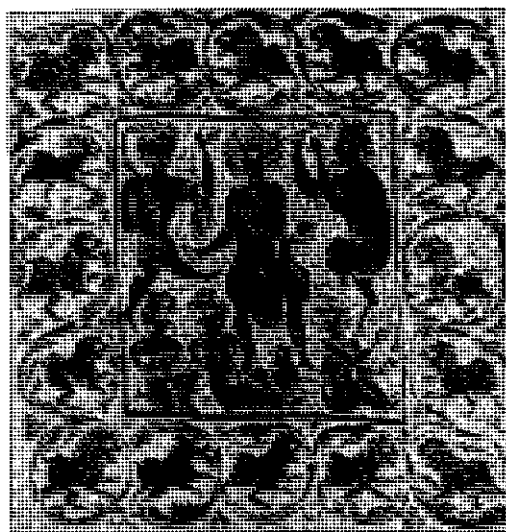


FIGURA 19. Tapiz de Dióniso y los indios.

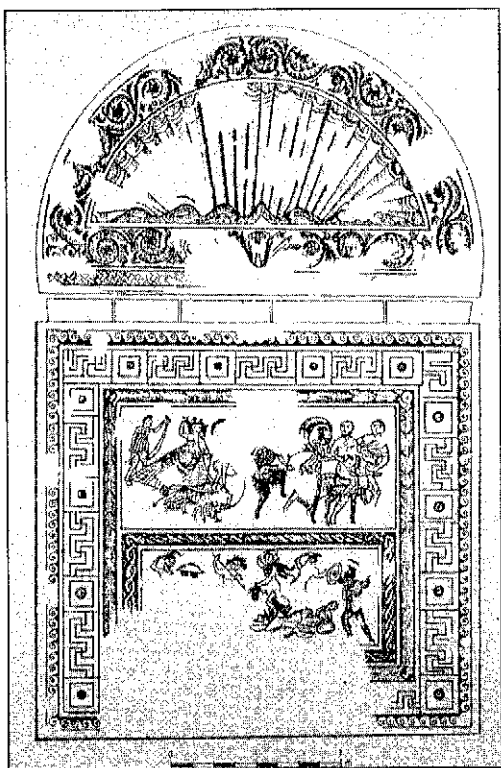


FIGURA 20. Mosaico de Fuente Álamo (Córdoba).



FIGURA 21. Detalle del Triunfo de Dióniso. Mosaico de Fuente Álamo (Córdoba).

Esta identificación no es un caso único, Hispania ha dado otros mosaicos dionisiacos con la personificación de los propietarios ya sea bajo la figura del propio Dióniso, Tarragona y Mérida<sup>48</sup> o de la Ménade y Sátiro como en Torre Albarragena<sup>49</sup>.

En conclusión podemos señalar que el Triunfo Indio de Dióniso y particularmente la iconografía del dios y los indios, se mantuvo a lo largo de los siglos a través de los testimonios literarios y figurativos que hemos aludido, y una prueba más de esta pervivencia sería el sínodo de Constantinopla en el año 692, en donde se prohíbe los cultos dionisiacos<sup>50</sup>.

---

48 BLANCO, A.: *op. cit.*, (n. 23), p. 35; GARCÍA Y BELLIDO, A.: «Los mosaicos de Alcolea (Córdoba)», *BRAH* 156, 1965, p. 201.

49 GONZÁLEZ CORDERO, A. *et alii*: «Mosaicos de la villa romana de Torre Albarragena: Un nuevo triunfo báquico en la Península Ibérica». *AEspA* 63, 1990, pp. 317-330, figs. 12-18.

50 VON HEFELE: *Conciliengeschichte* III, 2, 1877, pp. 328 y ss.



## LOS ORÍGENES ICONOGRÁFICOS DEL DRAGÓN MEDIEVAL

MIGUEL ÁNGEL ELVIRA

### RESUMEN

En este artículo se hace un estudio del concepto iconográfico del dragón dentro de la imagería artística. Encontramos una paulatina evolución de la bestia desde la concepción bíblica a su culminación como la figura que se conoce en la Edad Media.

**Palabras clave:** Iconografía, dragón, concepción bíblica, Edad Media.

### ABSTRACT

In this article the author analyses the iconographie concept of the dragon within the scope of artistic imagery. He finds a gradual evolution in the shape the beast has, from the biblical conception to its culmination as the image known in the Middle Ages.

**Key words:** Iconographie, dragon, biblical conception, Middle Ages.

De entre los animales del bestiario, sin duda es el dragón el que presenta más problemas para el estudioso de zoología fantástica: su oscuro origen —casi por generación espontánea—, su compleja taxonomía, su evolución desordenada, con acentuado polimorfismo en subespecies y

razas, y su asombrosa expansión por tierras y mares, convierten este ser, así como su estudio, en algo profundamente seductor a la par que inquietante<sup>1</sup>.

El comienzo de la existencia del dragón se centra en su nombre: *drákon* en griego, *draco* en latín, de donde derivarán, con escasas variantes, todas las denominaciones comunes en las lenguas europeas (dragón, dragon, Drache, dragão, dragone, drac, etc.). Resulta asombroso que, bajo palabra tan inmutable, fluya y palpite una realidad visual tan variante y sujeta a metamorfosis.

Si a un griego, a un romano o a una persona culta de la Antigüedad Tardía —e incluso del siglo VIII— se le preguntase qué aspecto tiene un dragón, su respuesta sería clara y unívoca: un dragón es un tipo de serpiente. Habría quien dijese que la palabra «dragón» ha de aplicarse a las serpientes que aparecen en un contexto religioso; o, por el contrario, quien nos hablase de dos tipos de dragones —uno terrestre y otro marino—, que se distiguen de las demás culebras por su enorme tamaño; pero eso es todo<sup>2</sup>.

Quizá, si aún se insistiese más, inquiriendo sobre ciertas deformidades del dragón, y repasando el arte antiguo para ver si, anatómicamente, el dragón es algo más que una serpiente común gigantesca, podría descubrirse que, según ciertos artistas, hay serpientes —o dragones— que se adornan con aditamentos tales como orejas, cuernos, cresta, barba, varias cabezas, y hasta, en casos aislados, con magníficas alas de ave (recuérdense las serpientes que llevan el carro de Medea en ciertos sarcófagos), o con la extraña melena que colocó Apolonio de Tiana a su serpiente adivina Glicón.

Sin embargo, ahí se detiene la fantasía de los antiguos: por lo común, sólo uno o dos de estos elementos antinaturales adornan el cráneo o las espiras de la sierpe, y, aunque también es posible ver cómo sus facciones se transforman en una cabeza de cuadrúpedo o de pájaro, lo que nunca aparece, desde luego, es el menor esbozo de patas, ni, por tanto, un engrosamiento del cuerpo para poderlas engarzar en él mediante hombros o caderas.

## LAS ETIMOLOGÍAS Y EL BEOWULF

En este contexto, no cabe duda de que corresponde morfológicamente a un ofidio la descripción que hace San Isidoro en sus *Etimologías*: «El dragón es la mayor de todas las serpientes, e incluso de todos los animales que habitan en la tierra... Con frecuencia, saliendo de sus cavernas, se remonta por los aires y por su causa se producen ciclones. Está dotado de cresta, tiene la boca pequeña, y unos estrechos conductos por los que respira y saca la lengua. Pero su fuerza no radica en los dientes, sino en la cola, y produce más daño cuando la emplea a modo de látigo que cuando se sirve de su boca para morder. Es inofensivo en cuanto al veneno, puesto que no tiene necesidad de él para provocar la muerte: mata siempre asfixiando a su víctima. Ni siquiera el elefante, a pesar de su magritud, está a salvo del dragón: éste se esconde al acecho cerca de los caminos por los que suelen transitar los elefantes, y se enrosca a sus patas para hacerlos perecer por asfixia. Se crían en Etiopía y en la India, viviendo en el calor en medio del incendio que provocan en las montañas (XII, 4, 4-5)».

1 Como estudios generales, véanse: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Rom, etc., 1968, s.v. «Drache», col. 516-523; *Lexikon des Mittelalters*, Zürich/München, 1986, III, s.v. «Drache», col. 1339-1346.

2 Sobre el dragón en la Antigüedad, véase DAREMBERG, Ch. y SAGLIO, E.: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1892, T. II, I, s.v. «Draco», pp. 403-414.

Las líneas que acabamos de transcribir en la traducción de J. Oroz y M.A. Marcos<sup>3</sup> constituyen un buen resumen de lo que habían dicho sobre los dragones los naturalistas antiguos (Plinio, *N.H.*, 8, 11; Solino, *Coll.rer.mem.*, 38), y servirán de fuente básica para los posteriores bestiarios en latín o en lenguas romances<sup>4</sup>. Pero también tienen interés otros datos que, en párrafos diversos y como de paso, nos proporcionan las propias *Etimologías*: así, nos enteramos de que existe un «dragón marino» (XII, 6, 42) —de escaso éxito en la literatura posterior— y de que hay dragones terrestres en Mauritania Tingitana (XIV, 5, 12), en Ethiopia (XIV, 5, 15) y en la India (XIV, 3, 7), aparte del que vigilaba las manzanas de oro en las Islas de las Hespérides (XIV, 6, 10). Su afición por guardar, e incluso por contener tesoros, queda manifiesta en la leyenda de una piedra preciosa, la *dracontites*: esta gema, según San Isidoro, «se extrae del cerebro del dragón. Ahora bien, la gema no llega a formarse a no ser que se le corte la cabeza cuando todavía está vivo; por eso los magos decapitan a los dragones cuando éstos están dormidos. Hay hombres audaces que exploran las guaridas de los dragones, en las que esparcen hierbas drogadas para provocar el sueño del dragón, y así, cuando está dormido, le cortan la cabeza y extraen de ella las gemas. Son de un brillo transparente. Sobre todo los reyes de Oriente se ufanan de que disfrutan de ellas (XVI, 14, 7)».

Fácil es de comprender que un ser de tales características apareciese cargado, y aun sobrecargado de sugerencias: es enorme, está íntimamente unido a la tempestad y al incendio, habita cavernas de países exóticos y guarda tesoros, concentrando además la carga maléfica de su poder letal. Pero, por si fuese poco, de un campo ajeno al de los naturalistas le vienen otras connotaciones aún más negativas: la Biblia lo presentaba como símbolo del mal y del demonio, y los Santos Padres insistían constantemente en la misma idea<sup>5</sup>. Para las mentes paleocristianas era imposible dejar de fundir las visiones zoológica y doctrinal: para el fiel, el dragón concentra toda la brutalidad de los elementos naturales desencadenados (tierra, aire, fuego, acaso agua), y se presenta como el obstáculo para hallar el bien; constituye por tanto un símbolo vivo de la fuerza animal de la materia con la que debe enfrentarse el espíritu para hallar el tesoro del Bien y de la Salvación.

Fruto de esta mentalidad, las distintas versiones del *Fisiólogo*, ese bestiario primitivo compuesto a partir del siglo II d.C., se ocupan del dragón tan sólo en cuanto enemigo perverso de distintos animales considerados positivos. En diversos pasajes, asistimos a sus derrotas contra el *ichneumon*, que le vence ocultándose en el barro; o a su odio y miedo frente a la pantera, cuyo rugido y cuyo perfume le aterran; o a sus asechanzas para matar a las palomas de cierto árbol de la India, cuya sombra le atemoriza; o a su odio por el elefante, que obliga a la hembra del

3 ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Madrid, 1982 (tomo I) y 1983 (tomo II).

4 Al final del presente artículo volveremos a referirnos a los bestiarios. Por ahora, basta recordar que autores como Hrabano Mauro, del siglo IX (Migne, *P.L.* 111, p. 229), y Pseudo-Hugo de S. Victor, del siglo XII (Migne, *P.L.* 177, p. 71), siguen al pie de la letra a San Isidoro.

5 Sobre la visión paleocristiana del dragón, véase CABROL, F. y LECLERCQ, H.: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1921, IV, s.v. «Dragon», col. 1537-1540. Las obras de arte aducidas en este diccionario no representan, sin embargo, dragones, sino grifos. Para los textos bíblicos y de los Santos Padres sobre el dragón, véase el *Lexikon der christlichen Ikonographie* (*op.cit.* en nota 1), col. 517.

proboscidio a parir dentro del agua para evitar sus ataques<sup>6</sup>. Es un ser tan perverso, en una palabra, que debe considerársele el enemigo perfecto a batir por los hombres valientes y virtuosos.

Un paso de importancia en este sentido, a la vez que una recuperación de enfrentamientos míticos antiguos, es el que presenciamos, por ejemplo, en el poema de Beowulf, del siglo VIII. Así como Apolo o Jasón se enfrentaron a terribles serpientes, Beowulf acomete al dragón que, sobre un alto túmulo, defiende un tesoro. Por muchos conceptos, el animal se parece al descrito por San Isidoro —es «el nocturno enemigo, el reptil fogueante que hurga las tumbas, el torvo dragón que en las noches revuela entre llamas horribles»—, pero se refuerza con armas nuevas —vomita «cálidas llamas y pútrido aliento», es capaz de morder y de inocular veneno—, y, sobre todo, ve recalcado su sentido moral: es perverso, y causa males sin cuento a las gentes que habitan en su entorno y al monarca que las rige<sup>7</sup>.

Nada en el poema anglosajón permite suponer que su autor hubiese dejado de concebir el dragón como una gran serpiente<sup>8</sup>, pero es probable que su bestia, infinitamente mejor dotada para la lucha que la serpiente Pitón y sus congéneres, sugiriese en muchos oyentes una mayor complejidad anatómica, un escalón más en la evolución de la especie. Al fin y al cabo, nadie había visto el dragón-serpiente recordado por la tradición, y su iconografía, por lo demás, debía de resultar escasa en una época muy pobre en imágenes accesibles. Por otra parte, aunque la Biblia y sus comentaristas insistían también en la equivalencia «serpiente-dragón»<sup>9</sup>, a la vez sugerían el carácter monstruoso del animal al describirse en el *Apocalipsis*, por ejemplo, «un gran dragón rosado que tenía siete cabezas y diez cuernos y siete coronas en cada una de sus cabezas (12, 3)».

Además, hubo de contar una razón de gran peso psicológico: en sus combates, el dragón se presenta como un animal fuerte y poderoso; por tanto, hay tendencia a imaginarlo de cierta altura, y no oculto entre la maleza como la cautelosa serpiente. Si a eso se añaden sus revoloteos aéreos, que sugieren, como es lógico, su carácter alado, parece abrirse sin dificultad el paso para una revolución iconográfica de nuestro animal.

## EL DRAGÓN PRECAROLINGIO

Sin embargo, esta revolución surgió, según parece deducirse de los datos que conocemos, por un cauce muy peculiar. La nueva iconografía del dragón nació, en efecto, en un campo

---

6 Para diferentes versiones griegas del *Fisiólogo*, véanse O. Seel, *Der Physiologus*, Zürich/Stuttgart, 1960, y SEBASTIÁN, S.: *El Fisiólogo atribuido a San Epifanio*, Madrid, 1986. Una versión latina aparece recogida en GUGLIELMI, N.: *El Fisiólogo. Bestiario medieval*, Buenos Aires, 1971. Entre los bestiarios medievales, uno de los que siguen más de cerca un *Fisiólogo* latino es el *Bestiario de P. de Beauvais* (véase en G. Bianciotti (ed.), *Bestiaires du Moyen Age*, Paris, 1980). Interesa, como síntesis, el artículo de I. Malaxecheverría, «El drac en el bestiari medieval», en *El drac en la cultura medieval*, Barcelona, 1987, pp. 47-73.

7 En castellano pueden consultarse dos traducciones del *Beowulf*: la de O. Vera Pérez (Madrid, 1962) y la de L. Lerat (Barcelona, 1974). La traducción por este último de parte del pasaje que relata el combate contra el dragón aparece reproducida en *El drac en la cultura medieval* (op. cit. en nota 6), pp. 107-108.

8 Incluso hay ciertos datos que permiten pensar más bien en un ofidio: según el v. 2569, «la bestia fiera se arrastra rápida y enroscada se lanzaba contra él», y, según el v. 2707, el héroe no degolló al animal, sino que «cortó la serpiente por la mitad».

9 Así, en el pasaje del *Apocalipsis* donde se relata el combate de San Miguel y los ángeles contra el dragón, éste es llamado «el dragón grande, la antigua serpiente, llamada Diablo y Satanás» (12, 7-9).

artístico ajeno a las ilustraciones de la Biblia, del bestiario o de los cantares de gesta, ajeno incluso a toda temática narrativa: será en los entrelazos figurados que decoran varios manuscritos u otros objetos del siglo VIII donde, por primera vez, haga su aparición el nuevo monstruo.

Por curioso que resulte, parece que la vía hacia la formación del dragón medieval se esboza simultáneamente en dos regiones bien diversas: el sur de Francia e Italia, por un lado, y las Islas Británicas, por el otro. En la primera de estas zonas, podemos mencionar un manuscrito italiano con las obras de Euquerio de Lyon, fechado en torno al 750, que muestra en algunas iniciales curiosos seres dragoniformes aún no totalmente formados<sup>10</sup>; también cabe recordar, en el Museo Lapidario de Narbona, una placa ornamental de fecha incierta, en la que parece mover su triste corpachón un gran monstruo bípedo, de cola en espiral y pesado morro, con una especie de cresta (o de ala esquemática) sobre la espalda<sup>11</sup>. Ahora bien, ¿podemos asegurar que se trata de un dragón?

Más segura es la vía creativa que recorren Irlanda e Inglaterra. Allí, en el hormigueo de trazos sinuosos que se anudaban desde siglos antes siguiendo viejas tradiciones nórdicas, se multiplican estilizaciones filiformes de cuadrúpedos y de aves<sup>12</sup>; y allí, en un momento concreto a fines del siglo VIII, algún miniaturista ensaya, junto a otras ideas, la de colocar en un extremo de un trazo una cabeza de cuadrúpedo, y, a lo largo de la línea, un par de alas o de patas: estamos ante lo que vamos a llamar propiamente un «dragoniforme», un embrión gráfico de nuestro monstruo.

Para explicar con ejemplos concretos esta evolución teórica, podríamos tomar como punto de partida los entrelazos figurados del conocido Libro de Kells, que, aunque nuniado hacia el 800, puede ser considerado como la síntesis de toda una tradición figurativa anterior. En varias miniaturas de esta obra irlandesa —tomemos por ejemplo la que representa a Jesús con el libro<sup>13</sup>— se multiplican en los márgenes trazos en espiral rematados con cabezas y provistos de patas; si se analizan muy bien, revelan su carácter de simples aves con pico y alas o de mamíferos cuadrúpedos estilizados, pero la impresión que dan a primera vista les hace parecer reptiles.

El paso de esta impresión a la realidad concreta del «dragoniforme», reptil bípedo, podemos ejemplificarlo en una cubierta de libro realizada en plata y atribuible también a un taller irlandés de fines del siglo VIII (figura 1). Aquí, en los entrelazos que encuadran la gran cruz central, se

10 ZIMMERMANN, E.H.: *Vorkarolingische Miniaturen*, Berlín, 1916, lám. 23c y 24a.

11 Véase en PALOL, P. de y RIPOLL, G.: *Los godos en el occidente europeo*, Madrid, 1988, II. 30.

12 Aparte de los ejemplos que presenta el Libro de Kells, al que inmediatamente haremos referencia en el texto, pueden citarse, sin ánimo de ser exhaustivos, el Libro de Durrow, del siglo VII (SWBENEY, J.J.: *Manuscritos irlandeses primitivos*, México/Buenos Aires, 1965, fig. 7; DURLIAT, M.: *Des barbares à l'an mil*, París, 1985, lám. 34; *Evangeliorum Quattuor Codex Durmachensis*, Lausanne, etc., 1960, fol. 192v; ZIMMERMANN, E.H.: *op. cit.* en nota 10, lám. 134a), o el Evangelionario de Lindisfarne, de h. 700 (véanse varias miniaturas en *Evangeliorum Quattuor Codex Lindisfarneensis*, Lausanne, etc., 1956; ZIMMERMANN, E.H.: *op. cit.* en nota 10, lám. 223 ss.; BUSCH, H. y LOHSE, B.: *El Prerrománico y sus raíces*, Madrid, 1968, fig. 85; DURLIAT, M.: *op. cit.*, lám. 33 y figs. 283-284), o el Evangelionario de Lichfield (DURLIAT, M.: *op. cit.*, lám. 38; Zimmermann, E.H.: *op. cit.* en nota 10, lám. 245 ss.). En escultura puede citarse, por ejemplo, el fragmento de friso en relieve de la iglesia de San Juan de Mústair (HUBERT, J.; PORCHER, J. y VOLBACH, W.F.: *L'Empire Carolingien*, París, 1968, fig. 261).

13 Véase, por ejemplo, en MILICUA, J. (dir.): *Historia Universal del Arte*, vol. III, Barcelona, 1989, fig. 612, o en DURLIAT, M.: *op. cit.* en nota 12, fig. 286. Sobre este libro en general, véanse *The Book of Kells*, London, 1974, o ZIMMERMANN, E.H.: *op. cit.* en nota 10, lám. 168 ss.

retuercen y anudan todo tipo de lagartos con dos patas y con cabezas de los animales más variados (cánido, cabra, saurio, etc.)<sup>14</sup>.

Para ver superada esta indefinición de la cabeza, y para, a la vez, contemplar la aparición de unas alas en los costados del animal, no hemos de alejarnos de esta época y ambiente, pues nos basta abrir el manuscrito Barberini Lat. 570 de la Biblioteca Apostólica Vaticana o el Evangeluario de Cutbercht (Salib. 32): en la tabla de cánones y en la miniatura de San Mateo del primero<sup>15</sup> (figura 2), así como en varios frisos del segundo<sup>16</sup>, aparecen ya dragones perfectamente conformados, aunque puramente decorativos: su cabeza de cánido, con o sin cresta, remata un largo y flexible cuello; el cuerpo se ensancha en la base de este cuello para permitir la articulación de unas alas de ave y de unas patas que, más o menos largas, pueden calificarse también como propias de un cánido o de un felino; y el cuerpo concluye afinándose en una larga cola que, al parecer, lleva en su punta un adorno. Caben variantes —hay dragones sin alas, y las cabezas son tan diversas como las de perros de distintas razas—, pero la coherencia del animal, dentro de su carácter fantástico, resulta manifiesta.

Si insistimos tanto en ciertos detalles iconográficos del dragón desde los comienzos de su aparición en el arte medieval, es porque importa definir bien este punto antes de proseguir nuestro estudio: en efecto, hay que distinguir claramente nuestro animal de otros monstruos con los que a veces lo confunde una observación apresurada. El dragón, siempre reptil, no tiene nada que ver con el basilisco, ave en forma de gallo que adquiere a menudo cola de serpiente, ni con el grifo, siempre con cuerpo de mamífero, ni con el *cetos*, «ballena» mítica y multiforme con un cuerpo que se inspira más bien en el de una foca o una anguila<sup>17</sup>.

## El dragón carolingio

A pesar de la ya señalada presencia de animales dragoniformes en el sur del imperio de Carlomagno, parece indudable que el arte carolingio oficial, con todas sus ramificaciones, se inclinó por el naciente dragón británico, y que cabe atribuirle un doble honor: el de su introducción en el continente y el de su liberación del carácter puramente decorativo con el que había nacido en las islas.

14 Véase en BUSCH, H. y LOHSE, B.: *op. cit.* en nota 12, fig. 78, o en DURLIAT, M.: *op. cit.* en nota 12, fig. 357. «Dragoniformes» de este tipo pueden verse en el Evangeluario de Canterbury conservado en el British Museum (Royal IE VI), obra inglesa de 775-800 (ZIMMERMANN, E.H.: *op. cit.* en nota 10, lám. 290 y 291a), o en el Evangeluario inglés de San Petersburgo (lat.F.v.I.N.8), del tercer cuarto del siglo VIII (*ibidem*, láms. 321-326), aunque en esta última obra ya empiezan a esbozarse las alas de los dragones.

15 Véase ALEXANDER, J.J.G.: *Insular Manuscripts. 6th to the 9th Century*, London, 1978, figs. 173 y 178, o ZIMMERMANN, E.H.: *op. cit.* en nota 10, láms. 313-317.

16 Véase HERMANN, H.J.: *Die frühmittelalterlichen Handschriften des Abendlandes*, Leipzig, 1923, lám. XII y XIII,1, o ZIMMERMANN, E.H.: *op. cit.* en nota 10, láms. 297-304.

17 Son muy numerosas las dudas y errores que aparecen en la bibliografía por no identificarse correctamente cada monstruo. Aparte del caso ya señalado en nuestra nota 5, podríamos citar, a título de ejemplo, los peces con patas que adornan el Ciborio de Calixto en Cividale (véase en M. Durliat, *op. cit.* en nota 12, fig. 236, o en BOZZI, M. *et alii*, *Les Lombards*, ed. Zodiaque, 1981, p. 35): estos monstruos lombardos de med. s. VIII no pueden ser identificados con dragones, como a veces se ha hecho: posiblemente quieran representar *cetoi* con una iconografía muy libre e imaginativa. En este supuesto, se vincularían estrechamente al sarcófago de Theodata (h. 750), conservado en el Museo de Pavía: también aquí aparecen dos *cetoi*, éstos con iconografía clásica —en su variante con prótomo leonino y alas—, y también en este caso han sido confundidos con dragones alguna vez (KÜPPERS-SONNENBERG, G.A. *et alii*: *Flecht- und Knotenornamentik. Mosaiken (Teurnia und Otranto)*, Klagenfurt/Bonn, 1972, fig. 6).



FIGURA 1. *Cubierta del libro de Lindau. Obra irlandesa de fines del s. VIII.*

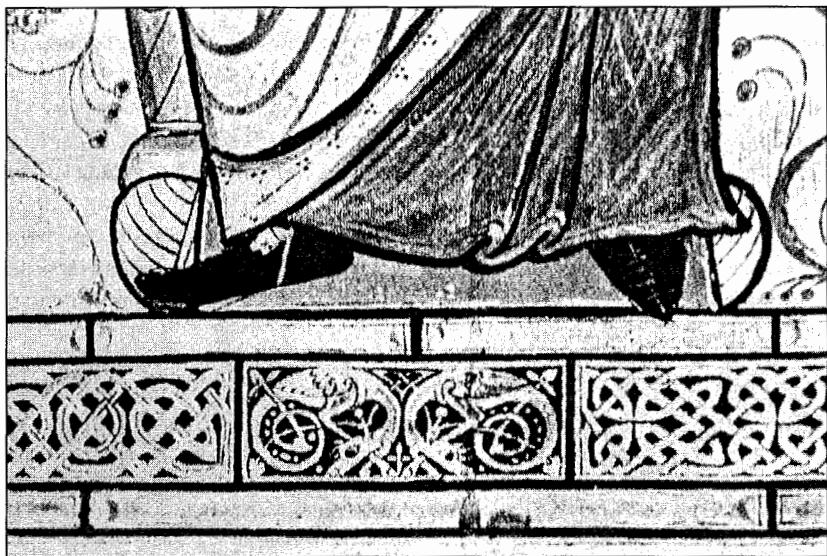


FIGURA 2. *Detalle de San Mateo en el manuscrito Barberini Lat. 570 (fines del s. VIII).*



En ese sentido, cabe comparar tres obras fechables hacia el año 800 o muy a principios del siglo IX. El manuscrito Tib.C.II del British Museum, iluminado en Canterbury, nos muestra dragones retorciéndose y saltando, pero aún apresados por las iniciales que les dan vida y razón de ser<sup>18</sup>. Lo mismo ocurre en la Gramática Latina Codex 207 de la Biblioteca de Berna<sup>19</sup>, obra ya realizada en Francia. Y, finalmente, los Evangelios de Hincmar, de Hautvilliers (hoy en la Biblioteca Municipal de Reims)<sup>20</sup>, muestran ya dragones libres, que corren, vuelan o se encabritan sobre los frontones que coronan las tablas de cánones (figura 3).

Estos Evangelios de Hincmar muestran varios puntos de interés. Así, si alguien quisiese aducir que los monstruos aquí representados son simplemente decorativos, como todos los citados hasta ahora, y que el único avance —la liberación de los entrelazos— no es sino el efecto del gusto clasicista carolingio, se podría fácilmente refutar su tesis: varios de los monstruos escupen ostentosamente fuego, e intentan atacar a una paloma; no cabe alusión más directa a los conocidos mitos naturalistas sobre el dragón, ni prueba más clara de que el artista, con toda seguridad, quiso identificar así sus reptiles.

En segundo lugar, cabe advertir la evidencia de que los dragones de estos Evangelios de Hincmar son anatómicamente muy diversos: sin dejar de ser dragones todos ellos, los hay bípedos con alas, bípedos sin alas y alados sin patas. Esta diversidad constituye, sin duda alguna, la característica fundamental de lo que podríamos llamar «dragón carolingio».

Cualquiera que sea su forma, el dragón es ya libre, está bien identificado, y puede por tanto empezar a insertarse en escenas hagiográficas, míticas o bíblicas que hasta entonces monopolizaba el «dragón-serpiente». En los últimos años del reinado de Carlomagno, lo hallamos ya combatiendo con garras y dientes contra San Miguel en la placa de marfil retallada del Díptico de Severus, conservada hoy en la Stadtbibliothek de Leipzig<sup>21</sup>. Sus formas pueden ser algo fantasiosas —lleva una cresta en forma de cimera, y sus alas han quedado reducidas a un relieve en espiral sobre el lomo—, pero ya ha alcanzado el centro de su destino iconográfico: el de servir de enemigo vencido para un ser antropomorfo —ángel, caballero o héroe— que encarne el Bien.

Durante el siglo y medio largo de crisis que sigue al reinado de Carlomagno, las artes se caracterizan por el mantenimiento degenerado y enrarecido de la tradición carolingia. Por tanto, no nos extraña ver cómo, en este contexto, el dragón se limita a encerrarse en las vías ya trazadas, ahondando en ellas cuando puede. No son muchas sus representaciones, desde luego, pero de ellas parece deducirse que se conserva la diversidad de razas ya señalada: sólo el dragón con alas y sin patas tiende a extinguirse.

El grupo más numeroso parece ser, aunque con dudas, el compuesto por los dragones bípedos y sin alas: por citar sólo dos ejemplos cronológicamente alejados, recordaremos el monstruo colocado a los pies de Cristo en la cubierta ebúrne de un libro procedente de Lorsch

18 BOECKLER, A.: *Abendländische Miniaturen*, Berlin/Leipzig, 1930, lám. 14; ZIMMERMANN, E.H.: *op. cit.* en nota 10, lám. 292.

19 HOMBURGER, O.: *Die illustrierten Handschriften der Burgerbibliothek Bern*, Bern, 1962, p. 32 ss.; véase, por ej., lám. XI, fig. 25. Algo parecido puede decirse de alguna inicial del Evangelario de Oxford (Bodleian Library Douce Ms. 176), realizado en la Francia nórdica h.800 (ZIMMERMANN, E.H.: *op. cit.* en nota 10, lám. 142).

20 HUBERT, J. et alii: *op. cit.* en nota 12, figs. 101-103; BOINET, A.: *La miniature carolingienne*, Paris, 1913, láms. LXXV-LXXVI (aquí se le llama Evangelario de Saint-Thierry de Reims).

21 VOLBACH, W.F.: *Avori di scuola ravennate nel V e VI secolo*, Ravenna, 1977, n° 4 y n° 222, fig. 4; DURLIAT, M.: *op. cit.* en nota 12, fig. 456.

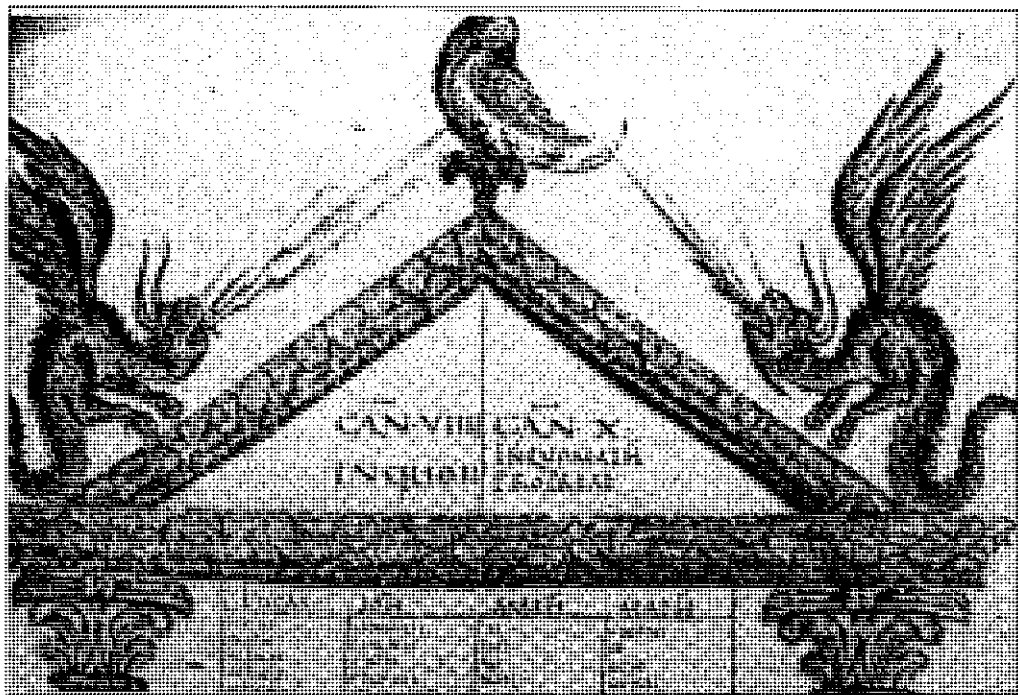


FIGURA 3. *Tabla de cánones de los Evangelios de Hincmar (h. 800).*

(princ. s. IX)<sup>22</sup> y, ya en la segunda mitad del siglo X, el que aparece en la escena de Adán y Eva en el Génesis de Junius<sup>23</sup>. Sin embargo, también cabe recordar un cierto número de dragones bípodos y alados, como el que se enfrenta a una fiera en la decoración del Salterio de Corbie<sup>24</sup>.

El conservadurismo iconográfico de este periodo tiene además otro efecto negativo sobre el dragón medieval: pese a su carácter ágil y poderoso, el monstruo se muestra incapaz de desplazar de su preeminencia al «dragón-serpiente», que conserva la adhesión de los artistas. No deja de ser sintomático, a este respecto, que llegue a imponerse un «dragón-serpiente» alado, sin engrosamiento en la zona central del cuerpo, que recuerda directamente viejos motivos del

22 Hoy se conserva en la Biblioteca Apostólica Vaticana. Véase en BUSCH, H. y LOHSE, B.: *op. cit.* en nota 12, lám. 110. Dragones comparables, y de la misma época, aparecen en el Evangelio de Loisel (Bibl. Nat. de París, nat.lat.17968; véase en BOINET, A.: *op. cit.* en nota 20, lám. LXXIII), el Apocalipsis de Valenciennes (*ibidem*, lám. CLIX) o el Cod. 20 de la Stiftbibliothek de St. Gallen (MERTON, A.: *Die Buchmalerei in St. Gallen*, Leipzig, 1923, lám. III).

23 Este manuscrito se conserva en la Bodleian Library de Oxford. Véase en RINGBOM, L.I.: *Grabtempel und Paradies*, Stockholm, 1951, p. 354, fig. 98.

24 Véase en GUTBROD, J.: *Die Initiale*, Stuttgart, etc., 1965, p. 133, fig. 87; es obra del siglo IX. Pueden verse dragones de este tipo en diversas obras, como la Fíbula Fuller, pieza anglosajona de h. 850 conservada en el British Museum (MILICUA, J. (dir.): *op. cit.* en nota 13, p. 338, fig. 696), la placa metálica del Evangelio de Poussay, del siglo IX (GISCHIA, L. y MAZANOD, L.: *Les arts primitifs français*, Paris, 1953, fig. 56), el Códice D.I.20 de la Bodleian Library de Oxford (MERTON, A.: *op. cit.* en nota 22, lám. XV), o el códice ms.Pal.Lat.220 de la Biblioteca Vaticana (BRENK, B.: *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrhunderts*, Wien, 1966, fig. 83).

arte grecorromano: lo hallamos, por ejemplo, en el Apocalipsis de Tréveris<sup>25</sup> y en el Salterio de Stuttgart<sup>26</sup>, ambos de la primera mitad del siglo IX.

## El avance del dragón románico

Es en las últimas décadas del siglo X, y sobre todo a partir del año 1000, cuando el dragón, dentro del ambiente del renacimiento otoniano y del arte anglosajón robustecido, va a despertar-se de su letargo invernal y a organizar, a la vez, su expansión iconográfica y su coherencia como especie. Tras pocas décadas de titubeos, pronto se advertirá la substitución de la serpiente por el dragón medieval en las más variadas escenas, y se notará que la raza mejor armada de la especie monstruosa, la más digna de combatir a los héroes y ángeles, la alada y bípeda, tiende a imponerse de forma irresistible, no dejando de la áptera sino ejemplares raros y aislados. Por curioso que parezca, este triunfo revela la genialidad creativa de los miniaturistas británicos de fines del siglo VIII, porque el «dragón románico» por excelencia no es sino el creado por ellos para el Evangelionario de Cutbercht o el códice Barberini Lat. 570: véanse, a título de comparación, los dragones decorativos que pueblan frisos e iniciales en el Salterio de Salisburg, de fines del siglo X<sup>27</sup>, o en el Evangelionario de Echtenach, de hacia el año 1000<sup>28</sup>.

Durante la primera mitad del siglo XI, el «dragón románico» afirma su brillante andadura por toda la Europa septentrional: desde los beligerantes monstruos, llenos de arrogancia, que se enfrentan a las fuerzas del Bien en el Apocalipsis de Bamberg<sup>29</sup> (figura 4), y que tienen su directo paralelo en el *antependium* áureo de Aquisgrán<sup>30</sup>, hasta el agotado y triste que se rinde ante la visita de Cristo al Limbo del Salterio Cotton, realizado en Inglaterra h. 1050<sup>31</sup>, pasando por el dragoncillo irritado que, casi como un adorno doméstico, muerde la pata del escritorio o atril de San Marcos en un Evangelionario de Munich de h. 1030<sup>32</sup>, cabe todo tipo de contextos para estos animales<sup>33</sup>.

25 Véase en DURLIAT, M.: *op. cit.* en nota 12, fig. 400. Casi idéntica a alguna miniatura con dragón de este manuscrito es alguna de las que ilustran el Apocalipsis de Cambrai, de la misma época (véase BOINET, A.: *op. cit.* en nota 20, láms. CLIII y CLV).

26 WALD, E.T. de: *The Stuttgart Psalter*, Princeton Univ., 1930, fol. 69v. En este libro hay un curioso dragón marino, con cola de pez, en el fol. 124r.

27 Véase en TALBOT RICE, D.: *English Art. 871-1100*, Oxford, 1952, lám. 78.

28 METZ, P.: *Das Goldene Evangeliarbuch von Echtenach im Germanischen National-Museum zu Nürnberg*, München, 1956, láms. 27-28 y 47-48; DURLIAT, M.: *op. cit.* en nota 12, fig. 552.

29 Esta obra de h. 1020 está publicada por WÖLFFLIN, H.: *Die Bamberger Apokalypse*, München, 1921. Pueden verse algunas de sus miniaturas con dragones (alados o ápteros) en DURLIAT, M.: *op. cit.* en nota 12, lám. 159 y figs. 549 y 552, o en SCHADE, H.: *Dämonen und Monstren*, München, 1962, fig. 2. Por esta misma fecha se advierte algún dragón sin alas en el Salterio de Bodl. MS. Douce 296 (TALBOT RICE, D.: *op. cit.* en nota 27, lám. 75a), por ejemplo.

30 BANGO, I.G.: *El Prerrománico en Europa*, Madrid, s.a. (1991), p. 150, n° 52.

31 Esta obra es también llamada Salterio Tiberius. Véase en BANGO, I.G.: *op. cit.* en nota 30, pp. 104-105, o en DURLIAT, M.: *op. cit.* en nota 12, fig. 634, o en TALBOT RICE, D.: *op. cit.* en nota 27, lám. 83a. En este mismo salterio hay un San Miguel combatiendo con un dragón (WORMALD, F.: *English Drawings of the Tenth and Eleventh Centuries*, London, s.a., lám. 32).

32 Es el Códice lat. 18005 de la Staatsbibliothek de Munich (véase en BOECKLER, A.: *op. cit.* en nota 18, lám. 41).

33 Entre otros muchos ejemplos, véanse las puertas de bronce de la catedral de Hildesheim, fechadas en 1015 (BUSCH, H.: *El arte románico en Alemania*, Barcelona, 1971, fig. 59), o el Salterio inglés MS. Regin. lat. 12 de la Biblioteca Vaticana, de 1025-1050 (WORMALD, F.: *op. cit.* en nota 31, lám. 28b), o el Evangelionario Aureo de Enrique III (med. s. XI), conservado en el Escorial (BOECKLER, A.: *Das Goldene Evangeliarbuch Heinrichs III*, Berlin, 1933, p. 22 ss.), o el Cod. 342 de la Stiftbibliothek de St. Gallen (MERTON, A.: *op. cit.* en nota 22, lám. XLVIII,2).



FIGURA 4. *Miniatura con la Huida de la Mujer en el Apocalipsis de Bamberg (h. 1020).*

Pronto poblarán múltiples escenas bíblicas, se alojarán de forma definitiva, y sin competencia, bajo los pies de Cristo, o combatirán con todo tipo de ángeles, santos o caballeros<sup>34</sup>; y también se multiplicará su presencia en los bestiarios miniados, en las arquivoltas de simbolismo moral y en cualquier detalle decorativo.

Pero nosotros no queremos adentrarnos aquí en un mundo tan profuso e inabarcable. Nuestro objetivo no pasaba, en realidad, más allá del estudio de las fases formativas, y la iconografía del dragón queda perfectamente encarrilada en las primeras décadas del siglo XI. A título simbólico, pondremos el punto final en torno al 1050, pues ya por entonces los dragones que se esculpían o pintaban en toda la Europa septentrional seguían patrones muy semejantes, casi

34 Entre las obras más famosas que representan, en el arte románico, el combate de un caballero contra un dragón, cabe resaltar la R mayúscula de un manuscrito de Citcaux (s. XII) conservado en Dijon (Bibl. Ms. 168); allí aparecen un caballero y su escudero enfrentándose a sendos dragones (véase en BOECKLER, A.: *op. cit.* en nota 18, lám. 100). Entre los santos que combaten contra dragones, deben señalarse San Gereón (representado en la capilla de San Norberto, en Xanten; véase PIJOAN, J.: *Summa Artis*, IX, Madrid, 1962, fig. 13) y, lógicamente, San Jorge (su imagen más antigua como matador de un dragón, en la Europa occidental, es el tímpano de la catedral de Ferrara, de med. s. XII; véase *ibidem*, p. 645).

fijos, y esta situación se prolongará prácticamente invariable hasta el primer cuarto del siglo XIII. Sólo variantes menores de la iconografía, como cabezas de leones<sup>35</sup>, colas rematadas en flores<sup>36</sup> o en cabezas<sup>37</sup>, detalles diversos en orejas y hocicos, etc., pueden añadirse a los matices estilísticos locales o personales para enriquecer el estudio formal del monótono «dragón románico».

## La llegada del dragón a la Península Ibérica

Lo que sí nos parece de particular interés, antes de dar por concluido nuestro estudio, es comentar los límites geográficos alcanzados por el dragón a mediados del siglo XI, es decir, antes de que las cruzadas exportasen hasta el otro extremo del Mediterráneo las muestras más variadas de la iconografía románica. Si hacia el año 800 los dragones poblaban las Islas Británicas y la Europa occidental y septentrional hasta los Pirineos y el norte de Italia, ¿cuándo alcanzaron la Europa oriental y el mundo mediterráneo?

Por lo que se refiere a las regiones del este y del sudeste de Europa, es decir, al Imperio Bizantino y su radio de acción cultural, nada diremos, y por dos razones: la primera, porque acabamos de concluir un estudio específico sobre este punto<sup>38</sup>, y a él enviamos al lector interesado, y la segunda, porque, según se deduce de las conclusiones de esta investigación, el dragón medieval no hace su aparición en estas zonas hasta el siglo XII, y de forma muy puntual y aislada: durante siglos, Bizancio seguirá siendo el más firme bastión del «dragón-serpiente» antiguo.

La Italia meridional, pese a su tradición bizantinizante, está mucho más abierta, y desde pronto, a los vientos del mundo carolingio y románico: en 1021 hallamos incluso un dragón alado —aunque un tanto peculiar— en un manuscrito griego (el Cod.Gr.375 de la Biblioteca Nacional de París) realizado en la escuela de Capua<sup>39</sup>.

Finalmente, nos queda por tratar España. Por los datos que conocemos, la iconografía del dragón nordeuropeo es escasísima en nuestra península durante el período que nos interesa, y sólo aparece en sus décadas finales. Los pocos dragones que aparecen en el arte hispano hasta mediados del siglo XI parecen traídos directamente del mundo francés, y no llegan a crear escuela en nuestra tierra. Incluso se pregunta uno, ante los contextos en los que aparecen a menudo, si, hasta principios del siglo XI, vinculaban los artistas mozárabes la iconografía del dragón medieval con el propio concepto de «dragón», o si, para ellos, la figura del monstruo carecía de significado preciso.

Esto se advierte en las imágenes de dragones más antiguas que conocemos en nuestra península: las que adornan el Códice Albeldense o Vigilano del Escorial (figura 5). En este manuscrito, fechado en 976, aparecen, sobre algunas páginas, dragones decorativos enfrentados,

35 Véase GUGLIELMI, N.: *op. cit.* en nota 6, fig. 4 (capitel de la iglesia de San Pedro de Chauvigny) y fig. 86 (relieve procedente de Santa Genoveva, hoy en el Louvre).

36 Véase la miniatura de Dijon citada en nuestra nota 34.

37 Véase un ejemplo en GUGLIELMI, N.: *op. cit.* en nota 6, fig. 85 (dragón en una arquivolta del portal de Chadenac).

38 ELVIRA, M.A.: «La iconografía del dragón en Bizancio», *Erytheia*, 15, 1994, pp. 67-84.

39 Véase en WEITZMANN, K.: *Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts*, Berlin, 1935, lám. XCIII, 600).

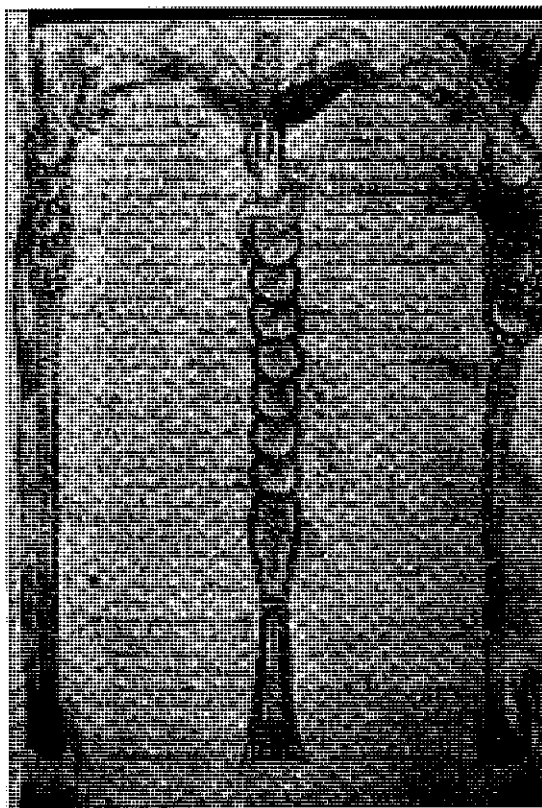


FIGURA 5. *Índices del Códice Albeldense del Escorial (fines del s. X).*

que forman una especie de marcos para el escrito<sup>40</sup>. Se trata de unos monstruos bípedos y ápteros o alados —con la indecisión normal en el arte europeo de tradición carolingia—, y, contemplándolos, es fácil compartir la opinión común de que su autor, Vigila, fue un extranjero cuyo arte, incluso permeable a lo mozárabe, permaneció como algo insólito en el ambiente hispano.

Es bastante más tarde, ya en pleno siglo XI, cuando volvemos a hallar otros dragones. Nuestros Beatos mantendrán la iconografía del «dragón-serpiente» para el gran monstruo apocalíptico de siete cabezas y para sus congéneres, pero el «dragón románico» llegará a introducirse en un lugar secundario: el Arca de Noé que aparece en el Beato de Fernando I y Doña Sancha (figura 6), obra fechada en 1047<sup>41</sup>. Ahora bien, ¿hasta qué punto podemos considerar que este

40 Véase en DOMÍNGUEZ BORDONA, J.: *Exposición de códices miniados españoles*, Madrid, 1929, fig. 17 y pp. 38-39, o en PIJOAN, J.: *Summa Artis*, VIII, Madrid, 1960, fig. 750.

41 ECO, U.: *Beato de Liébana*, Milano/Paris, 1983, p. 87. Este manuscrito se halla en la Bibl. Nac. de Madrid (Vit. 14-2), y la miniatura en cuestión ocupa el folio 109. En otro Beato anterior, el de Gerona (fechado en 975), aparece, en el fol. 106, otro animal monstruoso con ciertos elementos dragoniformes, pero con las dos patas distintas y una cabeza en la cola. Metodológicamente, nos abstendremos de incluirlo en nuestro catálogo (véase en *Sancti Beati a Liebana in Apocalipsin Codex Gerundensis*, Lausanne, 1962).



FIGURA 6. Detalle del Arca de Noé en el Beato de Fernando I y Sancha (1047).

monstruo fue identificado como un verdadero dragón, si se le situó dentro del arca como un animal más, aunque fuese en compañía de otros animales fabulosos?<sup>42</sup>

Sea como fuere, poco después aparecen ya las primeras representaciones en que el dragón cobra, sin duda alguna, todo su sentido y su significado mítico: hacia 1059, el Arca de los Marfiles de San Isidoro, en León, representa a San Miguel abatiendo un dragón aún áptero<sup>43</sup>, y, por esas mismas fechas, la Biblia de Roda nos muestra, en diversos contextos, dragones bípedos y alados<sup>44</sup>; aunque el cuerpo de estos últimos resulte confuso —el ensanchamiento central parece substituido por un nudo de curvas serpentiformes—, no cabe dudar de que nos hallamos ante la aceptación definitiva del «dragón románico», con todas sus consecuencias. En las décadas posteriores, el monstruo, ya con formas más canónicas, se impondrá por doquier<sup>45</sup>, y ya nada podrá detener su expansión generalizada durante el siglo XII, en plena conexión con el resto de la Europa occidental.

42 Sin embargo, se documenta algún caso aislado en que el dragón aparece en el Arca de Noé: así ocurre, por ejemplo, en el Génesis de Millstatt, de fines del siglo XII (véase en WEITZMANN, K. y KESSLER, H.: *The Cotton Genesis*, Princeton, 1986, fig. 117).

43 Véase, por ejemplo, en *Las edades del hombre*, Salamanca, 1988, pp. 186-187, n° 102.

44 Esta obra está en la Bibl. Nat. de París, Lat. 6. Véase en NEUSS, W.: *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Bonn/Leipzig, 1922, lám. 34 y 40; AVRIL, F. et alii: *Manuscrits illuminés de la Péninsule Ibérique*, Paris, 1982, p. 31, n° 36 y lám. XVII.

45 Recuérdense, por ejemplo, el *Lectionarium officii* catalán de la Bibl. Nat. de París, Lat. 5302 (AVRIL, F. et alii: *op. cit.* en nota 44, lám. XXII), de la segunda mitad del siglo XI, o el códice llamado *Ars Prisciani*, del Archivo de la Corona de Aragón, en Barcelona (DOMÍNGUEZ BORDONA, J.: *Die spanische Buchmalerei vom siebten bis siebzehnten Jahrhundert*, I, Leipzig, 1930, lám. 43.D), de este mismo siglo.



## EL DRAGÓN EN LA LITERATURA DE LOS SIGLOS XI Y XII

Una vez encauzada la iconografía del «dragón románico» en todo el continente, nos gustaría esbozar —y sólo esbozar, porque es un campo que nos supera por completo— un problema complementario: ¿Existen textos de la época que ilustren esta aparición y difusión del dragón medieval? ¿Frente al «dragón-serpiente» de las *Etimologías* y del *Beowulf*, cuándo apareció el nuevo monstruo en el campo de las descripciones literarias?

Si seguimos esa interesante síntesis que es el artículo de I. Malaxecheverría, «El drac en el bestiari medieval»<sup>46</sup>, haciendo las comprobaciones pertinentes en los textos a los que alude, habremos de concluir que no existen textos que describan el dragón como un monstruo durante los siglos que nos han interesado en nuestro estudio. Tan sólo a partir del siglo XII, cuando ya el «dragón románico» está totalmente difundido por las portadas y capiteles de todas las iglesias, decide algún escritor darle el espaldarazo culto que por entonces supone la literatura.

Como bien dice el citado autor, «el primer bestiario que retrata al dragón es el de Philippe de Thäin —hacia 1121-1135—, que no reserva al monstruo una sección aparte, sino que lo describe al referirse a la pantera» (p. 63). Y, en efecto, el texto aludido, que se reproduce unas páginas después (pp. 111-113), dice lo siguiente: «Sólo el dragón siente gran terror al oír el rugido (de la pantera), huye de su olor y se esconde en la tierra... Y sabed que el dragón tiene forma de serpiente; es crestado y alado, tiene dos pies y dientes; se defiende con la cola y hace daño a la gente».

Según parece deducirse de cuanto hemos podido consultar, esta primera descripción del monstruo queda relativamente aislada: sólo un mínimo detalle —la mención del «cuello», que parece implicar la existencia de un cuerpo engrosado— nos permitiría sugerir que el dragón que combate contra un grifo en el *Viaje de San Brandán*, también de principios del siglo XII, es un dragón medieval verdadero: «...llegó un dragón, abrasado con vivas llamaradas. Revolotea, erguido el cuello, alzando el vuelo hacia el grifo... Alto es el grifo, flaco el dragón; fornido es aquél, éste más pujante»<sup>47</sup>.

Tras estos textos, hay que esperar ya a fines del siglo XII para sentir —siquiera sea en simples alusiones— la aceptación de la iconografía artística. Así, en los bestiarios fechables hacia 1200 —que suelen seguir ciegamente las *Etimologías* o el *Fisiólogo*—, pueden aparecer casualmente citadas las «garras grandes»<sup>48</sup> o las alas<sup>49</sup>. En cuanto a la narrativa épica o cortés de ese mismo momento, asombra comprobar lo parcas que son las descripciones de un animal que nos resulta, a priori, tan sugerente por su carácter monstruoso. En la *Edda Menor*, Fáfnir parece una simple serpiente a la que Sígurd acecha, oculto en un agujero del camino: «Cuando Fáfnir iba reptando hacia el agua y pasó por encima del agujero, Sígurd le clavó su espada y aquello fue su muerte»<sup>50</sup>; y en el *Cantar de los Nibelungos*, la descripción del dragón es aún más escueta, por no decir inexistente<sup>51</sup>. En realidad, habrá que esperar a que se desarrolle la novela

46 Artículo publicado en *El drac...* (op. cit. en nota 6), pp. 47-73.

47 BENEDEIT: *El viaje de San Brandán* (trad. y prólogo de LEMARCHAND, M.J.), Madrid, 1983, cap. XXI.

48 *Bestiario* de Guillaume le Normand, citado en *El drac...* (op. cit. en nota 6), p. 118.

49 MALAXECHEVERRÍA, I.: op. cit. en nota 6, p. 50, cita a este respecto la *Carta del Preste Juan*.

50 SNORRI STURLUSON: *Edda Menor* (trad. de LERATE, L.), Madrid, 1984, cap. 40 (citado en *El drac...* (op. cit. en nota 6), p. 115). Se fecha hacia 1200.

51 *El Cantar de los Nibelungos* (trad. e introd. de OESTE DE BOPP, M.), México, 1975, p. 11 (Aventura III) y p. 92 (Aventura XV), citado en *El drac...* (op. cit. en nota 6), pp. 116-117. Se fecha hacia 1200.

caballeresca para que se convierta en un arquetipo la tríada «caballero-dragón-dama», heredera del lejano Perseo y del mucho más próximo San Jorge, y para que las primeras notas descriptivas de la escena, elaboradas por Thomas a fines del siglo XII en su *Tristan*, se desarrollen con la fastuosa fantasía de los siglos del gótico.

## **UNA IGLESIA CRISTIANA SOBRE EL SOLAR DEL TEMPLO PAGANO DE ARTEMIS EN ÉFESO PREÁMBULOS Y PROBLEMÁTICA**

ERNST KANITZ

### **RESUMEN**

Se aborda en este trabajo el estudio preliminar de los materiales cristianos hallados sobre el templo de Artemis en Éfeso y la cuestión de la advocación de la iglesia.

**Palabras clave:** Cristianismo, Templo, Artemis, Éfeso, advocación.

### **ABSTRACT**

This paper consist of a preliminar study of the Christian materials found above the temple of Artemis in Efesus and the question of the advocacy of the church.

**Key words:** Christianity, temple, Artemis, Efesus, advocacy.

### **I. OBJETIVOS Y LÍMITES DEL ESTUDIO**

El objetivo de este artículo es aproximarse a la arqueología paleocristiana del edificio levantado sobre el solar del templo de Artemis en Éfeso, arqueología de ordinario eclipsada por

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.  
Universidad de Viena (Austria).

el estudio de la arquitectura precristiana desde el principio de las excavaciones ya en el siglo pasado<sup>1</sup>.

Este trabajo es el resultado de una investigación de campo durante la campaña arqueológica sobre el mencionado templo de Artemis en Éfeso, la cual se desarrolló durante el año 1993 bajo la dirección del Dr. Anton BAMMER. Puesto que era posible realizar la primera parte de un catálogo de los fragmentos arquitectónicos colocados en el área del templo y como los fragmentos paleocristianos, o al menos los que lo parecían, no superaban una cincuentena de objetos, he decidido dedicarles a estos una atención particular<sup>2</sup>.

## II. PRECEDENTES Y ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN

La historia de la investigación se remonta al descubrimiento del yacimiento y su identificación por el arqueólogo inglés J.T. WOOD<sup>3</sup>, cuyos métodos de excavación eran desde luego muy poco apropiados puesto que incluso contemplaba el uso de explosivos para levantar los niveles arqueológicos: «It was finally determined to take to pieces and examine the whole of the foundation—piers of the church (...) as having been thrown in against the cella—walls before they were removed. In doing this, which we partly effected by the aid of gunpowder in small quantities, we found a great number of fragments of an archaic frieze....»<sup>4</sup>.

Únicamente en los años ochenta del nuestro siglo se pudieron identificar las bases de los pilares, de los cuales, actualmente sólo se han encontrado nueve (lám. 3) sin que hayan sido consideradas en la investigación. Por desgracia, el hecho de que sólo se hayan descubierto los cimientos y que los fragmentos arquitectónicos no estén *in situ* hace imposible, a primera vista, pensar en una reconstrucción. Quizá la única posibilidad de llegar a una conclusión en cuanto a la forma de la Iglesia se pueda conseguir a través de una comparación con otros casos parecidos, puesto que en Jonia y en Grecia muchos templos paganos fueron convertidos en iglesias cristianas. Esperemos que la continuación de las excavaciones arqueológicas hacia el Este del yacimiento descubran un día los restos de un ábside, restos con los que no podemos contar hoy en día.

---

1 Para quienes puedan estar interesados ofrecemos en orden cronológico los estudios sobre el templo pagano y sus fases constructivas: WOOD, J.T.: *Discoveries at Ephesus Including the Site and Remains of the Great Temple of Diana*, London 1877, recomendando sobre todo las pp. 147-255; HOGARTH, D.G.: *Excavations at Ephesus. The Archaic Artemisia*, Vol. I-II, London 1908. BAMMER, A.: «Tempel und Altar der Artemis von Ephesos», *ÖJh*, 48, 1966-67, Beiblatt, pp. 21-44. ID.: «Forschungen im Artemision von Ephesos von 1976-1981», *AnatSt*, 32, 1982, 61-87. ID.: «Spuren der Phöniker im Artemision von Ephesos», *AnatSt*, 35, 1985, pp. 103-108. ID.: «Die Geschichte des Sekos im Artemision von Ephesos», *ÖJh*, 62, 1993, pp. 137-168, esp. pp. 167-168. ID.; MUSS, U.: *Das Artemision von Ephesos — Das Weltwunder Joniens in archaischer und klassischer Zeit*, Zaberns Bildbände zur Archäologie, Mainz 1996.

\* Para las abreviaturas utilizadas en los títulos de las revistas nos basamos en las empleadas por el Instituto Arqueológico Alemán, publicadas en la *Archäologische Bibliographie* 1992, pp. IX-XL, y en las de la *Année philologique* 62, 1993, pp. XV-XXXV. Agradezco la ayuda en la corrección del texto a Ascensión Rodríguez Rodríguez, María del Mar Valenciano Gómez y José Antonio Molina Gómez.

2 Cfr. Una breve síntesis sobre el problema en los *Mitteilungen zur frühchristlichen Archäologie in Österreich*, 6, 1984, p. 32, «Ausgrabungen im Ausland-Ephesos».

3 WOOD, J.T.: *Discoveries at Ephesus*, op. cit.

4 IBID.: pp. 259-260.

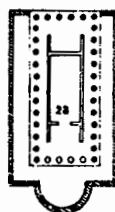
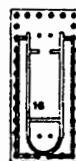
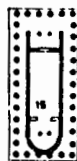
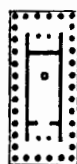
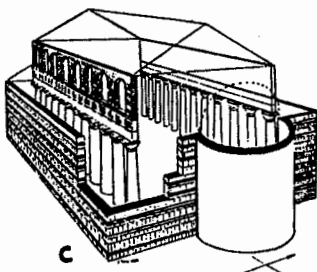
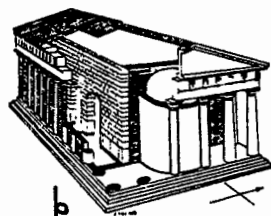
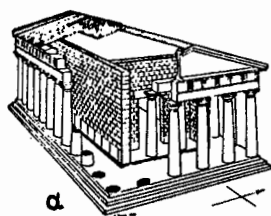


LÁMINA 1. *Modos de transformación de templo en iglesia, I (según VAES, «Nova construere», art. cit., p. 313, lámina 6B).*

LÁMINA 2. *Modos de transformación de templo en iglesia, II (según VAES, «Nova construere», art. cit., p. 314, lámina 7).*

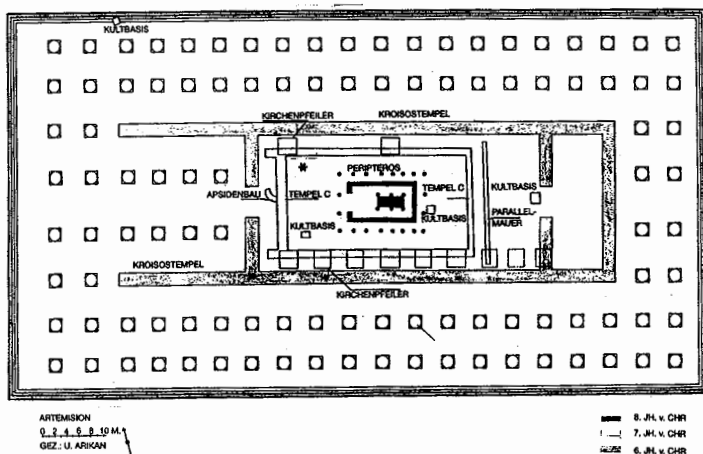


LÁMINA 3. *El templo de Artemis, Efeso. Planta con fases constructivas (según Bammer, BAMMER, A.; MUSS, U.: Das Artemision von Ephesos, op. cit., p. 33).*

### III. LA CUESTIÓN DE LA DESACRALIZACIÓN DE LOS TEMPLOS PAGANOS EN GRECIA Y ASIA MENOR Y LA PLANTA DE LA IGLESIA DE ÉFESO

Jan VAES propone en su estudio<sup>5</sup> tres posibilidades acerca de la conversión de un templo griego en iglesia, posibilidades que dedujo de los casos recogidos por él. Las soluciones propuestas (láms. 1-2) se refieren al tipo *perípteros* y por eso pueden también ser aplicadas al caso de Éfeso. He aquí las tres posibilidades de las que estamos hablando<sup>6</sup>:

A. Se rompen los muros de la *cella* para crear arcadas (cfr. La catedral de Siracusa: lám. 5; 1b; 2 – tipo 20).

B. Se quitan los muros de la *cella* para construir unos muros nuevos alrededor de la *perístasis* reutilizando el material antiguo (Cfr. Templo de Afrodita en Afrodisias, Turquía: lám. 1c; 2 – tipo 23).

C. Se mantiene la *cella* para ser transformada en una iglesia con una sola nave (cfr. El Partenón en Atenas, lám. 2 – tipo 15) o se fragmenta la *cella* en tres naves sin tocar la *perístasis* (cfr. El templo de Apolo en Gortina).

#### 1. Cristianización y sus consecuencias

Antes de referirme al problema arquitectónico quisiera hablar, en general, del encuentro entre paganismo y cristianismo. Seguramente por motivos prácticos se utilizaban los edificios paganos o sus materiales, pero no hay que olvidar el lado ideológico, o sea, la tentativa de crear unos sincretismos para convencer mejor a la gente que practicaba todavía la creencia pagana, con la intención de convertirlos. La solución, creo, debe buscarse en la combinación de ambos aspectos, el económico y el religioso, como se comprobará con el caso de Éfeso. La situación histórica comprende el intervalo de tiempo entre el reconocimiento de la religión cristiana en el año 313, por Constantino y su declaración como religión oficial en el 391, por Teodosio, con la consiguiente prohibición de los cultos paganos. La nueva situación hizo que ya bajo el dominio Constancio II fuera necesario proteger los templos paganos contra ataques de los cristianos<sup>7</sup>. En el año 356 se ordenó cerrar todos los templos, medida que provocó después, la destrucción de los mismos. La prohibición de los cultos paganos, ordenada por los edictos de Teodosio (391 y 395) y Valentiniano III (425–55), son dos detalles formales de un proceso histórico imparable que hacían posible la reutilización del templo con nuevos fines<sup>8</sup>.

Como la arquitectura es un espejo fiel de la sociedad y de sus cambios, es preciso dar una explicación del fenómeno de la conservación de los templos paganos y su transformación en

5 VAES, J.: «Christliche Wiederverwendung antiker Bauten: Ein Forschungsbericht», *AncSoc*, 15-17, 1984-86, pp. 305-443; este autor vuelve a una cuestión que primero ha sido tratada por DEICHMANN, F.W.: «Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern», *JdI*, 54, 1939, pp. 105-136 y ID.: «Die Basilika im Parthenon», *AM*, 63-64, 1938-39, pp. 127-139.

6 VAES, J.: «Christliche Wiederverwendung», art. cit., p. 329, láms. 48-56. Cfr. también ID.: «*Nova construere sed amplius vetusta servare*: La reutilisation chrétienne d'édifices antiques (en Italie)», *Actes de XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne* (Lyon-Vienne-Grenoble-Genève et Aoste, 21-28. Sept. 1986); *Studi di Antichità Cristiana* XLI, Città del Vaticano 1989, vol. I, pp. 305, 313 y lám. 6B.

7 DEICHMANN: «Christianisierung II (der Monumente)», *Reallexikon für Antike und Christentum*, II, col. 1229.

8 VAES, J.: «Christliche Wiederverwendung», art. cit., p. 313.

iglesias, sobre todo en Grecia y en Asia Menor. Una de las principales intenciones de los emperadores era no ofender a la clase social alta de origen pagano, mientras se estaban integrando los cristianos en el imperio<sup>9</sup>. Además no hay que perder de vista el hecho que ha reconocido SARADI-MENDELOVICI cuando dice que hay que «draw attention to the similarities between the Christian attitude toward pagan literature and that toward classical monuments»<sup>10</sup>. Pese a las advertencias del peligro de la literatura pagana para los cristianos y el consejo de olvidar la tradición y educación clásicas, los escritores nunca abandonaron el estudio de los textos precristianos con la finalidad de imitarlos; este fenómeno, obviamente, encuentra reflejos también en la arquitectura. En este estudio quisiera abordar las constataciones hechas para el caso de Éfeso a finales de la Antigüedad.

## 2. Éfeso durante los siglos IV al VI d.C.

Uno de los excavadores más importantes que han trabajado en la ciudad, H. VETTERS, afirma que ésta no perdió importancia durante el período tardo-antiguo y paleobizantino, manteniendo el estado de *prôte kai megíste metrópolis tes Asías*<sup>11</sup>. En su estudio describe todos los edificios de esta época y habla también de la iglesia del Concilio del 431, como la Iglesia de la Virgen (*Marienkirche*), que fue datada de época posterior por la investigación reciente, un problema que será tratado más adelante. FOSS explica en términos ideológicos que se mantuviera esta importancia y menciona las distintas leyendas cristianas ambientadas en Éfeso<sup>12</sup>. Sabemos por las fuentes históricas que en el siglo VIII la ciudad era la capital del *Thema Thrakesion* y que hasta el siglo XIII las fortificaciones fueron siempre reconstruidas. Únicamente en el año 1304 la colina fortificada de *Ayasoluk* cayó en las manos de los turcos y, en consecuencia, la Iglesia de San Juan fue convertida en mezquita<sup>13</sup>, un cambio que nos podemos encontrar también en el edificio en cuestión. Todas estas evidencias prueban que los centros de la ciudad antigua fueron habitados también después del siglo IV. Estos centros serían: el núcleo central, próximo al puerto, la Éfeso clásica con la infraestructura y los edificios públicos, y, la mencionada colina *Ayasoluk*, con la iglesia de San Juan, situada aproximadamente a 1 km hacia el Este y muy cerca del templo de Artemis, lugar del culto más antiguo de toda la zona<sup>14</sup>. Cuando el puerto perdió su utilidad a consecuencia de un fenómeno geomorfológico, la antigua Éfeso se trasladó gradualmente a un asentamiento fortificado situado en los alrededores de la colina de *Ayasoluk*<sup>15</sup>. Por esto se puede deducir que la Iglesia en cuestión tuvo una vida larga y quizá fue transformada en mezquita bajo el dominio de los turcos.

En la investigación reciente se habla también de la posibilidad de un centro de peregrinaje, pero REEKMANS evidencia la falta de fuentes escritas y arqueológicas para el desarrollo

9 SARADI-MENDELOVICI, H.: «Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries», *DOP*, 44, 1990, p. 48.

10 IBID.: p. 60.

11 VETTERS, H.: «Zum byzantinischen Ephesos», *JbÖByz*, XV, 1966, p. 273.

12 FOSS, C.: *Ephesus after Antiquity: A Late antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge 1979, 42; habla sobre todo de los «Siete Durmientes» a los que se les dedicó un santuario en Éfeso.

13 VETTERS, H.: «Zum byzantinischen Ephesos», art. cit., p. 286.

14 FOSS, C.: «Archaeology and the Twenty Cities of Byzantine Asia», *AJA*, 81, 1977, p. 472.

15 IBID.: p. 474.



urbanístico del *Ayasoluk*<sup>16</sup> contradiciendo el excesivo entusiasmo de los excavadores respecto a las certezas del asentamiento<sup>17</sup>. Quizá con las futuras campañas arqueológicas en el Este del templo de Artemis se encuentre la infraestructura de un lugar de peregrinaje como monasterios, albergues y mercados, edificios que faltan según REEKMANS<sup>18</sup>. Seguramente se puede excluir lo que TROMBLEY propone para las zonas rurales de la Asia Menor y de la Grecia cuando habla de «mecanismos de conversión» a través del establecimiento de monasterios en regiones todavía paganas en el siglo VI, puesto que Éfeso era un centro cristiano ya desde el siglo II<sup>19</sup>.

### 3. Manifestaciones arquitectónicas

Antes de exponer el caso de Éfeso, quisiera presentar los ejemplos más importantes de *peripteros* paganos transformados en iglesias en Asia Menor y en Grecia para poder confrontarlos con el edificio en cuestión. DEICHMANN, primero en tratar el tema de la transformación de un templo pagano en templo cristiano, nos demuestra casi simbólicamente el contraste diametral entre los dos edificios de culto, sea en sentido arquitectónico sea en sentido religioso. El conjunto arquitectónico que servía como casa de la divinidad se convierte en habitáculo para la adoración de un solo dios<sup>20</sup>. Al mismo tiempo la nueva utilización del santuario antiguo simboliza el triunfo de la Iglesia cristiana, puesto que su estructura, sentido y significado previos fueron destruidos con intención. Un templo sin imagen de culto («Kultbild») pierde su contenido y se aprovecha esta circunstancia para colocar el altar cristiano. De esta manera se abre el espacio de culto a los creyentes («Vom Kultbild zum Kultraum»)<sup>21</sup>. El estudio de DEICHMANN se concluye con un catálogo de ejemplos que se encuentran por todo el Mediterráneo<sup>22</sup>. He decidido tratar sólo los referentes a la obra citada y del artículo de VAES, ya mencionado, que podrían ayudarnos a comprender mejor el caso del templo efesio. Se tratan sobre todo de los templos transformados en Atenas (Partenón, Erecteion y Hefaisteion-Teseion; lám 2 – tipo 15), de templos peripteros en la *Magna Graecia* (templo de Concordia en Agrigento y la catedral de Siracusa; láms. 4-5) y en Asia Menor (sobre todo el templo de Afrodita de Afrodisias que tiene un papel importante no solamente por su cercanía geográfica). DEICHMANN ha evidenciado la diferencia principal entre los ejemplos griegos e italianos cuando sostiene que en los primeros se utilizaba solamente la *cella* y se dejaba el edificio prácticamente intacto (lám. 2 – tipo 15), mientras que en los ejemplos italianos se cerraba la *peristasis*, rompiendo los muros de la *cella*, para que se creasen arcadas entre la nave media y las naves

16 REEKMANS, L.: «Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten», PIETAS, Festschrift für KOETTING, B.: *JbAChr*, Erg.-bd. 8, 1980, p. 339.

17 IBID.: nota 52 y 55; KEIL, J.: *Ephesos. Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte*, Wien 1957 (4. Aufl.), p. 24; MILTNER, F.: *Ephesos, Stadt der Artemis und des Johannes*, Wien 1958, pp. 125 y 128, VETTERS, H., art. cit., p. 281.

18 REEKMANS: «Siedlungsbildung», art. cit., p. 340.

19 TROMBLEY, F.R.: «Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece», *HarvTheolR*, 78, 3-4, July-October 1985, pp. 327, 352.

20 DEICHMANN, F.W.: «Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern», *JdI*, 54, 1939, p. 112.

21 IBID.: p. 114. Para el fenómeno en general véase ID., «Vom Tempel zur Kirche», *Mullus, Festschrift Th. Klauser*, = *JbAChr*, Erg.-bd. 1, 1964, pp. 52-59.

22 DEICHMANN, F.W.: «Frühchristliche Kirchen», art. cit., pp. 115-136, nn. 1-89; cfr. esp. pp. 128-134 (nn. 56-77) para Asia Menor y Grecia.

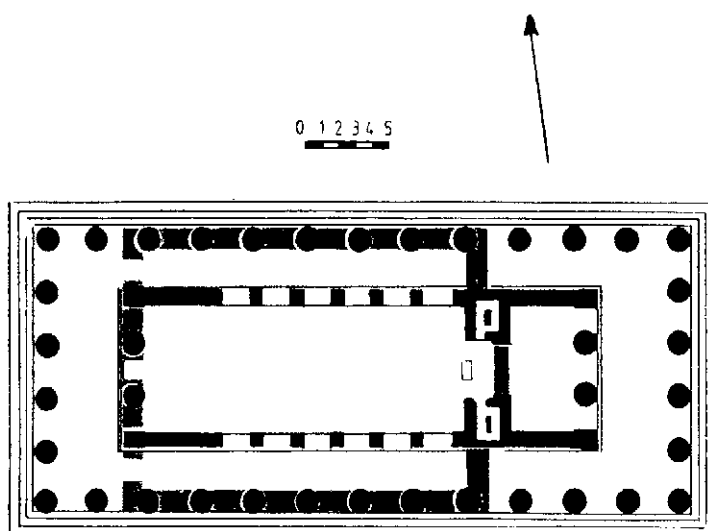


LÁMINA 4. Agrigento, el templo de Concordia, transformado en iglesia (según VAES, «Christliche Wiederverwendung», art. cit., p. 413, lámina 51).

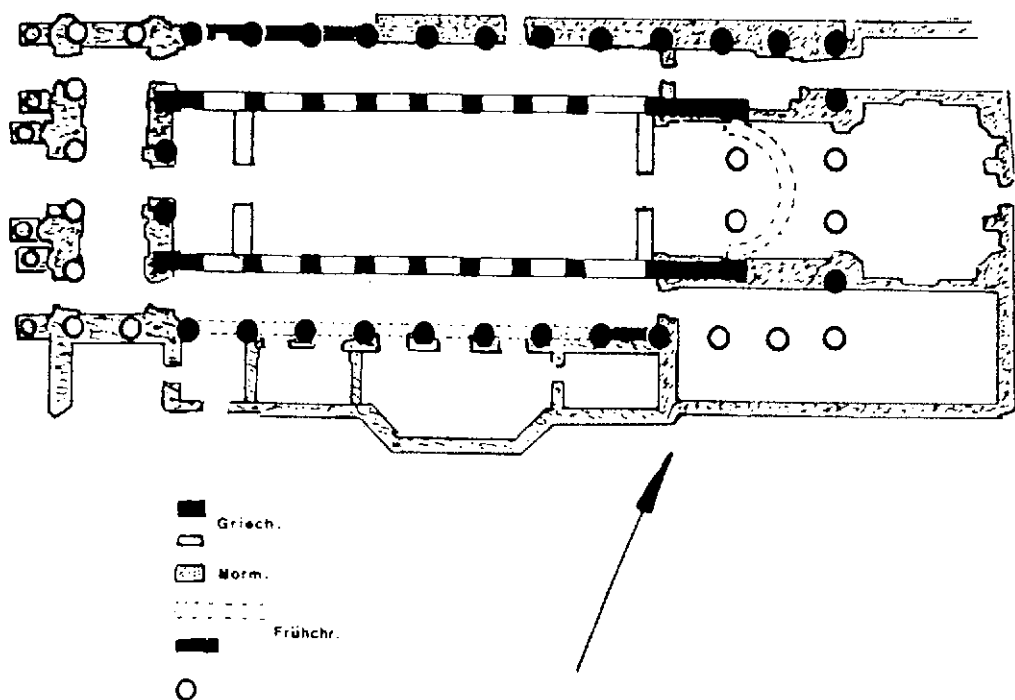


LÁMINA 5. Siracusa, el templo de Atene, transformado en iglesia (S. Lucía). (Según VAES, «Christliche Wiederverwendung», art. cit. p. 411, lámina 49).

laterales<sup>23</sup> (lám. 2 – tipo 20; lám 1b), por eso todo el templo se utiliza como basílica. Ahora hemos tocado una de las diferencias más importantes entre el templo griego y la iglesia cristiana, puesto que el primero tenía que ser concebido como una gran escultura, mientras que para el segundo caso era más importante el espacio interno<sup>24</sup>. Por lo que toca a los ejemplos de Atenas, hay que decir que los límites entre paganos y cristianos, en los siglos IV y V, no estaban tan definidos, de tal manera que se prefería más afrontarlos de forma diplomática que siguiendo las reglas impuestas por sus creencias<sup>25</sup>. Según el estudio más reciente en este campo, a menudo se transformaban en iglesias templos dedicados a Artemis–Diana y santuarios de Athena–Minerva o, mantenían al menos, una cierta continuidad topográfica<sup>26</sup>.

VAES llega a la conclusión de que no se trata de un fenómeno marginal ni tampoco de un fenómeno circunscrito a una región determinada<sup>27</sup>, basándose en datos estadísticos. Ha considerado y catalogado 1.400 iglesias paleocristianas, paleobizantinas y medievales que han sido construidas en el interior o sobre edificios antiguos<sup>28</sup>. El investigador plantea también la creación de un nuevo modelo, implantado por estos arquitectos al haber transformado estructuras ya existentes en iglesias, modelo que sirvió probablemente para un posterior desarrollo arquitectónico cristiano<sup>29</sup>. Pero este problema irá más allá de los límites del estudio aquí presentado.

#### IV. FASES CONSTRUCTIVAS Y CRONOLOGÍA PROPUESTA

Por desgracia, son pocos los indicios que nos pueden ayudar a esclarecer las fases constructivas de la iglesia en cuestión, *in situ* se encuentran solamente los cimientos de los pilares (lám. 3), y en una colocación secundaria los fragmentos arquitectónicos descontextualizados<sup>30</sup> (que se presentarán en el siguiente apartado; láms. 6–11) y, por finalmente, poseemos una foto del siglo pasado de las excavaciones realizadas por WOOD (lám. 9) donde se reconoce uno de los fragmentos mencionados (lám. 8), probablemente en su posición original. Respecto a los cimientos, tras el descubrimiento «violento» por parte del arqueólogo inglés, éstos se reconsiderarán, de nuevo, en época reciente. WOOD describe los cimientos y habla de 18 pilares hechos de material heterogéneo, pero sostiene que podría tratarse de otro edificio diferente y que todo el conjunto fue construido unos siglos más tarde de la destrucción del

23 DEICHMANN, F.W.: «Die Basilika im Parthenon», *AM*, 63-64, 1938-39, p. 139.

24 ALPAGO-NOVELLO, A.: «Tipologia delle chiese bizantine della Grecia», *Corsi di Cultura sulli arte ravennate e bizantina*, XXII, 1975, p. 14.

25 FRANTZ, A.: «From Paganism to Christianity in Athens», *DOP*, 19, 1965, pp. 192-193.

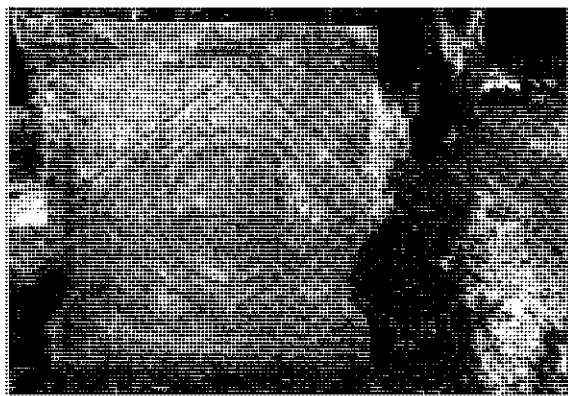
26 VAES, J.: «Christliche Wiederverwendung», art. cit., p. 335 y nota 82; cita, entre otros, el ejemplo de Sant'Angelo in Formis, con esta referencia bibliográfica, FERRUA, A.: «Il tempio di Diana Tifatina nella chiesa di Sant'Angelo in Formis», *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 28, 1954-55, pp. 31-56 y el caso de Atene.

27 VAES, J.: «Nova construere», art. cit., p. 306.

28 IBID.: p. 299. Aproximadamente 600 de los ejemplos se encuentran en Italia y el resto en las otras regiones del mundo paleocristiano.

29 IBID.: pp. 307, 319. Cfr. también VAES, J.: «Christliche Wiederverwendung», art. cit., pp. 340-41.

30 Tengo que presuponer provisionalmente que los fragmentos en cuestión pertenecieran a la iglesia construida dentro del templo, aunque no es posible probarlo, menos algunos ejemplos como un capitel jónico (lám. 7a-b) y un bloque de imposta (lám. 7c) que fueron encontrados dentro de la excavación en los últimos años.



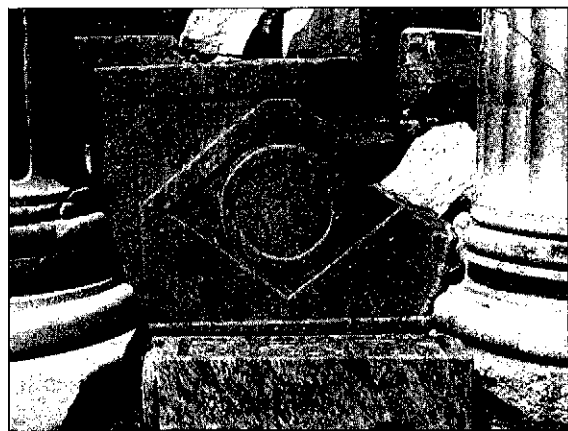
(a)



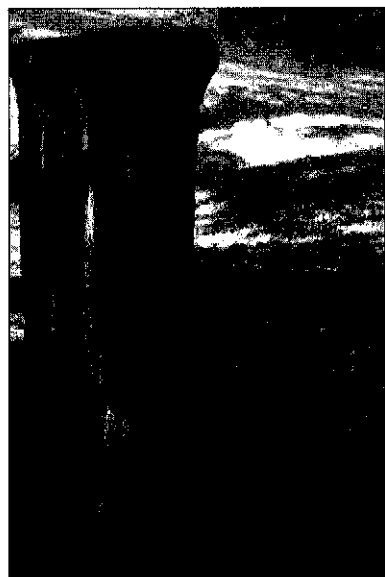
(b)



(c)



(e)



(d)

LÁMINA 6a-d. *Lastra de iconostasis, Inv.n. Ar489 (Foto por K. POKORNY).*

LÁMINA 6e. *Afrodísias, lastra de iconostasis entre dos columnas (según CORMACK: «The Temple as the Cathedral», art. cit., p. 85, Lámina 6a).*

templo<sup>31</sup>, afirmación que no comparto. BAMMER, en cambio, habla de ocho pilares situados a los lados y les atribuye dimensiones de aproximadamente 3 x 4,40 m<sup>32</sup>, siendo la distancia entre ellos de 5,25 m y la anchura de la nave de 15,50 m<sup>33</sup>. Él mismo ha propuesto que se trata de una basílica con pilares («Pfeilerbasilika» lám. 3)<sup>34</sup>. Puesto que los cimientos se apoyan sobre los muros del templo C y, dado que WOOD observó el encaje de los muros de la *cella* en los pilares de la Iglesia<sup>35</sup>, propongo una solución del tipo de la transformación del templo de Concordia en Agrigento y del templo de Atena en Siracusa (lám. 2 – tipo 20; láms. 4-5), con arcadas en los muros de la *cella* y la *perístasis* transformada en naves laterales.

En una fotografía de las excavaciones de WOOD<sup>36</sup> (láms. 8-9) se reconoce un zócalo con base de columna idéntico a una pieza encontrada en el año 1993. Como se trata de una vista del ángulo noroeste de la *cella* y como en el conjunto total<sup>37</sup> se reconoce una base del templo arcaico o clásico *in situ*, el muro horizontal podría ser, o bien, el lado occidental de dicho templo C<sup>38</sup> (lám. 3) o, por el contrario, el *anta* del templo arcaico y clásico. De cualquier manera, el muro donde se apoya el zócalo tiene que formar parte de la misma estructura del último pilar de la iglesia hacia el Noroeste, como demuestra también su similitud con la estructura mural. Quizás, el zócalo pertenecía a una construcción de ingreso. Las lastras que se ven delante del zócalo podrían pertenecer al suelo de la iglesia.

En cuanto a los fragmentos decorados encontrados en el área del templo, hay que decir que la única característica reconocible es paleobizantina y por esto se incluyen en este período. La lastra de iconóstasis (lám. 6a-d) puede ser comparada con un ejemplo de la iglesia que fue construida sobre el solar del templo de Afrodita de Afrodisias<sup>39</sup>. Por desgracia, respecto a la fecha de la transformación del último tenemos más dudas que certezas y se habla del período que va del siglo V al VII con una intervención posterior mediobizantina<sup>40</sup>. El caso de Afrodisias nos ayuda, en cambio, a explicar la cuestión de la lastra de iconóstasis y la de las bases de columna con agujeros, puesto que ahí ha quedado conservado un ejemplo de este género *in situ* entre dos columnas<sup>41</sup> (lám. 6e).

31 WOOD, J.T.: *Discoveries*, op.cit., p. 190: «I discovered early this season a portion of the cella-wall of the Temple on the south side, also some more of the foundation piers of a church or other large building, which were composed of rubble masonry, and had been commenced within the cella-walls some centuries after the destruction of the temple. On these piers could be clearly traced the impression of the stones of the cella-walls to the height of four courses. I eventually found the whole of these foundation-piers, to the number of eighteen, with the impression of the cella-wall upon them...». Cfr. la planta, IBID.: después de la p. 262.

32 BAMMER, A.: «Die Geschichte des Skos im Artemision von Ephesos», *ÖJh* 62, 1993, Beiblatt, p. 168.

33 ID.: «Fouilles à l'Artemision d'Ephèse (périodes géométrique et archaïque): Nouvelles données», *RA*, 1993/1, p. 198.

34 Esta interpretación ha sido presentada durante el Congreso «Éfeso paleocristiana» organizado por el Instituto Austriaco en Roma en el mes de febrero del 1996 y será publicado a inicios 1997.

35 WOOD, J.T.: *Discoveries*, op. cit., p. 190: «On these piers could be clearly traced the impression of the stones of the cella-walls to the height of 4 courses».

36 Aprovecho la ocasión para agradecer la cortesía del Museo Británico de Londres y especialmente del Dr. D. WILLIAMS al permitirme publicar esta fotografía.

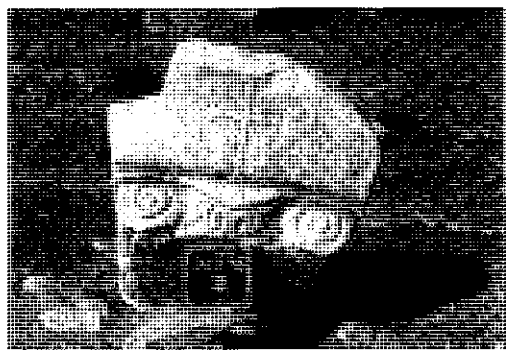
37 Cfr. WOOD, J.T.: *Discoveries*, op. cit., lámina después de la p. 192: las excavaciones del templo hacia Oeste.

38 Esta hipótesis se ve reforzada por la estructura mural de bloques muy finos y regulares.

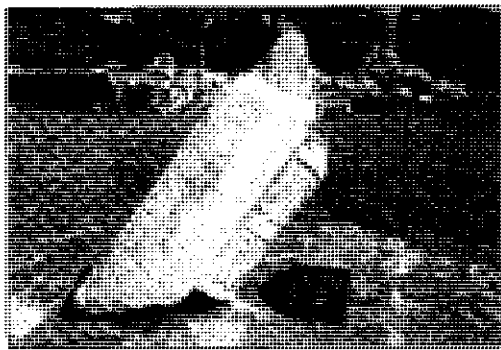
39 CORMACK, R.: «The Temple as the Cathedral», ROUECHÉ, Ch.; ERIM, K.T., (eds.): *Aphrodisias Papers. Recent Works on architecture and sculpture*, Michigan 1990, p. 85, lám. 6c. vista la cercanía geográfica entre Éfeso y Afrodias se podría pensar que el mismo arquitecto fue el responsable de ambos proyectos de transformación.

40 IBID.: pp. 82, 87.

41 IBID.: p. 85, lám. 6a.



(a)



(b)

LÁMINA 7a-b. *Capitel jónico paleobizantino, Inv.n. Ar576 (Foto por K. POKORNY).*



(c)

LÁMINA 7c. *Bloque de imposta paleobizantina, Sigla K 305 (Foto por K. POKORNY).*



LÁMINA 8. *Zócalo con base de columna, Inv.n. Ar585 (Foto por K. POKORNY).*



LÁMINA 9. *La excavación del templo de Artemis por WOOD, vista hacia oeste (Foto del Museo Británico, Londres).*

En cuanto a la Iglesia de Éfeso, yo quisiera proponer dos fases constructivas basándome en una argumentación histórica. Como explicaré mejor en el punto VI de este estudio, relaciono la transformación del templo con el Concilio de Éfeso del año 431 y situaría la primera fase en el período inmediatamente anterior y la segunda en época paleobizantina<sup>42</sup>.

## V. REPERTORIO SELECTO DE LOS PRINCIPALES MATERIALES

Este catálogo no pretende ser completo, sino ser el primer paso para una ilustración de todo lo anteriormente dicho, aunque esperamos poder ofrecer pronto un repertorio completo y debidamente catalogado.

**Objeto:** Pilar (?).

**Materia:** Mármol.

**Dimensiones:** Altura máxima: 0,58 m. Anchura: 0,27 m. Profundidad: 0,13 m. Profundidad (borde superior): 0,17 m.

**Descripción:** La pieza es lisa en la superficie. Esquinas onduladas. En la parte superior se encuentra un espacio excavado de las medidas 0,12 x 0,05 m.

**Estado de conservación:** Bueno. Falta un trozo de la parte inferior donde se ve un agujero artificial, quizás para clavar el pilar en el suelo.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, templo de Artemis. Oeste del altar colocación secundaria.

**Lugar de conservación:** Éfeso, área del templo. Inv.n. Ar6.

**Bibliografía:** Inédito.

**Objeto:** Fragmento de una losa de sarcófago.

**Materia:** Mármol.

**Dimensiones:** Longitud: 0,95 m. Anchura: 0,84 m. Altura máxima: 0,32 m.

**Descripción:** Pertenecer a una forma típica de sarcófago romano con esquinas elevadas. Lleva una inscripción fragmentaria de tres líneas y de letras muy irregulares: E(?)ROUCDANDRE / H HDEPOEKALI / DIATEKMA.

**Estado de conservación:** Bueno. Falta todo el tercio izquierdo del trozo y una esquina en la parte derecha.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, templo de Artemis. Cerca del ángulo sudoeste del altar. Reutilizado en un muro moderno.

**Lugar de conservación:** Éfeso, área del templo. Inv.n. Ar480/Ep.e.

**Bibliografía:** Inédito.

**Objeto:** Base de pilar (?).

**Materia:** Mármol.

**Dimensiones:** Altura: 0,115 m. Anchura: 0,285 m. Longitud: 0,30 m.

**Descripción:** Base con agujero (para pilar?) de dimensiones 0,10 x 0,07 m y de profundidad 0,035 m.

---

42 Cfr. el caso de Aphrodisias: ROUECHÉ, Ch.: «The temple-church», *Aphrodisias in Late Antiquity*, JRS, Monographs, N°. 5, 1989, p. 153 relaciona la transformación del templo con la visita de Teodosio II a la ciudad en el año 443.



**Estado de conservación:** Bueno.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, templo de Artemis. Oeste del altar en colocación secundaria.

**Lugar de conservación:** Éfeso, área del templo. Inv.n. Ar486.

**Bibliografía:** Inédito.

**Objeto:** Lastra de iconóstasis con relieve (lám. 6a-d).

**Materia:** Mármol.

**Dimensiones:** Altura: 0,85 m. Anchura: 0,80 m. Profundidad (borde): 0,20 m. Profundidad (fondo del relieve): 0,12 m.

**Descripción:** Se trata de una lastra que se amplía en los extremos. Ambos lados están decorados por un relieve que representa un paralelogramo rodeando un cerco en el cual se encuentra una cruz con brazos iguales y extremos ampliados. La cruz de un lado ha sido destrozada y, obviamente, la pieza fue reutilizada en otra época (quizás musulmana) como prueban los pies de león en la parte inferior; para elaborarlos era necesario cortar la decoración del lado principal.

**Estado de conservación:** Bueno.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, templo de Artemis. Oeste del altar en colocación secundaria en un muro moderno.

**Lugar de conservación:** Éfeso, área del templo. Inv.n. Ar489.

**Bibliografía:** Inédito.

**Objeto:** Capitel con volutas e imposta (lám. 7a-b).

**Materia:** Mármol.

**Dimensiones:** Altura máxima: 0,50 m. Anchura (parte superior): 0,75 m. Anchura (parte inferior): 0,59 m. Profundidad (parte superior): 1,05 m. Profundidad (parte inferior): 0,42 m.

**Descripción:** Capitel jónico con volutas de tipo paleobizantino (época de Justiniano); Cfr. KAUTZSCH, R.: *Kapitellstudien. Beiträge zu einer Geschichte des spätantiken Kapitells im Osten vom 4. bis 7. Jahrhundert*, Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 9, Berlin-Leipzig 1936, 177, lám. 35 sig.: se trata del tipo de capitel del grupo más antiguo de la basílica de San Juan de Éfeso. Entre las volutas se ve una especie de hoja de acanto y las mismas volutas de lado son decoradas con ornamentos vegetales. La imposta aparece decorada por una cruz latina en relieve.

**Estado de conservación:** Bueno. Faltan partes de la imposta.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, área del templo de Artemis.

**Lugar de conservación:** Éfeso, área del templo de Artemis. Inv.n. Ar576.

**Bibliografía:** Inédito. Existe una fotografía, cfr. BAMMER, A., OeJh 62, 1993, Beiblatt, 168, lám. 27.

**Objeto:** Bloque de imposta («Kaempfer»; lám. 7c).

**Materia:** Mármol.

**Dimensiones:** —————

**Descripción:** Se trata de un bloque de imposta con una decoración a base de hojas de acanto rodeadas de cercos, los cuales se trenzan entre ellos a través de espirales. Este tipo de decoración es típico de la primera edad bizantina en la zona jónica del imperio; cfr. Los arquitrabes de la iglesia del monasterio *Nea Moni* en la isla de Chios.

**Estado de conservación:** Bueno. Unas fracturas en los lados.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, área del templo de Artemis. Fue descubierto durante la campaña del 1991. Sigla K 305.

**Lugar de conservación:** Éfeso, depósito de las excavaciones en el templo de Artemis, Selcuk.

**Bibliografía:** Inédito.

**Objeto:** Zócalo con base de columna (lám. 8).

**Materia:** Mármol.

**Dimensiones:** Altura total: 0,45 m. Altura (base): 0,10 m. Anchura: 0,37 m. Diámetro (base): 0,27 m.

**Descripción:** El zócalo se caracteriza por los extremos ampliados (casi altariforme; forma de *ara*) y sostiene una base como se encuentra muchas veces entre los fragmentos arquitectónicos del área del templo: una moldura separa el cerco inferior de la superficie. En una fotografía del siglo pasado se ve este zócalo o un objeto idéntico todavía *in situ*. Cfr. WOOD, J.T.: *Discoveries*, p. 192 (lám. 9).

**Estado de conservación:** Bueno.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, área del templo de Artemis. Aproximadamente 2 m en el sudoeste de la tercera base del pilar de la iglesia (contados desde el Este) en colocación secundaria.

**Lugar de conservación:** Éfeso, área del templo de Artemis. Inv.n. Ar585.

**Bibliografía:** Inédito.

**Objeto:** Baza de columna encima de plinto (lám. 10).

**Materia:** Mármol.

**Dimensiones:** Altura total: 0,18 m. Altura (plinto): 0,06 m. Anchura (plinto): 0,4 m. Diámetro (base): 0,34 m.

**Descripción:** Obviamente se trata de una baza de edad imperial reutilizada en época posterior como prueban los agujeros de anchura de 0,14m. Tales agujeros servían para las lastras de la iconostasis que eran separadas por columnas (lám. 6e). Cfr. el ejemplo reconstruido de la Iglesia de María en Éfeso.

**Estado de conservación:** Bueno.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, área del templo de Artemis. Cerca del objeto Ar585.

**Lugar de conservación:** Éfeso, área del templo de Artemis. Inv.n. Ar583.

**Bibliografía:** Inédito.

**Objeto:** Baza de columna encima de plinto.

**Materia:** Mármol.

**Dimensiones:** Altura total: 0,19 m. Altura (plinto): 0,065 m. Plinto: 0,44 x 0,44 m. Diámetro (base): 0,35 m.

**Descripción:** Tipológica y estilísticamente semejante al anterior. En este caso se ve un solo agujero (5 x 5 cm y profundidad de 6 cm) probablemente para la misma finalidad de la pieza anterior.

**Estado de conservación:** Bueno. El plinto está completamente conservado.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, área del templo de Artemis. Aproximadamente 24 m al norte de la tercera baza del pilar de la iglesia en el lado Norte (contando desde Este).



LÁMINA 10. Base de columna, reutilizada, Inv.n. Ar583 (Foto por K. POKORNY).

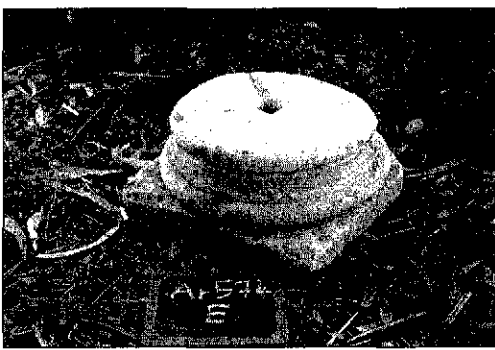


LÁMINA 11. Base de columna de pequeñas dimensiones, Ar574 (Foto por K. POKORNY).

**Lugar de conservación:** Éfeso, área del templo de Artemis. Inv.n. Ar575.

**Bibliografía:** Inédito.

**Objeto:** Pequeñas basas de columnas (lám. 11).

**Materia:** Mármol.

**Dimensiones:** Altura aprox.: 0,15 m. Diámetro aprox.: 0,30 m.

**Descripción:** Se podía encontrar una serie de basas semejantes entre ellas de dimensiones pequeñas como se utilizaba en la planta superior de algunas iglesias. La estructura imita a la de la basa jónica con plinto-primero cerco-moldura-segundo cerco-superficie. Es interesante que en algunos casos falta el agujero para fijar la columna.

**Estado de conservación:** Bueno.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, área del templo de Artemis.

**Lugar de conservación:** Éfeso, área del templo de Artemis; Inv.nn. Ar485, Ar566, Ar571, Ar574, Ar577, Ar578, Ar 589. El ejemplo mejor conservado es el Ar574.

**Bibliografía:** Inédito.

**Objeto:** Fragmentos de columnas de orden salomónico (con acanaladura espiraliforme).

**Materia:** Caliza azul-gris con superficie de estuco.

**Dimensiones:** Diámetro: 0,33-0,40 m.

**Descripción:** Se trata de fragmentos de columnas pequeñas, a veces con plinto, quizás de la primera planta de la iglesia («Empore»). Cfr, los ejemplos parecidos de Aphrodisias (CORMACK, R.: «The temple as the Cathedral», art. cit., p. 83, lám. 5B).

**Estado de conservación:** Bueno.

**Lugar de procedencia:** Éfeso, área del templo de Artemis.

**Lugar de conservación:** Éfeso, área del templo de Artemis. Inv.nn. Ar581, Ar596, Ar597.

**Bibliografía:** Inédito.

## VI. EL PROBLEMA DE LA ADVOCACIÓN Y EL CONCILIO DE ÉFESO DEL AÑO 431<sup>43</sup>

Ahora volvemos a la cuestión de la arquitectura y sus cambios respecto a la situación sociológica. Sabemos que como en todos los centros de la Antigüedad, también en Éfeso existían grupos muy fieles al culto pagano ya en el período que San Pablo visitó la ciudad<sup>44</sup>, además el culto de Artemis era uno de los más importantes en el mundo antiguo en Asia Menor. Por eso, también aquí era necesario encontrar un medio para convencer a la gente de convertirse a la nueva religión y, seguramente, se prestaba una sustitución de una «Diosa Madre» por otra, o sea, una especie de sincretismo. Dado que tuvo lugar el Concilio sobre el papel de la Virgen exactamente en Éfeso y puesto que el primer tercio del siglo V era una época crucial para el paso del paganismo al Cristianismo, me atrevería a relacionar la transformación del templo de Artemis en iglesia con la preparación del concilio<sup>45</sup>.

Ya hemos hablado de la importancia de Éfeso como centro de cultura en Asia que, manteniendo el espíritu griego, desde el punto de vista cultural, era la provincia más importante de todo el Imperio Romano. Esta constatación sirve también para la cultura cristiana: según las historias de los apóstoles, San Pablo permaneció en Éfeso bastante tiempo durante su labor misionera, aproximadamente tres años, y se habla incluso de una tradición literaria paulina que tuvo origen en este lugar<sup>46</sup>. La misión cristiana encontró una conexión estrecha entre culturas y cultos diferentes, puesto que Asia Menor era la región del encuentro de la religiosidad occidental, es decir, greco-romana y oriental, creándose sincretismos nuevos como prueba la figura de Artemis<sup>47</sup>. En cuanto a la época cristiana se puede tranquilamente hablar de Éfeso como centro de la misión para toda la región<sup>48</sup>. No es una casualidad que ahí el encuentro entre cristianos y paganos fuera muy problemático, una circunstancia probada por el episodio ya mencionado de Demetrio y del decreto efesio del año 160 d.C. que tenía que proteger el prestigio de Artemis y su culto<sup>49</sup>. Todo eso prueba el significado importante que tuvo el templo de la «Gran Diosa»<sup>50</sup>.

43 Cfr. La obra más reciente sobre la historia de la época en cuestión es TEJA, R.: *La tragedia de Éfeso*, Madrid 1995. Por desgracia este libro no me era accesible antes del cierre de la edición.

44 Cfr. el episodio durante la estancia de San Pablo en Éfeso, cuando Demetrio subraya el peligro del Cristianismo para el culto de Artemis; FOAKES-JACKSON, F.J.; KIRSOPP-LAKE, D.D. (Eds.): *The Beginnings of Christianity*, Part I, The Acts of the Apostles, English Translation and Commentary, London 1933, pp. 245-47. Cuanto al problema en general véase OSTER, R.: «The Ephesian Artemis as an Opponent of Early Christianity», *JbAChr*, 19, 1976, pp. 24-44.

45 Las indicaciones demasiado vagas e indeterminadas de las actas del concilio en cuanto a ubicación de la iglesia del concilio no autorizan a una identificación del edificio en cuestión con ésta, visto que la propuesta iglesia de la Virgen de Éfeso no podía serlo por contradicciones cronológicas de la evidencia arquitectónica. Cfr. REISCH, E., «Zur Geschichte der Bauten auf dem Ruinenfeld der Marienkirche», in: KNOLL, F.; KEIL, J.; REISCH, E.: *Die Marienkirche in Ephesos*, Forschungen in Ephesos IV,1, Wien 1932, pp. 7 y 12; notas 9, 20. Vid. Las actas del Concilio en MANSI, G. D.: *Sacrorum Conciliorum. Nova et amplissima collectio*, Vol. IV, Florentiae 1760 (Paris 1901), pp. 1237, 1279, 1342.

46 LÄHNEMANN, J.: «Die sieben Sendschreiben der Johannes-Apokalypse. Dokumente für die Konfrontation des frühen Christentums mit hellenistisch-römischer Kultur und Religion in Kleinasien», en: SAHIN, S. et alii (Eds.): *Studien zur Religion und Kultur Kleasiens*, EPRO 66,2, Leiden 1978, pp. 521-22.

47 IBID., p. 522.

48 IBID., p. 525.

49 ROSS-TAYLOR, L.: «Artemis of Ephesus», en: FOAKES-JACKSON, F.J.; KIRSOPP-LAKE, D.D. (Eds.): *The Beginnings of Christianity*, op. cit., Vol. 5, Additional Notes to the Commentary, note XXI, p. 255.

50 Cfr. OSTER, R.: «The Ephesian Artemis», art. cit., pp. 32-33, donde cita las fuentes antiguas que hablan del templo y evidencia el significado del mismo como «caja de ahorros».

que era, a la vez, centro espiritual y económico para el Asia Menor<sup>51</sup>. Abandonar el culto a favor del Cristianismo habría provocado una crisis económica notable. Por esto las personas que difundieron la nueva religión tuvieron no sólo que respetar a la clase social pagana y conservadora, sino también a los que eran responsables de la economía. Se agrega por fin el papel de Artemis que satisface las necesidades religiosas, emocionales y espirituales de sus devotos<sup>52</sup>, por lo tanto, la Diosa alcanzaba un alto nivel en lo personal y cultural<sup>53</sup>, dado que la «Gran Madre» tuvo una tradición muy larga en Asia Menor. ¿Cómo podían los cristianos conseguir realizar su misión en una situación tan difícil? Había un punto a su favor, que era la figura de la Virgen, que según las leyendas alrededor de la persona de San Juan, murió en Éfeso y había sido enterrado allí mismo<sup>54</sup>. Prescindiendo de esta tradición que atribuyó dos «divinidades maternales» de dos culturas completamente diferentes a un mismo lugar hay que mencionar también la figura del pez que pertenecía a la liturgia de Artemis y que es un elemento central de la simbología cristiana<sup>55</sup>, una casualidad que facilitaba la tentativa de los misioneros de acercarse a los paganos con intención de convertirlos. Siendo la coincidencia de unos símbolos un detalle, la semejanza general de las figuras de Artemis y de la Virgen María en muchos puntos me parece un hecho cardinal para la cuestión que tratamos. Muy probablemente también la elección de Éfeso para el Concilio sobre el problema de la *Theothokos* se basó en estos razonamientos: que, primero, la población de la ciudad estaba acostumbrada al culto de una Diosa Madre desde muchos siglos<sup>56</sup>, y, segundo, que la tradición transmitió el lugar de la tumba de María en Éfeso<sup>57</sup>. El problema del sincretismo, casi obvio, fue tratado por W.M. RAMSAY en el año 1905 y según creo su conclusión es muy válida: «Such is the nature of the Ephesian tradition. The Virgin Mother in Ephesus had been worshipped from time immemorial; and the people could not permanently give her up. The required a substitute for her, and the Christian Mother of God took her place, and dwelt beside her in the hearts of the people»<sup>58</sup>. El mismo investigador ofrece otro ejemplo para la adaptación de leyendas paganas a cristianas y evidencia la coincidencia topográfica de un lugar, llamado *Ortyria*, situado en las colinas al Sur del valle de Éfeso, donde, según decían, había nacido Artemis, y donde también murió y fue enterrada la Virgen cristiana<sup>59</sup>. No era difícil crear un sincretismo, basándose en dos principios que eran fundamentales en ambos casos, la virginidad y la maternidad<sup>60</sup> y VAES cita un pasaje de

51 IBID.: p. 34: «(...) The religion of Artemis was inextricably joined to the economic world of Asia and Ephesus in which early Christianity found itself.»

52 IBID., p. 37.

53 IBID., p. 29.

54 KLAUSER, Th.: Voz «Gottesgebäuerin», *Reallexikon für Antike und Christentum*, Vol. XI, Stuttgart 1981, col. 1084. Cfr. también Juan, 17, 26.

55 DETSCHEW, D.: Voz «Artemis, B. Christlich», *Reallexikon für Antike und Christentum*, Vol. I, Stuttgart 1950, col. 718. Cfr. también el ciervo, animal de Artemis y símbolo del bautismo cristiano.

56 KLAUSER, Th.: Voz «Gottesgebäuerin», art. cit., col. 1087. Él habla del recibimiento entusiasta de la decisión del Concilio por la población de Éfeso que no habría sido posible si la mayor parte no hubiera reconocido el papel de *Theothokos* ya antes.

57 IBID., col. 1084. Cfr. el estudio aquí presentado, nota 54.

58 RAMSAY, W.M.: «The Worship of the Virgin Mary at Ephesus. III. Early Worship of the Mother of God in Ephesus». *The Expositor* 12, August 1905, p. 96.

59 IBID.: pp. 96-97. Cfr. ID., «The Worship of the Virgin Mary at Ephesus. I. General Statement of the Situation», *The Expositor*, 11, June 1905, p. 402.

60 IBID.: p. 409.

Gregorio Magno que ofrece su correlato arquitectónico de la mezcla de dos cultos diferentes. El Papa aconsejaba no destruir un templo pagano y en cambio aprovecharlo para transformarlo en iglesia para que la gente no viera sus santuarios devastados y así, se convirtieran más fácilmente y que siguieran encontrándose en los lugares que conocían ya, para adorar a un nuevo dios<sup>61</sup>. VAES presenta en su estudio varios ejemplos, sea para templos transformados de Artemis y Afrodita, sea para el fenómeno en general: a menudo se sustituía Marte-Ares con San Jorge, Apolo con Jesús y Atenea y Afrodita con María<sup>62</sup>. RAMSAY menciona el caso de la antigua *Limnai* (hoy Hoiran-Göl y Egerdir-Göl), un lugar conocido para la adoración de la Virgen cristiana, donde se han encontrado muchas inscripciones que prueban la presencia de un culto anterior de Artemis en su carácter original de «Gran Madre» de la Anatolia<sup>63</sup>. Viendo una cierta semejanza entre este caso y la situación en Éfeso, el investigador sacó la conclusión que «the similar Virgin Artemis of Ephesus (...) was transformed into the Ephesian Mother of God and that the same change was made independently all over the Anatolian land»<sup>64</sup>. Según mi opinión, otro argumento muy convincente es la comparación con la advocación de la iglesia construida en el Partenón en Atenas que al menos en época mediobizantina era dedicada a la *Theothokos* y fue llamada también *parthenos* recordando así a la Diosa griega, que la primera dueña del lugar<sup>65</sup>.

## VII. DISCUSIÓN Y ANÁLISIS

La intención de este estudio era presentar el material paleocristiano inédito encontrado en el área del templo de Artemis en Éfeso y aclarar 5 puntos centrales:

1. La presentación de un nuevo caso de «templo-iglesia» (*Tempelkirche*), contribuyendo a la historia y arqueología de Éfeso en época cristiana, que ha sido descuidada, a favor de las investigaciones, en los estratos arcaicos y clásicos de la ciudad<sup>66</sup>.

2. La comparación con ejemplos parecidos ya conocidos y estudiados: quizás se puede proponer una solución como en los casos de los templos de Agrigento y Siracusa, es decir, una basílica con tres naves y arcadas dentro de los muros de la *cella*.

61 VAES, J.: «Christliche Wiederverwendung», art. cit., p. 327 y ID., «Nova construere», art. cit., p. 304 y nota 4. Cfr. Gregorius, *Epistulae*, XI, 56 y 76.

62 VAES, J.: «Christliche Wiederverwendung», art. cit., p. 328. Cfr. SAINTYVES, P.: *Les saints, successeurs de dieux*, Paris 1907. VAES: *ibid.*, p. 335, cita 7 ejemplos para templos de Artemis que fueron transformados en iglesias. Véase también RAMSAY, W.M.: «The Worship, I», art. cit., *The Expositor* 11, June 1905, pp. 406-408, donde cita otros casos de transformación en Anatolia.

63 *IBID.*, p. 413.

64 *IBID.*, p. 413. y p. 415, habla también de una pequeña estatua en terracota encontrada en el templo de Artemis, que representa la Diosa asentada con un niño entre los brazos, una imagen que recuerda un tipo paleocristiano y medieval de la Virgen con Jesús, pero este problema merecería un estudio propio. Cfr. KÜHNE, H.: «Das Motiv der nährenden Frau oder Göttin in Vorderasien», en: SAHIN, S., et alii (Eds.): *Studien zur Religion und Kultur Kleasiens*, op. cit., pp. 504-515.

65 DEICHMANN, F.W.: «Frühchristliche Kirchen», art. cit., p. 112 y ID.: «Die Basilika im Parthenon», *AM* 63-64, 1938-39, p. 138, donde cita la inscripción CIG. IV 9396 que menciona la *Theothókos aei parthénos*.

66 OSTER, R.: *A Bibliography of Ancient Ephesos*, ATLA Bibliography Series, No. 19, Metuchen-London 1987. Introduction, pp. XIX-XIV, «Neglect of Ephesus in Recent New Testament Scholarship», ofrece razones para explicar el fenómeno de la falta de la investigación especializada en un centro del Cristianismo. *IBID.*: pp. XXIII-XXIV presenta 7 puntos y deduce como causa la actitud de la generación de investigadores. Para el mismo problema cfr. FRANTZ, A.: «From Paganism to Christianity», art. cit., p. 201.

3. La tentativa de reconstruir dos fases constructivas: la fase paleobizantina queda probada por los fragmentos encontrados y según mi parecer se puede deducir una primera fase en virtud de una argumentación histórica refiriéndose al Concilio del 431 d.C.

4. La presentación del material en un catálogo preliminar como contribución a la investigación de la ornamentación arquitectónica, vista la importancia de Éfeso en cuanto al estudio del desarrollo tardoantiguo del arte en Asia Menor fuera Constantinopla<sup>67</sup>.

5. La advocación: Creo haber mostrado pruebas convincentes para poder hablar de una iglesia dedicada a la Virgen cristiana que sustituye la Gran Diosa Madre Artemis y continúa así una tradición muy larga del Asia Menor. Teniendo en cuenta el significado geográfico, histórico, político, económico y simbólico de Éfeso, sobre todo en un momento crucial como éste del Concilio, me parece justificado pensar en una conexión entre la transformación del templo en iglesia con el encuentro del 431, puesto que se hablaba exactamente del «papel de María», es decir, la correspondencia cristiana de la Virgen Artemis.

## VIII. CONCLUSIÓN Y VALORACIÓN FINAL

Resumiendo sobre lo ya expuesto, hemos de decir que pese a la falta de pruebas definitivas arquitectónicas es muy probable que en el momento de la transformación el templo de Artemis existía todavía como un edificio íntegro, debido a la importancia del culto de Artemis para la gente y la economía de Asia Menor. Esto quiere decir que los arquitectos cristianos podían aprovechar una estructura ya existente, quizás sin grandes cambios estructurales. Dado el significado simbólico del culto de Artemis, proponemos la hipótesis de la creación de una especie de sincretismo con la Virgen cristiana. Esperamos que futuras excavaciones hacia el Este del templo podrán verificar las hipótesis propuestas en este estudio.

## IX. BIBLIOGRAFÍA<sup>68</sup>

### Éfeso en general:

KEIL, J.: *Ephesos-ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte*, Wien 1964.

MILTNER, F.: *Ephesos, Stadt der Artemis und des Johannes*, Wien 1958.

OSTER, R.E.: *A Bibliography of Ancient Ephesus*, = ATLA Bibliography Series, N° 19, Metuchen-London 1987 (bibliografía completa hasta 1986).

BAMMER, A.: *Das Heiligtum der Artemis von Ephesos*, Graz 1984.

### La Éfeso tardoantigua y paleobizantina:

BÜYÜKKOLANCI, M.: «Zwei neugefundene Bauteile der Johanneskirche von Ephesos: Baptisterium und Skeuophylakion», *IstMitt* 32, 1982, pp. 236-257, láms. 49-62, dibujos 1-4.

67 Cfr. JOBST, W.: «Zur Bau- und Bildkunst der Spätantike in Ephesos», en: *Pro Arte Antiqua*, FS H. KENNER, Sonderschriften des ÖAI, XVIII, Wien 1985, vol. 2, p. 195.

68 Véase la abundante bibliografía ofrecida por J. VAES, «Christliche Wiederverwendung», art. cit., pp. 360-363. Para las excavaciones cfr. el estudio aquí presentado, nota 1.



- FASOLO, Furio: «La basilica del Concilio di Efeso con alcune note sull'architettura romana della valle del Meandro», *Palladio*, 6, 1956, pp. 1-30.
- ID.: «La Basilica del Concilio di Efeso», *Fede e Arte*, 7-8, 1958, pp. 280-308.
- ID.: *L'architettura romana di Efeso*, Bollettino del Centro di studi per la storia dell'architettura, 18, Roma 1962.
- FOSS, C.: *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge 1979.
- GUYER, S.: «Die Kirchen von Ephesos», *Christliche Kunst*, 31, 1934, pp. 283-288.
- KARWIESE, St.: *Die Marienkirche in Ephesos: Erster vorläufiger Grabungsbericht, 1984-86*, ÖAW, Phil.-Hist. Klasse, Denkschriften 200, Wien 1989.
- KEIL, J.: «Antike und Christentum in Ephesos», *Von der Antike zum Christentum*, Festschrift V. Schultze, Stettin 1931, pp. 97-102.
- KEIL, J. Et alii (eds.): *Die Johanneskirche*, Forschungen in Ephesos (FiE), IV, 3, Wien 1951.
- LIES, L.: *Ephesos, Schnittpunkt von Antike und Christentum*, Wien 1985.
- MEINARDUS, O.F.A.: «The Christian Remains of the Seven Churches of the Apocalypsc», *Biblical Archaeologist*, 37, 1974, pp. 71-75.
- PRASCHNIKER, C.; MLTNER, F.; GERSTINGER, H.: *Das Coemeterium der Sieben Schläfer*, Forschungen in Ephesos (FiE), IV, 2, Wien (Baden) 1937.
- REEKMANS, L.: «Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten», *Pietas, Festschrift B. Köting*, JbAChr, Erg.-bd. 8, 1980, pp. 325-55.
- REISCH, E.; KNOLL, F.; KEIL, J.: *Die Marienkirche in Ephesos*, Forschungen in Ephesos (FiE) IV, 1, Wien 1932.
- TIERNEY, M.: «Ephesus pagan and Christian», *Studies, An Irish Quarterley Review*, 18, 1929, pp. 449-63.
- VETTERS, H.: «Zum byzantinischen Ephesos», *JbÖByz*, 15, 1966, pp. 273-287.
- WAELE, F.J. De: «Ephesos, stad van de Moedergodin en van de Moeder Gods», *'t Heilig Land* (Nijmegen), 1958, pp. 148-160.
- VERZONE, P.: «S. Giovanni e S. Maria di Efeso e la ricostruzione della città nell'VIII secolo», *Corsi di Cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 12, 1965, pp. 613-27.
- WOOD, J.T.: «On the antiquities of Ephesos having relation to Christianity», *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, 6, 1878, pp. 327-333.

### **Para los fragmentos cristianos y bizantinos:**

- DEICHMANN, F.W.: «Zur spätantiken Bauplastik von Ephesos», *Mélanges Mansel*, Türk Tarih Kurumu Yayinlari Dizi VII-Sa. 60, Ankara 1974, Vol. I, pp. 549-570. Vol. II, lám., pp. 171-174.
- JOBST, W.: «Zur Bau- und Bildkunst der Spätantike in Ephesos», *Pro Arte Antiqua*, Festschrift H. Kenner, Sonderschriften des ÖAI, XVIII, Wien 1985, Vol. 2, pp. 195-206, lám. II-VII.
- KAUTZSCH, R.: *Kapitellstudien. Beiträge zu einer Geschichte des spätantiken Kapitells im Osten vom 4. bis 7. Jahrhundert*, Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 9, Berlin-Leipzig 1936.

### **Casos parecidos de templos transformados en iglesias en el Mediterráneo:**

- ALPAGO-NOVELLO, A.: «Prime manifestazioni dell'architettura cristiana in Grecia: le trasformazioni dei templi pagani in chiesa», en: ID., «Tipologie delle chiese bizantine della Grecia», *Corsi di Cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 22, 1975, pp. 14-15, lám. I.

- CHRISTERN, J.: «Der Jupitertempel in Cumae und seine Umwandlung in eine Kirche», *RM*, 73-74, 1966-67, pp. 232-241, láms. 80-85.
- CORMACK, R.: «The Temple as the Cathedral», ROUECHÉ, Ch.; ERIM, K.T. (eds.): *Aphrodisias Papers. Recent Works on architecture and sculpture*, Michigan 1990, pp. 75-88.
- DINSMOOR, W.B.: «Observations on the Hephaisteion», *American Excavations in the Athenian Agora*, Hesperia, Suppl. V, 1941, pp. 3 ss.
- DEICHMANN, F.W.: «Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern», *Jdl* 54, 1939, pp. 105-136.
- ID.: «Die Basilika im Parthenon», *AM*, 63-64, 1938-39, pp. 127-139, lám. 21-24.
- ID.; DE LABRIOLLE, P. (+): Voz «Christianisierung II (der Monumente)», *Reallexikon für Antike und Christentum*, 2, Stuttgart 1954, col. 1228-1241.
- ID.: «Vom Tempel zur Kirche», *Mullus, Festschrift Th. Klauser*, JbAChr, Erg.-bd. 1, 1964, pp. 52-59.
- FERRUA, A.: «Il tempio di Diana Tifatina nella chiesa di Sant'Angelo in Formis», *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 28, 1954-1955, pp. 55-62.
- FRANTZ, A.: «From Paganism to Christianity in the Temples of Athens», *DOP*, 19, 1965, pp. 187-205.
- NAUTIN, P.: «La conversion du temple de Philae en église chrétienne», *Carch*, 17, 1967, pp. 1-43.
- RODENWALDT, G.: «Interpretatio christiana», *AA* 1933, pp. 401-405.
- ROUECHÉ, CH.: «The temple-church», *Aphrodisias in Late Antiquity, JRS, Monographs*, N° 5, 1989, pp. 153-159.
- SARADI-MENDELOVICI, H.: «Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries», *DOP*, 44, 1990, pp. 47-61.
- TRAVLOS, J.N.: «He palaiochristianike basilike tou Asklepiou tou Athenon», *Ephemeris* 1939-41, Athen 1948, pp. 34-68.
- ID.: «Anaskaphai en te Bibliotheke tou Hadrianou», *Prakt*, 1950, pp. 41-43.
- ID.: «Anaskaphai ereunai para to Olympieion», *Prakt*, 1949, pp. 25-43.
- ID.: «Anaskaphai en to Dionysiako Theatro», *Prakt*, 1951, pp. 41-52.
- VAES, J.: «Christliche Wiederverwendung antiker Bauten: Ein Forschungsbericht», *AncSoc*, 15-17, 1984-86, pp. 305-443, láms. 1-81.
- ID.: «"Nova construere sed amplius vetusta servare". La réutilisation chrétienne d'edifices antiques en Italie», *Actes du Xie Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28. Sept. 1986), *Studi di Antichità Cristiana* XLI, Roma 1989, Vol. I, pp. 299-319.

### **Obras teológicas relativas al culto de Artemis, la Virgen y sincretismos entre ellas:**

- KLAUSER, Th.: Voz «Gottesgebäerin», *Reallexikon für Antike und Christentum*, Vol. 11, Stuttgart 1981, col. 1071-1103.
- LÄHNEMANN, J.: «Die sieben Sendschreiben der Johannes-Apokalypse. Dokumente für die Konfrontation des frühen Christentums mit hellenistisch-römischer Kultur und Religion in Kleinasien», SAHIN, S.; SCHWERTHEIM, E.; WAGNER, J. (Eds.): *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien*, *Festschrift F. K. DÖRNER*, EPRO, 66, 2, Leiden 1978, pp. 516-539.
- LANDSBERGER, F.: «The Sacred Direction in Synagogue and Church», *Hebrew Union College Annual*, 28, 1957, pp. 181-203.

- OSTER, R.E.: «Christianity and Emperor Veneration in Ephesus: Iconography of a Conflict», *Restoration Quarterly*, 25, 1982, pp. 143-149.
- ID.: «Note on Acts 19: 23-41 and an Ephesian Inscription», *HarvTheolR*, 77, 1984, 233-237.
- RAMSAY, W.M.: «The Worship of the Virgin Mary at Ephesus. I. General Statement of the Situation», pp. 401-405. «II. The Survival of Pagan Cults», pp. 405-415, *The Expositor*, 11, June 1905, 401-415.
- ID.: «The Worship of the Virgin Mary at Ephesus. III. Early Worship of the Mother of God in Ephesus», *The Expositor*, 12, August 1905, pp. 81-98.
- ID.: «The Worship of the Virgin Mary at Ephesus», *Pauline and Other Studies in Early Christian History*, London 1906, pp. 125-159.
- TROMBLEY, F.R.: «Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece», *HarvTheolR*, 78, n<sup>os</sup>. 3-4, July-October 1985, pp. 327-352.

### La figura de Artemis y su culto:

- DETSCHER, D.: Voz «Artemis», *Reallexikon für Antike und Christentum*, Vol. I, Stuttgart 1950, col. 714-718.
- FLEISCHER, R.: «Artemis Ephesia und Aphrodite von Aphrodisias», VERMASEREN, M.J. (Ed.): *Die orientalischen Religionen im Römischen Reich*, EPRO, 93, Leiden 1981, pp. 298-315.
- HEINZEL, E.: «Zum Kult der Artemis von Ephesos», *ÖJh*, 50, 1972-73, pp. 243-251.
- KEIL, J.: «Artemis als Göttermutter und Himmelskönigin», *Charisma. Festgabe zur 25jährigen Stiftungsfeier des Vereines klassischer Philologen in Wien*, Wien 1924, pp. 20-27.
- KIRSTEN, E.: «Artemis von Ephesos und Eleuthera von Myra mit Seitenblicken auf St. Nicolaus und auf Kommagene», SAHIN, S.; SCHWERTHEIM, E.; WAGNER, J. (Eds.): *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, Festschrift K. F. Dörner*, EPRO 66, 2, Leiden 1978, Vol. II, pp. 457-488.
- OSTER, R.E.: «The Ephesian Artemis as an Opponent of Early Christianity», *JbAChr*, 19, 1976, pp. 24-44.
- SOKOLOWSKI, F.: «A New Testimony of the Cult of Artemis of Ephesos», *HarvTheolR*, 58, 1965, pp. 427-431.
- TAYLOR, L.R.: «Artemis of Ephesus», nota XXI, en: FOAKES JACKSON, F.J.; LAKE, K.; CADBURY, H.J. (Eds.): *The Beginnings of Christianity. Part I. Acts of the Apostles*, London 1933, pp. 251-256.
- TORTORELLI, M.G.: «A proposito dell'Artemis Efesia», *Nuova Rivista Storica*, 56, 1972, pp. 440-452.

### Actas del Concilio y los Hechos de los Apóstoles:

- MANSI, G.D.: *Sacrorum Conciliorum. Nova et amplissima collectio*, Vol. 58, Florentiae 1760-1761 (Paris 1901). Esp. Vol. 4, Florentiae 1760, pp. 567-1479 y Vol. 5, Florentiae 1961, pp. 1-464.
- SCHWARTZ, E.: *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO), 1927.
- FOAKES JACKSON, F.J.; LAKE, K.; CADBURY, H.J. (Eds.): *The Beginnings of Christianity. Part I. Acts of the Apostles*, London 1933.

## **RELIEVES VEGETALES EN HISPANIA DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA**

M. PAZ GARCÍA-GELABERT

### **RESUMEN**

Estudio de una colección de relieves, procedentes de Hispania, fechados en el Bajo Imperio, en los cuales aparecen asociados, a temas diversos, elementos vegetales, como la vid y la hiedra con un claro simbolismo funerario aunque su significado original fue distinto.

**Palabras clave:** relieves vegetales, carácter funerario, Hispania, Antigüedad Tardía, vid, hiedra.

### **ABSTRACT**

It is a study of a collection of reliefs from Hispania, dated in the Later Roman Empire. In these reliefs appear, connected to various subjects, vegetable elements, as the vine and the ivy, with an obvious funeral symbolism, though their original meaning was different.

**Keywords:** reliefs decorated with plants, funeral type, Hispania, Late Antiquity, vine, ivy.

La Península Ibérica ha proporcionado una colección interesante de relieves de carácter funerario fechados en el Bajo Imperio, en los cuales aparecen asociados, a temas diversos, elementos vegetales, como la vid, la hiedra, ambos claramente funerarios, aunque en origen no lo fueran.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Cultura Escrita. Universidad de Valencia. 46071 Valencia.

En la religión greco-romana se vincula la vid con los cultos báquicos y tiene un profundo sentido escatológico. Su representación con referencia a la vida de ultratumba es general en toda la órbita de influencia del Imperio, y en Hispania, provincia romana, lo vemos con frecuencia. Puede contener una alusión a las libaciones, siendo el vino en buena medida la bebida de la inmortalidad, especialmente cuando este tema se presenta acompañado de jarros y páteras. Centrándonos en Hispania no parece factible que a la influencia de los cultos báquicos se deban las figuraciones de vides de las estelas de Navarra, Álava, Burgos, Vigo, etc., aunque si es admisible que tales representaciones expresen un simbolismo de esperanza, de inmortalidad. Se emplea pues con un sentido de ultratumba, muy claro en el mundo pagano, y posteriormente, partir del s. IV, el tema se cristianiza como otra serie de elementos que debían formar parte de la simbología pagana.

Otro tanto ocurre con la hiedra, que tanto en verano como en invierno luce su follaje de un verde oscuro, que es asimismo alegoría de renovación de la vida después de la muerte en el mundo antiguo clásico por ser planta de hoja perenne, que manifiesta la capacidad de sobrevivir a los cambios y a las distintas estaciones del año, al igual que el ciprés y el pino, éste tal vez relacionado con los cultos de Atis. Otros elementos vegetales relacionados con la inmortalidad del alma son la hoja de laurel emblema de victoria sobre la muerte o el acanto símbolo del ente imperecedero y refrigerio. La hiedra se representa con cierta frecuencia en monumentos y estelas funerarias hispanas y de otras provincias del Imperio. Va unida a la simbología báquica. De hecho sacerdotes de Dionysos se coronaban con ella, y conjuntamente con el atributo dionisiaco por excelencia, la vid es emblema del poder renovador de la vida en el Mas Allá y del triunfo del alma sobre la muerte.

En las estelas del noroeste, estudiadas por A. García Bellido, aparecen frecuentemente tallos o simplemente hojas de hiedra, como en las que se indican más abajo. El gran conjunto de estas estelas relivarias, tanto las del centro y noroeste como las de Navarra, comenzaron a ser utilizadas para marcar espacios funerarios a partir del siglo II a.C., y siguen empleándose, cada vez con mayor popularidad, a lo largo del tiempo hasta el siglo IV d.C., pudiendo indicarse que casi todas las conocidas parecen pertenecer a los siglos II-IV, siendo muy pocas las anteriores al siglo I<sup>1</sup>.

En la estela sepulcral de un maestro flechero<sup>2</sup> (fig. 1), de procedencia desconocida, depositada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, al parecer del siglo II, aparecen hojas de hiedra; y similar motivo decorativo, no como elemento principal, sino asociado a alguna otra escena, se documenta en las estelas de Lara de los Infantes, Burgos (Museo Arqueológico de Burgos), dos con banquete fúnebre<sup>3</sup> (fig. 2) y dos con guerreros en marcha<sup>4</sup> (figs. 3, 4). También en una estela con decoración geométrica de Vivar del Cid, Burgos (Museo Arqueológico de Burgos) en la cual se encuentran ramas con hojas de laurel y de hiedra<sup>5</sup>. Y en la estela con arco ultrasemicircular de la provincia de León (Museo Arqueológico Nacional de Madrid)<sup>6</sup>. El tema de las hojas de hiedra pasa también al mundo cristiano; y se constata este elemento decorativo,

1 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid, 1949, p. 327.

2 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, pp. 319-320, lám. 255.

3 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, pp. 352-354, lám. 258.

4 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, pp. 366-367, lám. 265.

5 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, pp. 376-377, lám. 271.

6 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, p. 378, lám. 272.



FIGURA 1. *Estela de un maestro flechero, Lara de los Infantes (A. García y Bellido).*



FIGURA 2. *Estela con banquete fúnebre, Lara de los Infantes (A. García y Bellido).*

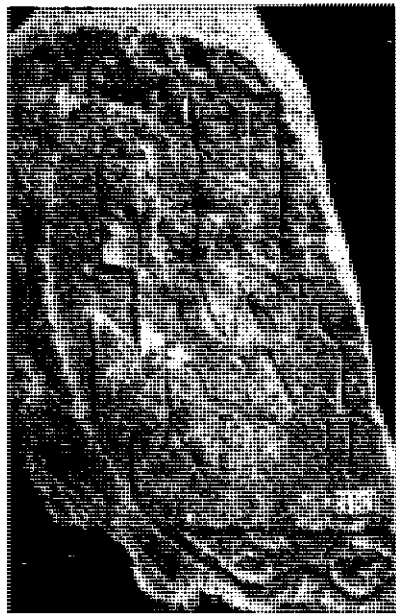


FIGURA 3. *Estela discoidea con tres guerreros, Lara de los Infantes (A. García y Bellido).*

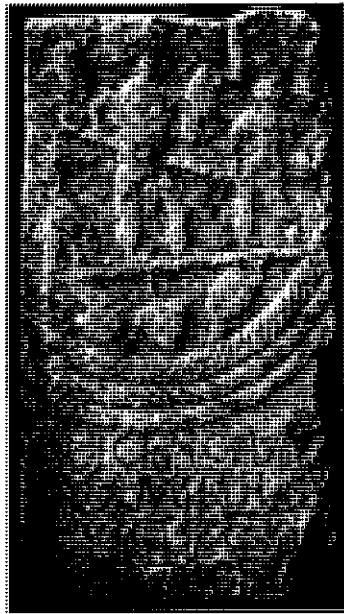


FIGURA 4. *Estela discoidea con guerreros, Lara de los Infantes (A. García y Bellido).*

y a la vez simbólico, en numerosos relieves asociados con sarcófagos, en muy variados ambientes, como en el sarcófago paleocristiano de Arles, del siglo IV, adornando dos columnas que enmarcan la figura de Cristo (Musée Chrétien)<sup>7</sup>.

En este trabajo, no con un sistema totalizador, se examinan estelas y otros elementos en los cuales hay motivos de vid, concretamente partiendo de los relieves sobre pilastras y pilares de los «Casquilletes de San Juan» de Gallipienzo, ya publicados por J.M. Blázquez<sup>8</sup>, los cuales constituyen un buen ejemplo del arte provincial hispano de la segunda mitad del s. IV. Los relieves se encuentran en el Museo Arqueológico de Pamplona y proceden de Gallipienzo y Eslava, Navarra. Ambos conjuntos es factible que pertenezcan a un único edificio, ya que están trabajados en idéntica piedra caliza oscura y por la misma mano. Dicho edificio estaría situado en la era de Gallipienzo, en cuyo lugar B. Taracena recogió la noticia de que se encontraba una ermita la cual tal vez se edificó sobre los cimientos del antiguo monumento, reaprovechando incluso los aparejos y tal vez los muros.

El edificio del que formaban parte las pilastras y los pilares no es reconstruible en absoluto, aunque por el material llegado a nosotros debía ser de pequeñas dimensiones y de forma rectangular. Es probable que fuera un monumento funerario erigido para contener los restos de algún alto personaje de la sociedad de la zona. La hipótesis relativa al carácter funerario puede quedar confirmada por la presencia de los temas, constantes en los relieves, del acanto y de la vid. Acerca de esta última hay que ver una composición íntimamente vinculada con Dionysos, dios y mortal que había vencido a la muerte, hijo de Zeus y de Semele. Fue un dios en origen relacionado con la vegetación, muy vinculado al mundo de ultratumba, un dios vitalista, en cuya personalidad abundan las contradicciones, un dios que a consecuencia de sus manifestaciones y desapariciones repentinas, representa un continuo proceso de cambio, la esperanza en una vida ultraterrena, en el renacer después de la muerte, tan caro al hombre a través de todos los tiempos.

El edificar lugares de culto cristianos sobre monumentos paganos fue una tónica muy generalizada en los primeros siglos del cristianismo y una constante en aquellas religiones que sustituyen o se imponen a otras. De hecho es un método de trabajo entre los investigadores que se dedican a prospecciones arqueológicas en función de hallar necrópolis, enterramientos o monumentos sacros, el buscar con especial énfasis en los alrededores de las capillas aldeanas aisladas. E. Aguilera y Gamboa<sup>9</sup> escribe que un indicio bastante seguro para encontrar necrópolis es excavar en las inmediaciones de ermitas, porque el lugar venía consagrado por la tradición. He ahí el ejemplo de la necrópolis del Altillio de Cerropozo, Atienza, la cual está situada en una extensa vega, muy cerca de la ermita de Santa Lucía<sup>10</sup>. Y estos lugares consagrados por la tradición como sagrados, sean sepulcrales, sean de culto, se siguen utilizando a través de generaciones y generaciones para fines en relación con las creencias propias, sustituyendo, en su caso la funcionalidad antigua, siempre ligada al mundo religioso. He ahí un ejemplo, de entre otros muchos que se pueden seguir, como el que aporta la alta Andalucía, la antigua Oretania. En una de sus necrópolis del siglo IV a.C., situada en los alrededores de Linares, Estacar de

7 SCHOPA, H.: *Die kunst der römerzeit in Gallien, Germanien und Britannien*, Munich-Berlin, 1957, fig. 140.

8 «Relieves de los «Casquilletes de San Juan». Gallipienzo», *Príncipe de Viana* 84-85, 1958, pp. 121-124.

9 *Las necrópolis ibéricas*, Madrid, 1916, p. 9.

10 CABRÉ, J.: «Excavaciones en la necrópolis celtibérica de El Altillio de Cerropozo, Atienza (Guadalajara)», *Mem. JSEA*, 105, p. 9.



FIGURA 5. *Pilar con relieve de Gallipienzo*  
(Arch. J.E. Uranga).



FIGURA 6. *Pilar con relieve de Gallipienzo*  
(Arch. J.E. Uranga).



FIGURA 7. *Pilar con relieve de Gallipienzo*  
(Arch. J.E. Uranga).



FIGURA 8. *Pilar con relieve de Gallipienzo*  
(Arch. J.E. Uranga).



Robarinas, bajo los enterramientos iberos se conservaron restos de vasijas cerámicas modeladas a mano, finas, pintadas, restos óseos y vegetales carbonizados, de centurias anteriores, siglo VIII a.C., etapa del Bronce Final, componentes de actividades mágico simbólicas rituales no conocidas. Con posterioridad, cuando la zona se hallaba bajo dominio de Roma, los conquistadores enterraron también en aquél ámbito a sus muertos y edificaron complejas superestructuras funerarias, muy cercanas a las iberas<sup>11</sup>. Similar fenómeno se produce con respecto al lugar en que se ubicó el monumento funerario de Pozo Moro, Chinchilla, Albacete, datado en el siglo V a.C., en torno al cual, una vez derruido, se instaló una necrópolis fechable desde mediados del siglo V a.C., hasta el siglo I a.C., evidencia de la perduración de aquel ámbito como sacro<sup>12</sup>, y así podría citar numerosos ejemplos.

Las pilastras y pilares con relieves que han llegado a nosotros de Gallipienzo denotan un oficio fino y concienzudo de un buen artesano, mas ya muy alejado del virtuosismo de aquéllos que trabajaban para la metrópoli en siglos pasados. Y en ellos se plasman, como indiqué, hojas de acanto y flores, así como tallos de vid.

A los efectos de este trabajo sólo describo los que tienen labradas hojas de vid.

Pilar con tallo de vid. El relieve se compone de un sarmiento de vid serpenteante, del que cuelgan alternando pámpanos y racimos de uvas, limitados ambos laterales por una cenefa de doble estría<sup>13</sup> (fig. 5).

Pilar con tallo de vid. Consta de los mismos elementos decorativos que el anterior: un sarmiento de vid, del que cuelga un racimo de uvas entre dos pámpanos. El pámpano superior presenta la casi totalidad de su superficie saltada, el segundo ha perdido la mitad inferior. En general la composición vegetal se halla integrada dentro de una cenefa de doble estría<sup>14</sup> (fig. 6).

Pilar con decoración semejante a la expuesta para los anteriores. El tallo de vid se encuentra encuadrado en un marco de doble estría, alternando en él racimos de uvas con pámpanos<sup>15</sup>.

Pilar con tallo de vid. Este relieve, con idéntico relieve, en el que se plasman racimos de vides, pampanos y zarcillos, debía ir colocado en posición simétrica con el anterior<sup>16</sup> (fig. 7).

Pilar con *kantharos* y tallo de vid (fig. 8). El motivo decorativo consta de un *kantharos* sobre una base con molduras de la que sale un sarmiento de vid. Todo ello determinado por el lado inferior y el izquierdo por un marco, hoy casi perdido. Sobre la boca del *kantharos* se eleva un sarmiento de vid del que cuelgan un racimo de uvas, un pámpano y un zarcillo<sup>17</sup>. Un motivo semejante, es decir un *kantharos*, situado en la zona inferior central, del que surgen sendos tallos de hiedra con sus correspondientes hojas, aparece en una estela, datada a fines del s. II, en la cual se lee el nombre de *Attas*, proveniente de la comuna de Dulgueru (Constanta. Museo de Arqueología)<sup>18</sup> (fig. 9). Se halló en plena Dobrugia romana, y es interesante destacar la figura

11 GARCÍA-GELABERT, M.P.: *La necrópolis del Estacar de Robarinas, Jaén: ritos y creencias*, Madrid, 1988, p. 493.

12 ALMAGRO GORBEA, M.: «Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica», *MM*, 1983, pp. 177-293.

13 BLÁZQUEZ, J.M.: «Relieves de los «Casquilletes de San Juan». Gallipienzo», p. 123, fig. VI.

14 BLÁZQUEZ, J.M.: «Relieves de los «Casquilletes de San Juan». Gallipienzo», p. 123, fig. VII.

15 BLÁZQUEZ, J.M.: «Relieves de los «Casquilletes de San Juan». Gallipienzo», p. 124, fig. VIII.

16 BLÁZQUEZ, J.M.: «Relieves de los «Casquilletes de San Juan». Gallipienzo», p. 124, fig. IX.

17 BLÁZQUEZ, J.M.: «Relieves de los «Casquilletes de San Juan». Gallipienzo», p. 124, fig. X.

18 CONDURACHI, E. y DAICOVICIU, C.: *Romania*, Archaeologia Mundi, Ginebra, 1975, fig. 147.



FIGURA 9. *Estela de Dulgheru. Rumania*  
(E. Condurachi).

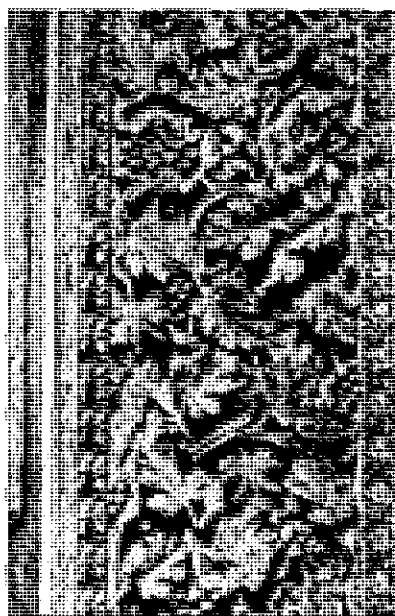


FIGURA 10. *Pilastra de época severiana.*  
*Museo Laterano (A. García y Bellido).*

del caballero tracio, en este caso asociada al banquete funerario. Esta divinidad antigua, este dios autóctono adorado en el mundo greco romano de la región, se encuentra en las ciudades y aldeas de Dobrugia, representado al galope o al paso, en las esculturas consagradas al culto, en las estelas funerarias. El caballero tracio se acompaña, en las estelas funerarias, como en ésta que menciono, de otra escena típica de estos monumentos, el banquete fúnebre. Rodea toda la composición una guirnalda de tallos de hiedra, de una perfecta ejecución, muy cuidada y con mucho lujo de detalles. En el momento de brotar del *kantharos*, los tallos de hiedra hacen una ondulación a ambos lados, en cuyas sinuosidades se dibujaron sendas rosetas de cuatro pétalos, diferentes. He aquí pues recogido el empleo de la hiedra en el mundo funerario.

Pilastras adornadas con *kantharoi* de los que brotan tallos de vid, cuajados de pámpanos y racimos fueron trabajadas con magnífica técnica por artistas pertenecientes a la Escuela de Afrodísia, sobresaliendo particularmente las pilastras del arco cuadrifonte de Septimio Severo de Leptis Magna, erigido alrededor del año 203. En algunas de las pilastras aparecen rolcos de acanto, en otras tallos de vid con hojas y racimos, en un complejo movimiento, entre los que se integran erotes alados, tomando los racimos<sup>19</sup>. Asimismo en la basílica severiana de Leptis, algunas de las pilastras llevan plasmados también personajes, tal vez relacionados con la

<sup>19</sup> Para los relieves de las pilastras del arco cuadrifonte y escuela de Afrodísia, cf. entre otros: GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte romano*, Madrid, 1979, fig. 989. SQUARCIAPINO, M.: *La scuola di Afrodísia*, Roma, 1943, pp. 80 ss. láms. XXVIII-XXXI. BARTOCCINI, R.: *Il foro imperiale di Leptis (Leptis Magna). Scavi 1927-1928, Africa italiana*, 1928, pp. 44 ss. Id.: *L'arco quadrifronte dei Severi a Leptis (Leptis Magna), Africa italiana*, 1931, figs. 26-30.

vendimia entre guirnaldas de vid<sup>20</sup>. Otros ejemplos señeros de la época de los Severos, son varias pilastras con decoración muy profusa de vides, que se encuentran en Roma, en los Museos Petriano y Laterano de Roma<sup>21</sup> (fig. 10). En estos casos no son de carácter funerario, sino que la figuración de tales motivos, hojas de encina, de vid, de hiedra, de acanto, en la plástica romana hunde sus raíces en épocas anteriores a los Severos. Según A. García y Bellido el tema de la vendimia con amorcillos vendimiadores es de origen helenístico y remonta al siglo VI a.C. en los vasos de figuras negras<sup>22</sup>. Mas estos relieves, con semejantes temas, pasan intactos, a través de intermediarios, al arte del s. IV, y los vemos francamente dibujados en una gran cantidad de sarcófagos, no sólo paganos, sino cristianos. No obstante ya en época de Septimio Severo, coexiste el empleo de tales elementos en monumentos civiles, oficiales, con su plasmación en sarcófagos. Por ejemplo en el sarcófago de San Lorenzo fuori le Mura, Roma (fig. 11), de la primera mitad del s. III, que puede ser muy bien severiano, se figura en relieve la vendimia, en toda su exuberancia, tanto en la parte central como en los lados menores. En sus superficies pequeños erotes vendimiadores, alados o carentes de alas, desnudos o vestidos, en un profuso movimiento, se afanan en recolectar el fruto, que depositan en cestos colmados, trepan por los tallos, se encaraman por entre las cepas, los sarmientos, los pámpanos, los zarcillos, por entre los copiosos racimos de uvas. Inmersos en este mundo vegetal hay animalillos domésticos o salvajes en pacífica y alegre coexistencia con los pequeños vendimiadores. Todas las escenas del sarcófago tienen un indudable sentido dionisiaco funerario<sup>23</sup>.

Otro sarcófago severiano, con el tema de Dionysos y las cuatro estaciones, con simbología funeraria, aproximadamente datado entre los años 220-230, es el del Metropolitan Museum de Nueva York<sup>24</sup>.

El tema ornamental de los relieves de Gallipienzo, aunque con el mismo componente básico, no resiste estilísticamente la comparación con el arte de la Escuela de Afrodísia, ni con cualquier otra escuela contemporánea a aquélla, ligada a la metrópoli, con las cuales nada tiene que ver ni geográfica, ni temporal, ni estéticamente, y sí por el contrario se relaciona con determinados temas ornamentales de los relieves de las estelas de Gastiain, Navarra, también conservadas en el Museo Arqueológico de Pamplona.

20 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte romano*, fig. 986.

21 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte romano*, figs. 985, 987-988, 990.

22 En época helenística aparecen los erotes desnudos y alados, como las estatuillas de Mirina y de Eros dormido fechadas hacia el año 150 a.C. (CHARBONEAUX, J.; MARTIN, R. y VILLARD, F.: *Grecia helenística (330-350 a.C.)*, Madrid, 1971, pp. 253-254, figs. 2722-273. POLLITT, J.J.: *El arte helenístico*, Madrid, 1989, p. 215, fig. 135), o el centauro con Eros cabalgando (POLLITT, J.J.: *El arte helenístico*, p. 220, fig. 144), o Eros montando un tigre, de un mosaico de la Casa del Fauno en Pompeya (POLLITT, J.J.: *El arte helenístico*, p. 227, fig. 150). Otras varias piezas en BRIEBER, M.: *The Sculpture of the Hellenistic Age*, Nueva York, 1955, pp. 144-145, figs. 611-620. Ya el pintor Amasis (560-525 a.C.) y otros, representaron a sátiros y silenos pisando la uva en el lagar (BOARDMAN, J.: *Athenian Black Figure Vases*, Londres, 1985, fig. 89. ARIAS, P.E. y HIRMER, M.: *Tausend jahre griechische vasenkunst*, Munich, 1960, p. 46, fig. 55 (530/520 a.C.). BOARDMAN, J. y otros: *The Art and Architecture of Ancient Greece*, Londres, 1966, fig. 113. HAGENON, G.: *Aus dem weingarten der antike*, Maguncia, 1982, p. 169, fig. 49, fechado en el 510 a.C., sátiros prensando los racimos; fig. 29, con sátiros pisando los racimos de vid; fig. 57, datado hacia el 500 a.C., con silenos sacando el mosto de los racimos de vid; fig. 60, con sileno prensando los racimos.

23 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte romano*, pp. 568-569, figs. 1006-1007. El sarcófago de San Lorenzo, según A. García y Bellido fue una pieza importada desde Atenas, es un producto del tipo de klíne, (*Arte romano*, p. 568).

24 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte romano*, fig. 1009.



FIGURA 11. Detalle del sarcófago de San Lorenzo Extramuros, Roma (A. García y Bellido).

En algunas de las estelas de Gastiain aparecen tallos de vid con racimos de uvas y pámpanos, brotando a veces de macetas. Este es el caso de las siguientes:

Estela con figura sedente y toro<sup>25</sup> (fig. 12). La estela rectangular está orlada por una ancha franja decorada con sarmientos de vid, de los cuales penden hojas triangulares sin nervios marcados y racimos de uvas, todo ello con una economía muy acentuada de detalles. Surgen de dos urnas bitroncocónicas situadas en la parte inferior y rodean y decoran los lados largos laterales de la estela, viniéndose a unir en los extremos de un ara.

Estela con páteras y jarras<sup>26</sup> (fig. 13). Bordea la estela la misma guirnalda de gruesos sarmientos de vid que en la anterior, con pámpanos triangulares esquemáticos y racimos. Y en la zona superior central, ocupada por una gran rueda de rayos curvos, concretamente en las enjutas inferiores se han plasmado dos jarros, con pie marcado, uno con doble asa y otro con una sola. Entre ambos hay un racimo de vid, que es picoteado por un avecilla.

Estela con roseta, páteras y guirnalda<sup>27</sup>. Como las dos anteriores, enmarca la composición central una guirnalda de sarmientos de vid con racimos y pámpanos poco naturalistas, aunque como en la realidad presentan los bordes dentados. Consiste aquélla en una gran margarita, rodeada por una corona espigada, y debajo una guirnalda semejante a la corona y en las cuatro enjutas resultantes dos páteras en las inferiores y dos rosetas de cinco pétalos en las superiores.

En Mérida A. García y Bellido recoge un fragmento de estela funeraria en la que se representa al difunto con un pequeño mamífero en su mano derecha que parece está comiendo las uvas de un gran racimo que sujeta en la izquierda<sup>28</sup>.

25 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, pp. 381-382, lám. 274.

26 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, pp. 382-383, lám. 274.

27 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, p. 383, lám. 274.

28 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, p. 296, lám. 239.

La costumbre de adornar las estelas con ramos de vid no es privativa de Hispania, ya que se registra en estelas de Bulgaria<sup>29</sup>, de fecha anterior a las navarras, y de Asia Menor<sup>30</sup>.

Racimos de uvas con una técnica similar a la que presentan los relieves de Gallipienzo se ven patentizados en un conjunto de estelas del Museo de Alaoui<sup>31</sup>, aunque la cronología que se asigna a estas estelas, desde finales del s. I hasta los últimos años del s. II, es anterior a la fecha en que se pueden datar los relieves de Gallipienzo.

El tema de la vid, interviene en las estelas funerarias, como estamos viendo y también en los sarcófagos, como los recogidos por García y Bellido, he ahí el denominado sarcófago de la vendimia, descubierto en Vila Franca de Xira en la Lusitania, de la primera mitad del s. III<sup>32</sup> (Museo Etnológico de Belem), cuya caja, en forma de lenos está profusamente adornada con relieves alusivos a la vendimia. En el centro sobre un gran recipiente con dos asas y ornado con hojas de hiedra, otro motivo simbólico funerario, se representa la imagen de la muerta en el interior de un medallón (fig. 14), y a ambos lados entre los sarmientos, pámpanos, zarcillos y racimos de uvas se aprecian trepando por los tallos para recoger los grandes racimos de uvas, a un pequeño erote alado (fig. 15). En el lado derecho hay otro sin alas. Alternan entre el follaje y los cestos colmados de racimos una serie de animalillos, como pájaros, conejos, lagartijas, saltamontes, picando en los frutos de la vid. Es obra ática, fechada poco después del sarcófago de San Lorenzo. El tema de este sarcófago, que no el estilo, ni el tratado volumétrico de los elementos decorativos, se puede parangonar con el de San Lorenzo fuori le Mura, al que aludí en líneas precedentes, con el de un fragmento posterior cronológicamente, con el de Tréveris y con otro depositado en el Museo Laterano, éste ya cristiano de la segunda mitad del siglo IV.

También de mediados del s. III es el sarcófago denominado de las estaciones, hallado en Monte de Azinheira, Reguengos, cerca de Evora (Alemtejo)<sup>33</sup>, en el Museo Municipal de Oporto, entre cuya decoración relativa a las cuatro estaciones destaca la figura del Otoño con un gran racimo de uvas en su mano derecha. Asimismo en el lado menor de la izquierda dos pequeños personajes desnudos pisan la uva de un lenos, bailando cogidos de la mano. Es de apreciar el claro sentido dionisiaco funerario de estas escenas en las que interviene la vid.

De entre la ornamentación del sarcófago de las estaciones encontrado en Ampurias, actualmente en el Museo Arqueológico de Gerona<sup>34</sup> se recoge la vendimia y la elaboración del vino por erotes desnudos. Unos suben por escaleras para recoger los frutos, otros transportan cestos con racimos hacia el lagar, otros, al ritmo de danza, pisan los racimos de vid depositados en un gran lenos.

Y en un sarcófago con *imago clipeata*, del primer tercio del s. IV, tal vez de Clunia o de Lara de los Infantes<sup>35</sup>, entre las varias escenas que ornan la caja funeraria se halla una en el lado

29 ALGELOV, N.: «Trouvailles d'Appiaria aujourd'hui «Kaleto», *Bull. Inst. Arch.* XVII, 1950, pp. 276 ss., figs. 225-226.

30 GOUCH, M.: *The Early Christians*, 1961, fig. 10, con un tipo de racimo de vid muy semejante al de los relieves de Gallipienzo.

31 GILBERT-PICARD, C.: *Les religions de l'Afrique Antique*, París, 1954, fig. 10, lám. VI. Id., *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections puniques)*, Tunis, 1959, pp. 265, 297, láms. CII-CVIII, CXXV. COUDRAY, D.: GARCKLER, P.: *Catalogue du Musée Alaoui*, París, 1897, lám. XIX. DOUBLET, G.: *Musées et collections archéologiques de L'Algérie. Musée d'Alger*, París, 1890, lám. 2. GSELL, S.: *Musée de Tébessa*, París, 1902, lám. I.4.

32 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, pp. 263-264, láms. 212-214.

33 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, pp. 264-267, láms. 215-217.

34 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, p. 267-272, láms. 218-222.

35 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Esculturas romanas de España y Portugal*, pp. 278-280, láms. 230-231.



FIGURA 12. Estela con figura sedente y toro, Gastiain (A. García y Bellido).

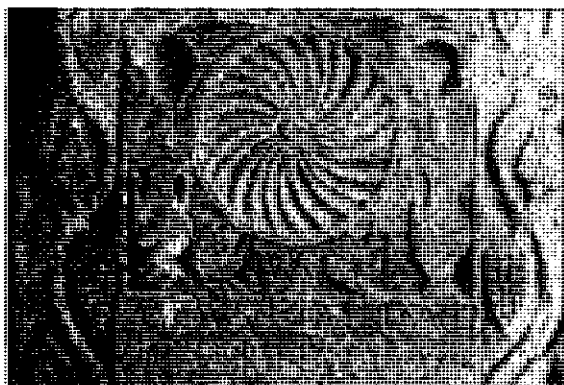


FIGURA 13. Estela con páteras y jarras, Gastiain (A. García y Bellido).

derecho de la composición central con lo que parece ser una vid emparrada cobijando la escena. Las vides en ocasiones quedaban sueltas por el suelo, pero era más usual que se colgaran de pérticas, es decir que se emparraran (*iugum mittere*) como indica Plinio (NH 17, 166) *iugum fit pertica aut harundine aut crine funiculoue ut in Hispania Brindisque*, lo que confirma Varrón (r.r., 1,81).

El tema fue tratado con especial abundancia en los comienzos del arte paleocristiano, tanto por los artistas cristianos como por los paganos; de esta época se conocen numerosas representaciones de *kantharoi* de los que brotan tallos de vid o simplemente de sarmientos de vid de los que penden racimos y pámpanos, y temas de vendimia muy concretos. Baste citar la numerosa colección de mosaicos funerarios con esta composición, estudiados por N. Duval, pertenecientes a una iglesia de la región de Kélibia, cuya cronología comienza en los últimos años del s. IV<sup>36</sup>; el mosaico Cherchel, fechado a finales del siglo IV o comienzos del siguiente, en el que tres obreros cogidos de las manos pisan la uva, mientras otros cuatro vuelcan el cesto repleto de racimos en el lagar<sup>37</sup>; o los numerosos mosaicos existentes en los museos del norte de África<sup>38</sup>. Se documentan de esta etapa pilastras en las que se ven esculpidos *kantharoi* y brotando de ellos ramos de vid, como la de la iglesia de Ksar-el-Kelb en Argelia<sup>39</sup>, o la depositada en el museo de Argelia<sup>40</sup>.

La metrópoli ha proporcionado valiosos ejemplares en los que está tangible la plasmación de estos motivos simbólicos. Concretamente se plasman en el mausoleo de Constanza o Constantina, cuya fecha exacta de la construcción se ignora, pero que se puede datar hacia los años 324-326.

36 CINTAS, J. y DUVAL, N.: «L'église du prete Felix (région de Kelibia)», *Karthago* 9, 1958, láms. II; III d, e; VIIa; Xe; XV, XVII-XVIII, XXXVII a.

37 GSELL, S.: *Cherchel antique iud Caesarea*, Argelia, 1952, p. 103. DUNBABIN, K.M.D.: *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, 1978, p. 116, lám. 105.

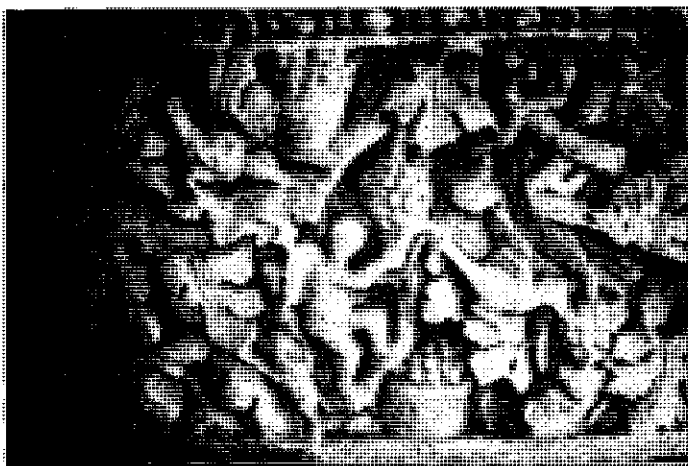
38 VV.AA.: *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique*, París, 1914, n.ºs. 163, 376, 391.

39 LEONARDI, C.: *Ampelos. El simbolo della vita nell'arte pagana e paleocristiana*, Roma, 1947, fig. 19.

40 WUILLEUMIER, P.: *Musée d'Alger*, París, 1928, lám. XV.



FIGURAS 14-15. *Sarcófago de la vendimia. Vila Franca de Xira en la Extremadura portuguesa (A. García y Bellido).*



Es posible que fuese destinado a recibir los restos de las mujeres de la familia imperial, recogiendo primero los de Constanza hija predilecta de Constantino, y de la que tomó nombre el mausoleo. En uno de los mosaicos de las bóvedas se reproduce la vendimia y actividades inherentes y consecuentes con ella<sup>41</sup> (fig. 16). Este mosaico y en general la mayoría, tiene una definición de contornos que no permite ni busca la ambigüedad de las formas, así pues el musivario determina el objeto sobre fondo más claro, que lo potencia. Se realizan las fases de la vendimia, por erotes desnudos, en este caso no alados, diseminados por toda la superficie musiva, con diversas actitudes y movimientos, encaramados entre las vides, cortando racimos.

41 STERN, J.: «Les mosaïques de l'Eglise de Sainte Costance á Rome», *DOP* 12, 1956, p. 199. DORIGO, W.: *Pittura tardoromana*, Milán, 1966, pp. 213-219, fig. 166, láms. XXIV-XXVI. SEAR, F.B.: *Roman Wall and Vault Mosaics*, Heidelberg, 1977, n° 142, p. 131, láms. 55,4 y 56,1.

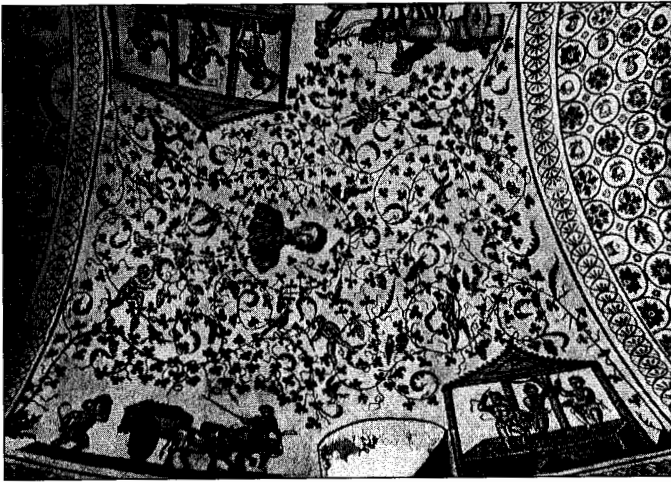


FIGURA 16. Mosaico de la bóveda del mausoleo de Constanza, Roma (W. Dorigo).

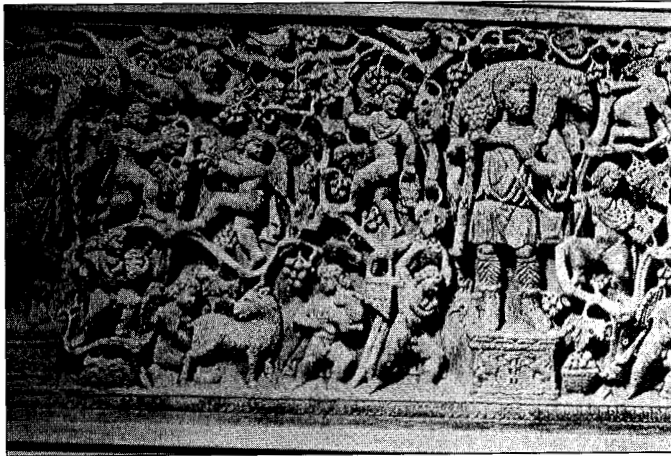


FIGURA 17. Sarcófago de los tres pastores, Museo Petriano (A. García y Bellido).



FIGURA 18. Sarcófago de Constanza. Museo Pío Clementino, Vaticano (W. Dorigo).



Y en las cuatro esquinas hay sendas escenas muy específicas. En dos contrapuestas los campesinos, en plaustros colmados, transportan los racimos de vid al lagar, y en las otras dos, tres varones en cada una de ellas, con túnica corta y cayado (*pedum*) pisan los frutos de las vides, ya depositados en las artesas. El mosto cae en unos grandes *dolia*.

En sarcófagos paleocristianos como en el de *Iunius Bassus*, datado hacia el año 359 (Museo Petriano)<sup>42</sup>, en uno de los lados menores hay una serie de niños vendimiadores recolectando los racimos de vides, portándolas en cestos para depositarlas en una artesa donde proceden a su pisado.

En el sarcófago de los tres pastores, del Museo Laterano<sup>43</sup> (fig. 17) aparece el tema viejo del buen pastor, en el que se le reproduce tres veces, dos imberbe y una barbado que no deben tenerse como imagen de Cristo sino como alusión a Él. El resto del frente lo ocupan erotes alados vendimiando, encaramados por entre los sarmientos, portando los racimos de vides en cestillos y pisando la uva. Aquí, como en el mosaico del mausoleo de Constanza y en otros sarcófagos paleocristianos, el tema de la vendimia ya se ha cristianizado, probablemente aludiendo a la Eucaristía. Se data en la segunda mitad del siglo IV, tal vez hacia el 370-380.

El sarcófago llamado de Constanza procede de su mausoleo en Roma (Museo Pío Clementino, Vaticano)<sup>44</sup> (fig. 18). Es de pórfido, de gran tamaño. En los dos lados mayores se ven tres grandes roleos de acanto en el interior de cuyas volutas hay tres genios alados dedicados a las diversas faenas de la vendimia. Entre los roleos se han patentizado unos pequeños pajarillos picando frutos que tal vez son uvas. En uno de los lados menores se plasmaron tres amorcillos alados que pisan los racimos de vid depositados en una artesa. El mosto cae a través de una espita figurada por una cabeza de león a tres *dolia*. La escena se halla rodeada por sarmientos que surgen de dos cepas a ambos lados laterales.

Paralelamente, el sarcófago de tema estrictamente pagano y forma tradicional siguió su camino y cultivándose, como es obvio, por aquellos que continuaron en la práctica de la vieja religión romana, tal es el caso del sarcófago de las estaciones, de Dumbarton Oaks<sup>45</sup>, cronológicamente situable hacia el año 330. Inmediatamente debajo del medallón que cobija el retrato de un matrimonio hay una serie de amorcillos no alados, desnudos, enredados entre sarmientos, tomando racimos de uvas que parecen depositar en un cestillo colmado. O el sarcófago de Auletta, con Ariadna y *putti* vendimiadores<sup>46</sup>.

---

42 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte romano*, fig. 1288.

43 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte romano*, fig. 1298.

44 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte romano*, figs. 1216-1218. Otros ejemplos en los que se reflejan las faenas de la vendimia y la pisa de uvas en el lagar en sarcófagos en MATZ, F.: *Die dionysche sarkophage*, Berlin, 1969, Beil, 14, lám. 37. Id., *Die dionysche sarkophage*, 2, pp. 383-384, n. 214, siglo IV. Id.: *Die dionysche sarkophage*, 3, pp. 403-404, lám. 249, final del siglo III. Id., *Die dionysche sarkophage*, 4, pp. 451-452, Beil 115; pp. 140-141, Beil 14, entre los años 230-260. Sobre la significación de estos temas en los sarcófagos, cfr. TURCAN, R.: *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, París, 1966, *passim*, principalmente pp. 540-541.

45 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte romano*, fig. 1215.

46 GRABAR, A.: *El primer arte cristiano (220-395)*, Madrid, 1967, fig. 125. Sobre la fecha muy discutida de estos mosaicos, cfr. BLÁZQUEZ, J.M.; GARCÍA-GELABERT, M.P. y LÓPEZ MONTEAGUDO, G.: «El museo de mosaicos del Gran Palacio de Bizancio», *Arqueología* 95, 1989, pp. 29-37. KEMPER SALIES, G.H.: «Die datierung der mosaiken in Grossen Palast zu Konstantinopel», *BJ* 187, pp. 273-308.

## **RETRATOS EN LOS MOSAICOS HISPANOS Y DEL PRÓXIMO ORIENTE EN EL BAJO IMPERIO (SIRIA, JORDANIA)**

J.M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ

### **RESUMEN**

La península ibérica ha proporcionado una excelente colección de retratos en mosaicos fechados en el Bajo Imperio. Siria y Jordania igualmente han dado algunas piezas. En este trabajo se examinan los ejemplares más importantes.

**Palabras clave:** Península Ibérica, retratos, mosaicos, Bajo Imperio, Siria, Jordania.

### **ABSTRACT**

The Iberic peninsula has provided an excellent portraits collection in mosaics during the Later Roman Empire, both Siria and Jordania have also produced some pieces. Our study examines the most outstanding samples.

**Key words:** Iberic Peninsula, portraits, mosaics, Later Roman Empire, Siria, Jordania.

### **RETRATOS EN MOSAICOS DE ESPAÑA**

La villa de época teodosiana de La Olmeda, Pedrosa de la Vega (Palencia) ha proporcionado un magnífico mosaico con una galería de retratos, colocados en el borde interior de medallones, de la más alta calidad estilística, que representan probablemente a las hijas del dominus del

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Área de Historia Antigua. Universidad Complutense de Madrid.

latifundio<sup>1</sup>. Estos retratos son de varones y de damas (figs. 1-5). Estos medallones decoran los cuatro lados del mosaico de Aquiles en Skyros. Ninguna cabeza lleva atributos mitológicos. Eran dieciocho, de los que sólo se conservan catorce. Cada retrato es un individuo, caracterizado por las joyas, el peinado y la fisonomía diferente. Los medallones fueron fabricados aparte del conjunto del friso y se incrustaron después de él. Todos los medallones tienen bustos. Estos retratos son el mejor comentario, por su calidad, a los versos de Prudencio (*Amart.* 265-329), donde describe el lujo escandaloso de las mujeres hispanas al final de la Antigüedad.

Un pavimento de la villa de Baños de Valdearados (Burgos)<sup>2</sup> iba decorado con cuatro bustos femeninos, de los que se conservan tres. Al parecer las damas adornaban el cuello con collares (fig. 6). Uno de los retratos lleva dos vueltas de collar al cuello. Los peinados son todos muy parecidos a los de las mujeres de los mosaicos de Piazza Armerina<sup>3</sup>, fechados entre los años 310-330, según K.M. Dunbabin<sup>4</sup>.

En la villa de El Ramalet (Navarra) se representó a un cazador (fig. 7) de nombre *Dulcitius*, sin duda era el *possessor* de la finca, montando a caballo, alanceando una cierva<sup>5</sup>, a punto de desplomarse a tierra. El jinete viste túnica corta flotante al viento. Este mosaico fue publicado por R. Bianchi-Bandinelli<sup>6</sup> como de influjo de los platos sasánidas con escenas de cacerías reales, pero no parece evidente este influjo<sup>7</sup> en esta pieza hispana.

En Augusta Emerita, la capital de Lusitania, se representó al cazador *Marianus* (fig. 8) de pie con tres venablos hincados en el suelo junto a su caballo de nombre *Pafius* y a un árbol con el ciervo abatido a sus pies<sup>8</sup>. *Marianus* peina el cabello corto. Viste túnica corta adornada con un *orbiculus*, dejando al descubierto las piernas. Lleva también clámide de color rojizo con tonalidades azuladas y amarillentas, de pasta vítrea. Cruza el pecho un carcaj.

La villa cacereña del Olivar del Centeno<sup>9</sup> ha dado dos pavimentos importantes para el tema del presente trabajo. En uno de ellos aparecen tres bustos (figs. 9-10), femeninos, un cuarto se ha perdido, de jóvenes, peinadas con moño en lo alto de la cabeza, del mismo modo recogen el cabello las damas de la villa siciliana de Piazza Armerina.

Dos damas llevan túnica sujetas al hombro por dos fíbulas circulares. Las tres parecen adornar con pendientes circulares las orejas.

1 PALOL, P. de y CORTES, J.: «La villa romana de La Olmeda. Pedrosa de la Vega (Palencia). Excavaciones de 1969 y 1970», I. AAH 7, Madrid, 1974, 42-44, figs. 13-19, lám. XXXIX-XLV, XLVII-XLVIII. GUARDIA, M.: *Los mosaicos de la antigüedad tardía en Hispania. Estudios de iconografía*, Barcelona, 1992, 152, figs. 58, 64-65, graf. 21.

2 ARGENTE, J.L.: «La villa tardorromana de Baños de Valdearados (Burgos)», EAE, Madrid, 1979, 61, fig. 19, lám. VIII.2. GUARDIA, M.: *Op. cit.*, 125, gráf. 15.

3 CARANDINI, A. y otros: *Filosofiana. La Villa di Piazza Armerina*, Palermo, 1982, figs. 29, 146, 158, 159, 160, 164-166, 200, 208-209.

4 *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronages*, Oxford, 1978, 196-212.

5 BLÁZQUEZ, J.M.: *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, 227-231. GUARDIA, M.: *Op. cit.*, 103-105, fig. 35. Blázquez, J.M. y Mezquiriz, M.A.: *Mosaicos romanos de Navarra*, Madrid, 1985, 64, lám. 40.

6 Roma. *El fin del arte antiguo*, Madrid, 1971, 193, fig. 185.

7 BLÁZQUEZ, J.M.: «Platería sasánida: cuencos con retratos y platos con cacerías reales», *Goya* 239, 1994, 258-269. HARPER, P.O. y MEYERS, P.: *Silver Vessels of the Sasanian Period I. Royal Imagery*, New York, 1981.

8 ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J.M.: *Mosaicos romanos de Mérida. Nuevos hallazgos*, Mérida, 1990, 82-83, láms. 39-41.

9 GARCÍA-HOZ, M.C. y otros: «La villa romana del «Olivar del Centeno» (Millares de la Mata, Cáceres)», *Extremadura Arqueológica* III, 1991, 387-402, figs. 3-4,8, láms. I-II.



FIGURA 1. Retrato de medallón n. 11.  
Pedrosa de la Vega (Palencia).



FIGURA 2. Retrato del medallón 12 del friso  
de la derecha. Pedrosa de la Vega.



FIGURA 3. Retrato del medallón 3 del friso  
de la izquierda. Pedrosa de la Vega.



FIGURA 4. Retrato del medallón 2 del friso  
de la izquierda. Pedrosa de la Vega.

El segundo mosaico es más significativo aún. Representa una pompa triumphalis dionisiaca en carro, hoy en parte perdida. Como muy bien han señalado los excavadores de esta villa, la pareja de Ménade y Sileno, que contemplan la procesión, son probablemente, los retratos de los propietarios de esta villa, colocados en posición frontal. Se llamaban *Resci(a)* y *Selenus* (fig. 11). Los rasgos fisionómicos están muy bien individualizados. Estos retratos son únicos en la retratística hispana, y muy digna de posar en ellos la atención por sus implicaciones religiosas. Se señala también el taller del musivario *officina Valeriani*, junto a los nombres del matrimonio.

En la villa del Saucedo en Talavera de la Reina<sup>10</sup>, el dueño de la villa está representado en el pavimento. Se llamaba *Iscaius*. El busto está dentro de un círculo blanco decorado con rectángulos de diferentes tonalidades con cruces griegas. El varón sostiene una cornucopia, símbolo de riqueza. Debajo se encuentra un pez de gran tamaño, mientras la mano derecha del personaje sujeta una manzana. A sus espaldas está colocada una copia. Un bonete cilíndrico, típico de la Tetrarquía<sup>11</sup>, cubre la cabeza del *dominus*.

En Torres Novas (Portugal), en la villa de *Cardilius* se retrató el matrimonio de cuerpo voluminoso, junto a una cratera<sup>12</sup>.

En la villa de Solana de los Barros (Badajoz) un posible retrato es del *possessor* después de cobrar la pieza en la cacería, colocado de pie, delante del caballo y próximo a un ciervo caído a los pies del animal. Probablemente en una segunda escena de un mosaico de esta misma villa, bastante deteriorado, igualmente con tema de caza, esta vez de jabalí muerto, el musivario retrató al *dominus* entregado a uno de los deportes favoritos de los latifundistas: la caza. El primer cazador viste túnica hasta media rodilla, adornada con *orbiculi*<sup>13</sup>.

Un togado de pie, en posición frontal, se representan en el recuadro de un mosaico de *Complutum*, de época tardo-severiana (fig. 12)<sup>14</sup>. El tema se repite un siglo después. Un togado de pie delante de la fachada de la villa se colocó en un mosaico de Tossa del Mar (Gerona)<sup>15</sup>. A. Balil<sup>16</sup> señala que «el *dominus Vitalis* aparece como los grandes señores africanos y también como sus contemporáneos galos, un típico representante de una sociedad de propietarios agrícolas, quizás más «reaccionarios» que tradicionalistas, como manifiesta el ya desusado traje de ceremonia, la toga, que viste» (fig. 13).

En la orla de un mosaico de la Casa de los Surtidores de Conimbriga (Lusitania) se representaron cazadores a pie con sus respectivos nombres, *Severus*, *Ere(-)iatus*, *Cume (-) o*

10 BLÁZQUEZ, J.M.: *Mosaicos romanos de la Real Academia de la Historia. Ciudad Real, Toledo, Madrid y Cuenca*, Madrid, 1982, 45-46.

11 GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte romano*, Madrid, 1972, 642, figs. 1136-1137. También CARANDINI, A. y otros, *op. cit.*, figs. 16-17. DORIGO, W.: *Pittura tardorromana*, Milán, 1966, 99-101.

12 PAÇO, A. do: «Mosaicos romanos de la Villa de *Cardilius* en Torres Novas (Portugal)», *AEspA* 37, 1964, 85, fig. 10.

13 GUARDIA, M.: *Op. cit.*, 236, fig. 105. Posiblemente hay otro retrato en un segundo cuadro con escenas de cacería, fig. 104. Sobre nombres de cazadores en mosaicos hispanos cf. BLÁZQUEZ, J.M.: *Mosaicos romanos de Hispania*, 210-214.

14 FERNÁNDEZ GALIANO, D.: *Complutum II. Los mosaicos*, Madrid, 1984, 79-81, lám. LIV, con el catálogo de los retratos hispanos a los que hay que añadir los aparecidos últimamente.

15 CASTILLO, A.: «La Costa Brava en la Antigüedad en particular la zona entre Blanes y San Feliu de Guisols. La villa romana de Tossa», *Ampurias* 1, 1939, 260.

16 «Las escuelas musivarias del Conventus tarraconensis», *CMGR*, 1963, 35, fig. 13.



FIGURA 5. Retrato del medallón del friso de la izquierda. Pedrosa de la Vega.



FIGURA 6. Retrato de dama Baños de Valdearrados (Burgos).

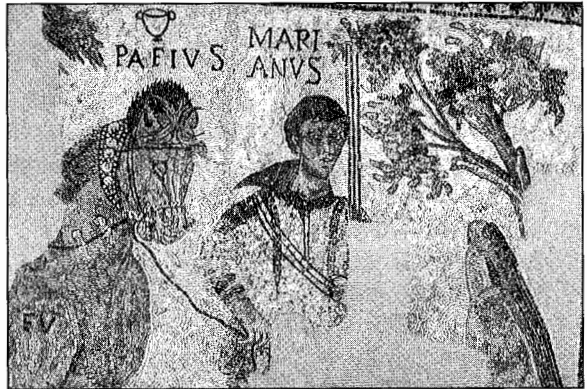


FIGURA 8. Retrato del cazador Marianus. Mérida.



FIGURA 7. Retrato del cazador Dulcitus. Villa El Ramalete.



FIGURA 9. Retrato de dama. Villa El olivar del centeno. Cáceres.



FIGURA 10. Retrato de dama. Villa el olivar del centeno. Cáceres.

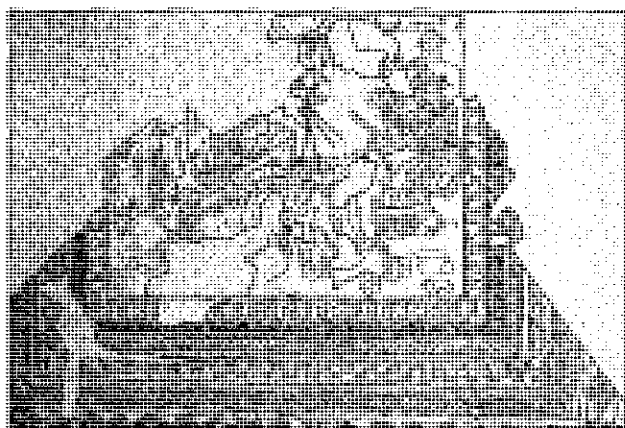


FIGURA 11. Retratos de Rescia y Selenus, como Ménade y Sático. Villa el olivar del centeno. Cáceres.

*Clime* (-)<sup>17</sup>. También este pavimento es de época severiana. Estos mosaicos de época severiana demuestran que el retrato en los mosaicos de cazadores es anterior al Bajo Imperio en Hispania.

En un perdido mosaico de Itálica en la Bética se representa, igualmente, a los propietarios, de nombre *Sempronius* y *Tulia*<sup>18</sup>, vestidos con toga y manto y entre los dos Venus, con sus respectivos letreros. Se fecha esta pieza en época de Filipo el Árabe.

Una galería de retratos, en este caso de varones, está representada en diferentes mosaicos de Centcelles, de mediados del siglo IV<sup>19</sup>. H. Schlunk, al estudiar este edificio, que es un mausoleo, cree que en Centcelles hay varios retratos: de dama (fig. 14), pintada; de lector entronizado; de escena de entronización con personajes reales; de un segundo varón entronizado; de un cazador (fig. 15) y de diferentes cazadores (fig. 16), copiados todos del natural.

Un último mosaico hispano cabe recordar, fechado hacia el año 400. El mosaico del musivario *Annius Ponnus* (fig. 17) hallado en Mérida. Representa el consabido tema de Dionisos y Ariadna. A. García y Bellido<sup>20</sup> era de la opinión que, quizás haya que ver en el dios una imagen

17 LÓPEZ MONTEAGUDO, G.: «El programa iconográfico de la Casa de los Surtidores de Conimbriga», *Espacio, Tiempo y Forma, II*, 3, *Historia Antigua*, 1990, 214-215, figs. 17-18, 20. DURÁN, M.: *Iconografía de los mosaicos romanos en la Hispania alto-imperial*, Barcelona, 1993, 182, lám. XXV, n. 45.

18 BLANCO, A.: *Mosaicos romanos de Itálica (I). Mosaicos conservados en las colecciones públicas y particulares de la ciudad de Sevilla*, Madrid, 1978, 54, lám. 76.

19 SCHLUNK, H.: «Die Mosaikkuppel von Centcelles», *Madrid Beiträge*, Maguncia, 1988, 13, 78, 85, 97-98, 136, 139, 145, 149-150, 152-154, 172, lám. 3, 20 c, 21, 24a, 69a.

20 «El mosaico de Annus Ponnus», *Arq. Beja* 22, 1965, 197-202. BLANCO, A.: *Mosaicos antiguos de asunto báquico*, Madrid, 1952, 49, fig. 15. Id., *Mosaicos romanos de Mérida*, 34, lám. 26. Sobre mosaicos báquicos hispanos, cf. BLÁZQUEZ, J.M.: *Mosaicos romanos de España*, 307-332. DURÁN, M.: *Op. cit.*, 264-290. GUARDIA, M.: *Op. cit.*, 351-370. FERNÁNDEZ GALLIANO, D.: «El triunfo de Dionisos en mosaicos hispano-romanos», *AEspA* 57, 1984, 97-120.

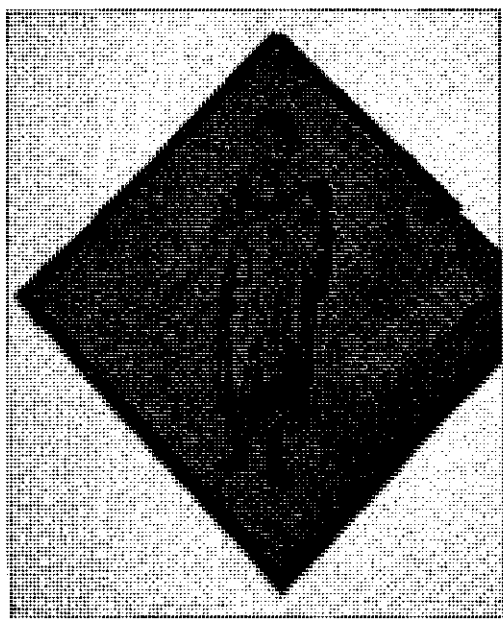


FIGURA 12. *Retrato del dominus. Complutum.*



FIGURA 13. *Retrato del dominus Vitalis. Tossa del Mar.*



FIGURA 14. *Retrato de dama. Cencelles. Tarragona.*

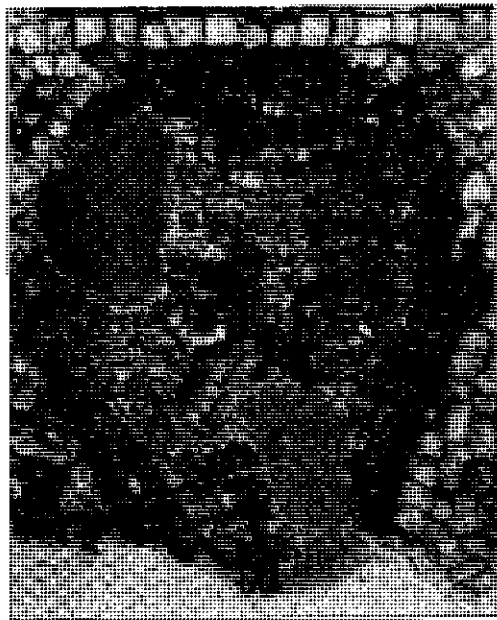


FIGURA 15. *Retrato de cazador. Cencelles. Tarragona.*



del dueño del mosaico, representado como Baco. A. Blanco no dice nada sobre el particular, pero no sería imposible esta hipótesis de trabajo, pues en el ya citado mosaico cacerreño, descubierto en el Olivar del Centeno, los propietarios se retrataron como Ménade y Sileno<sup>21</sup>.

La costumbre de poner retratos en los mosaicos estaba muy extendida entre los *possessores*. Era un símbolo del alto *status* social alcanzado. Baste recordar la *domina* con sus dos hijos<sup>22</sup> o el *dominus*<sup>23</sup> en pavimentos de Piazza Armerina. H. Schlunk<sup>24</sup> considera que los siguientes mosaicos en Piazza Armerina tienen retratos: el transporte del jabalí de la Piccola Caccia de Piazza Armerina<sup>25</sup>, la ofrenda del cazador de la misma procedencia<sup>26</sup>, a los que hay que añadir el *dominus Iulius* de Cartago<sup>27</sup>, fechado entre el 380-400.

## RETRATOS EN MOSAICOS DE SIRIA

En un mosaico de Shahba-Philippopolis, datado en el primer cuarto del s. IV se representa una escena de banquete en el que seguramente se retrataron los comensales. En primer plano se encuentra el *triclinarius*, de pie, ligeramente colocado de tres cuartos, junto a una gran ánfora sostenida por un trípode. Viste túnica corta y sandalias. Seis personas, agrupadas de dos en dos, se sientan a la mesa. Una pareja ocupa el centro de la mesa. El varón viste túnica con clavi y pasa el brazo por el hombro de su acompañante, mientras su mano izquierda sujeta un conejo pequeño (fig. 18), posible símbolo sexual. La dama ofrece al varón una copa con su mano derecha. Los restantes personajes son los asistentes. La escena representa un banquete de boda<sup>28</sup>.

## RETRATOS EN MOSAICOS DE JORDANIA

Las iglesias de Jordania han dado una buena colección de retratos. En la capilla del prete Giovanni de Khirbet El Mukhayyat hay retratos de varias personas: de un benefactor (fig. 19). Se colocaron los bustos de una dama con aureola en el lado oriental y de un eclesiástico con tonsura y aureola en el lado norte; quizás igualmente el retrato del prete Juan, al que se debe la edificación de la capilla<sup>29</sup>. Se fecha esta capilla en la segunda mitad del s. VI, en tiempos del

21 BLÁZQUEZ, J.M.: *Mosaicos romanos de España*, 209-210. Sobre nombres de *possessores* en los mosaicos.

22 CARANDINI, A. y otros, *Op. cit.*, 20, fig. 200. DORIGO, W.: *Op. cit.*, lám. XII.

23 DORIGO, W.: *Op. cit.*, 101. CARANDINI, A. y otros: *Op. cit.*, fig. 17.

24 *Op. cit.*, 152-154, lám. 74 c, 79 b.

25 CARANDINI, A. y otros, *Op. cit.*, figs. 92, 98.

26 CARANDINI, A. y otros, *Op. cit.* 93.

27 DUNBABIN, K.M.: *Op. cit.* 62, 119-121, lám. 109. PARRISH, D.: *Season Mosaics of Roman North Africa*, Madrid, 1984, 111-113, láms. 15-16. Sobre los nombres de talleres musivarios hispánicos cf. GÓMEZ, J.: «Nombres de artistas en inscripciones musivarias latinas e ibéricas de Hispania», *Epigraphica* 53, 1991, 59-96. LANCHÁ, J.: «Les mosaïstes dans la vie économique de la Péninsule Ibérique, du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle état et de la question et quelques hypothèses», *MCV* 20, 1984, 45-61. Sobre las inscripciones musivarias cf. GIMENO, H.: «Epigraphia romana sobre mosaicos en Hispania», *Religio Deorum*, Sabadell, 1992. Id.: «Primer esbozo para un Corpus de inscripciones musivarias de Hispania», *Universitas Tarraconensis (Sección Filológica)* 12, 1988-89, 197-249.

28 BALTY, J.: *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruselas, 1977, 36-41.

29 PICCIRILLO, M.: *I mosaici di Giordania*, Roma, 1986, 72-73, fig. 57. Cat. 1. Id.: *I mosaici di Giordania*, Cat. 141-143. Id.: *Madaba le chiese e i mosaici*, Turin, 1989, entre pp. 96-97, 191, 330.



FIGURA 16. *Panel con retratos de cazadores. Centcelles. Tarragona.*



FIGURA 17. *Posible retrato de dueño como Baco. Mérida.*



FIGURA 18. *Posible retrato de escena de banquete. Shahba-Philippópolis.*

obispo Juan de Madaba. Esta capilla fue decorada por el equipo de artesanos musivarios autores del pavimento de la iglesia de los santos Lot y Procopio de la misma aldea. Es uno de los mosaicos más representativos de los musivarios reagrupados en la Escuela de Madaba.

En la capilla de San Cosme y Damián en Gerasa, se representó de pie, entre dos árboles, el paramonario Teodoro, vestido con manto y túnica y a su derecha su esposa, figurada como orante entre dos árboles (fig. 20). En esta misma iglesia en una serie de paneles se retrataron los dos jóvenes benefactores de la iglesia, Juan, hijo de Astricio y Callinistos, que ofrecen dones<sup>30</sup>. El mosaico se fecha en el 533.

En el edificio sagrado conocido con el nombre de los tres bienhechores en Gerasa, se retrataron éstos, en el mosaico del presbiterio. Se llamaban Elías, María (fig. 21) y Soreg (fig. 22) de pie entre plantas. Este último levanta un ramo. La palma, con los dos pavos reales afrontados y el ramo indican que la capilla tenía un marcado carácter funerario. Se hallan en posición frontal, vestidos con larga túnica y manto<sup>31</sup>. En la iglesia de San Esteban de Um er-Rasas se

30 PICCIRILLO, M.: *Op. cit.*, 83, fig. 70.

31 PICCIRILLO, M.: *Op. cit.* 83-84, cat. 39-40. Id.: *I mosaici di Giordania*, cat. 109-191.



FIGURA 19. *El retrato del bienhechor. Capilla del prete Juan Klinbet El Mukhayyat.*



FIGURA 20. *Retrato del paramonario Teodoro. Iglesia de los Santos Cosme y Damián. Gerasa.*

encuentran varios retratos, el del benefactor, Abib, hijo de Zongon, entre representaciones del topónimo *Laïoum* y un granado, en la cabecera oriental de la nave sur (fig. 23).

En la cabecera de la nave, se colocaron junto al topónimo *Diblaton* (fig. 24), dos inscripciones y cuatro retratos. Desde el lado izquierdo estaban representados Oulo/Noum y el hermano Someos. El primer bienhechor, del que se desconoce el nombre, sostenía una palma en la mano, del segundo, que se volvía hacia la derecha, se conserva una mano. Seguía el retrato de Juan, hijo de Sociaidos, con espada y símbolo de mando en la mano. Al retrato del cuarto bienhechor,



FIGURA 21. Retrato de María. Gerasa.



FIGURA 22. Retrato de Soreg. Gerasa.



FIGURA 23. Retratos de la iglesia de Um er Rasas.

con palma en la mano, quizás se refiera una de las inscripciones. La figura central está realizada por una peana. La consagración de esta iglesia se fecha en el 785. Los musivarios que hicieron esta joya de la musivaria son desconocidos. Entre el graderío del presbiterio y los temas nilóticos, los musivarios colocaron la inscripción de dedicatoria y un panel con una serie de retratos de los bienhechores, picados por los iconoclastas, puestos de pie, entre árboles. Del

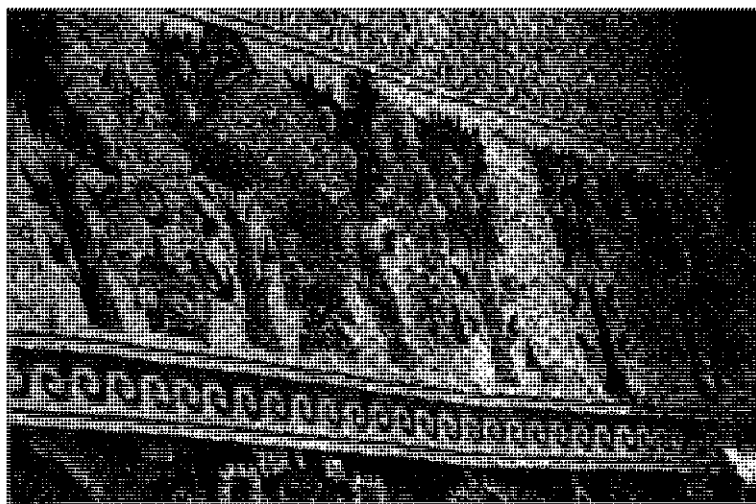


FIGURA 24. *Retratos de la cabecera de la nave. Un er Rasas.*

primero, a la izquierda, sólo queda del nombre T-A. de Samuel. El bienhechor entre el primero y segundo árbol, transportaba un cordero en brazos<sup>32</sup>.

En la iglesia del obispo Sergio (año 586) el pavimento iba decorado con los retratos y los nombres de los probables participantes. En el segundo registro se encontraban los hijos de Juan Ouardia, hijo de Esou con un incensario en la mano, dirigiéndose a la iglesia. En el tercer registro Juan, hijo de Porfirio y Zongon, intentan degollar un buey. En el cuarto giro se encuentran los retratos de los hijos de Sofía. En el cuarto registro se encuentran los retratos de Juan con un libro y un díptico abierto en la mano. A la izquierda, Baricha, se defiende de una fiera. En el sexto registro Soel ara con una pareja de bueyes. En los otros dos giros un benefactor sin nombre con niño señala con la mano derecha a una iglesia adosada a una capilla. En el octavo registro Juan y Pedro cabalgan sendos caballos, acompañados de un arquero y de un infante armados<sup>33</sup>.

En los mosaicos de Antioquía no se colocaron retratos<sup>34</sup>, lo que llama poderosamente la atención, ni en Israel<sup>35</sup>.

Para terminar se ha de indicar que se observa una diferencia grande entre los retratos hispanos y los del Próximo Oriente. Aquellos se vinculan con el mundo de los latifundistas y los últimos con los bienhechores de las iglesias. En Hispania no se picaron los mosaicos por los iconoclastas, sino por los cristianos los temas paganos<sup>36</sup>.

32 PICCIRILLO, M.: *Madaba le chiese i mosaici*, 288-289. Id., *I mosaici di Jordania*, Cat. 75-76. Id.: «The Mosaics at Un er-Rasas in Jordan», *Biblical Archaeologist* 51, 1988, 212. SCHICK, R.: «Christian Life in Palestine during the Early Islamic Period», *Biblical Archaeologist*, 218.

33 PICCIRILLO, M.: *I mosaici di Jordania*, 74-75. SCHIK, R.: *Op. cit.*, 219.

34 LEVI, D.: *Antioch Mosaics Pavements*, Princeton, 1947. CAMPBELL, S.: *The Mosaics of Antioch*, Toronto, 1988.

35 OVADIAH, R.A.: *Mosaics Pavements in Israel*, Roma, 1987.

36 BLÁZQUEZ, J.M.: *Mosaicos romanos de España*, 541-550.



FIGURA 25. *Mosaico de Aptūhā. Edessa. Istanbul. Museo Arqueológico. Según M.A.R. Colledge.*



FIGURA 26. *Mosaico de Barsimiya. Edessa. Según M.A.R. Colledge.*



FIGURA 27. *Fragmento de mosaico de Edessa. Según M.A.R. Colledge.*



FIGURA 28. *Fragmento de mosaico de Edessa. Según M.A.R. Colledge.*



FIGURA 29. *Busto de atleta. Grandes Termas de Aquileya. Frigidarium. Salón norte. Panel septentrional. Según P. Lopreato.*



FIGURA 30. *Busto de atleta. Grandes Termas de Aquileya. Frigidarium. Salón norte. Panel septentrional. Según P. Lopreato.*



FIGURA 31. *Busto de atleta. Grandes Termas de Aquileya. Frigidarium. Salón norte. Panel septentrional.*

En los mosaicos funerarios de Edessa, estudiados recientemente por M.A.R. Colledge<sup>37</sup>: de Zaidalat, datado entre los años 218-238; de Zenodora, 229-230; de Hapsai; de Moqimue; de Aptuha (fig. 25); de Belaü Bar Gusai; de Barsimya (fig. 26), todos en familia; y los fragmentos procedentes de la misma ciudad, con joven recostado (fig. 27), con cabeza de mujer (fig. 28) y dos con cabeza de varón, más uno con busto de dama hallado en Zeugma, muy probablemente son retratos producidos en una generación que va desde que Edessa se convierte en colonia romana en 214, a la deposición del último rey de Edessa, en 243-248. Se trata de gentes aristócratas que siguen modas romanas, manteniendo vestidos y tocados partos o indígenas.

Fuera del Oriente y en Europa, quizás se tenga una galería de retratos de atletas y de un sacerdote de la triada capitolina en los bustos del *frigidarium* de las grandes termas de Aquileya<sup>38</sup> datados a finales de la época de Constantino o de Constancio II (figs. 29-32).

37 «Some Remarks of the Edessa Funerary Mosaics», *CMGR* IV, 1994, 189-197, láms. CVIII-CIX, CXI-CXIV.

38 LOPREATO, P.: «Le grandi terme di Aquileia, I mosaici del *frigidarium*», *CMGR* IV, 1994, 95-96, 99.



FIGURA 32. *Busto de sacerdote.*  
*Grandes Termas de Aquileya,*  
*Frigidarium.*



FIGURA 33. *Retrato de donante,*  
*Basílica de Teodoro. Aquileya,*  
*Según W. Dorigo.*



FIGURA 34. *Retrato de dama.*  
*Aquileya. Oratorio junto a la Via*  
*Iulia Augusta. Según W. Dorigo.*



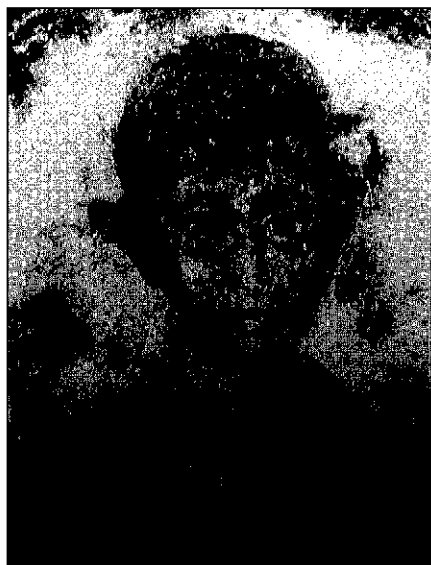


FIGURA 35. Retrato de joven togado. Cementerio de Domitilla, Roma. Según W. Dorigo.



FIGURA 36. Retrato de dama. Cementerio de Trasone, Roma. Según W. Dorigo.



FIGURA 37. Retrato de Aelia Arisuth. Gargaresh. Según W. Dorigo.



FIGURA 38. Dionysos de la cúpula de los Cinco Santos. Cementerio de Callisto, Roma.



FIGURA 39. Retrato. Tumba de Silistra. Bulgaria.

## RETRATOS EN PINTURAS

Los retratos fueron frecuentes en pinturas. Baste recordar unos cuantos ejemplos: los bustos de la tumba de los tres hermanos de Palmira, fechados entre los años 160-191<sup>39</sup>, o de Hairan y su esposa, entre 149/150<sup>40</sup>, o de la mujer de pie<sup>41</sup>, de final del s. II o del s. III, de la misma ciudad; del joven togado del cementerio de Domitilla, Roma, en el arcosolio<sup>42</sup> (fig. 35); la orante de la izquierda del sepulcro de las orantes en el cementerio de Trasone, Roma<sup>43</sup> (fig. 36); Aelia Arisuter, en la imagen clipeata en una tumba romana de Gargaresh<sup>44</sup> (fig. 37); Dionysos de la cripta de los cinco santos, Cementerio de Calisto, Roma<sup>45</sup> (fig. 38); joven con cista de la pared izquierda de la tumba romana de Silistra<sup>46</sup>, la antigua *Durostorum*, en Bulgaria, (fig. 39); y el matrimonio de la pared del fondo de la misma procedencia<sup>47</sup>, dependientes del arte de Constantinopla, en el s. IV avanzado, etc.

39 COLLEDGE, M.A.R.: *The Art of Palmira*, Londres, 1976, 84-87, figs. 115-116.

40 COLLEDGE, M.A.R.: *Op. cit.*, 84, figs. 114-115.

41 COLLEDGE, M.A.R.: *Op. cit.*, 86-87, fig. 117. En Aquileya, en mosaicos se tienen retratos de benefactores en la Basílica de Teodoro (fig. 33) y de la propietaria (fig. 34) en el oratorio próximo a la vía Julia Augusta, este último en opinión de W. Dorigo (*Op. cit.*, 176-178, láms. XVI-XVII) es uno de los más bellos y originales que ha dejado la pintura tardoromana.

42 DORIGO, W.: *Op. cit.*, 208, 210, fig. 160.

43 DORIGO, W.: *Op. cit.*, 210, fig. 162, lám. XXIII.

44 DORIGO, W.: *Op. cit.*, fig. 165.

45 DORIGO, W.: *Op. cit.*, 199, lám. XXII.

46 DORIGO, W.: *Op. cit.*, 227, fig. 181.

47 DORIGO, W.: *Op. cit.*, 227, fig. 182. Se prescinde en este trabajo de los retratos del Fayum, cf. DRERUP, H.: *Die Datierung der Mienenporträts*, Paderborn, 1933. PARLASKA, K.: *Mienenporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966.

## **ESTUDIOS COMPOSITIVOS DE ALGUNAS BASÍLICAS PALEOCRISTIANAS DE LA ESPAÑA ROMANA DE LOS SIGLOS IV-VI**

RAPAEL VILA RODRÍGUEZ

### **RESUMEN**

En este trabajo se pretende estudiar los esquemas previos y rasgos propios del sistema constructivo de la arquitectura religiosa en la península Ibérica durante la Antigüedad Tardía.

**Palabras clave:** sistema constructivo, arquitectura religiosa, Península Ibérica, Antigüedad Tardía.

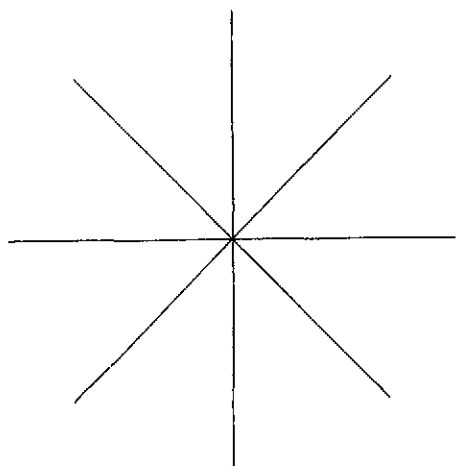
### **ABSTRACT**

The present paper attempts the study of the previous schemas and the distinctive features of the constructive system of religious architecture on the Iberic peninsula during the Late Antiquity.

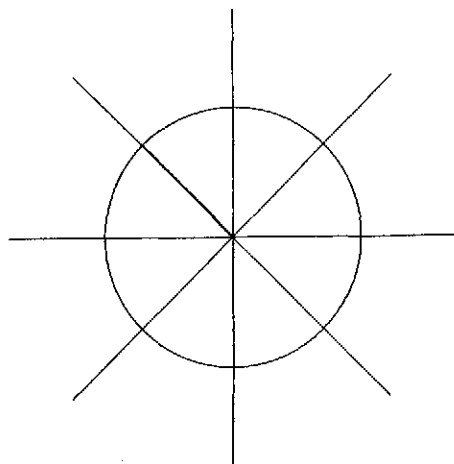
**Key words:** constructive system, religious architecture, Iberic peninsula, Late Antiquity.

Esta comunicación deriva del desarrollo de mi tesis Doctoral «Sobre un sistema geométrico de composición en la Arquitectura Románica Catalana, siglos X-XII».

En ella mediante un método empírico y gráfico de aproximación al estudio de 50 iglesias catalanas del citado período, se constata que es posible establecer relaciones entre las mismas y



*I. Ejes cartesianos y ejes girados a 45°*



*II. Círculo con una unidad de medida,  
múltiplo de la unidad básica.  
Por definición la cana destre = 280 cm.*

#### *PROCESO DE FORMACIÓN DEL DIAGRAMA*

el diagrama propuesto, basado en un serie geométrica en razón  $3/2$  y un módulo generador coincidente con una unidad de medida reconocida, la «cana destre». (Gráficos I-II-III y IV).

El estudio no pretende que todas las iglesias y en todas sus dimensiones estuvieran regidas por el método propuesto, pero si hace la comprobación de que hay unos elementos básicos y comunes a todas ellas que coinciden con el diagrama particular para cada edificio.

En la comprobación hay que admitir los errores de medición propios del sistema constructivo de su momento, así como los correspondientes a la toma de datos y su grafiado actual.

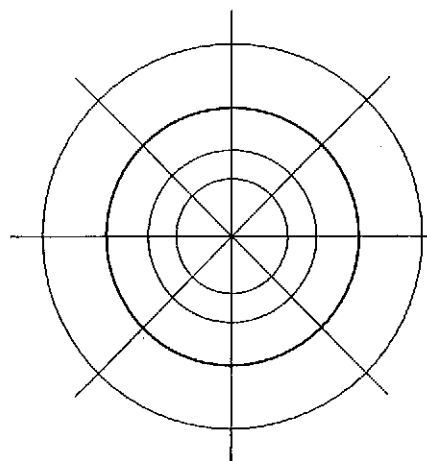
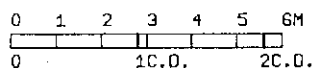
No obstante lo anterior, la tesis sugiere que todas estas iglesias fueron construidas siguiendo un esquema director previo, común para todas ellas y empleando una unidad de medida propia de la época, aplicada dentro de la lógica, del conocimiento, de las costumbres y de la tecnología del período que estudiamos.

La constatación fundamental consiste en definir la anchura de la nave central y de sus muros o pilares laterales mediante la relación de los dos primeros elementos de la serie. Así mismo se establece un crucero real o ficticio y se define la cabecera de la iglesia. Este mismo diagrama abatido respecto el plano vertical establece la sección vertical del edificio como reflejo de la planta de su cabecera. (Gráficos V y VI).

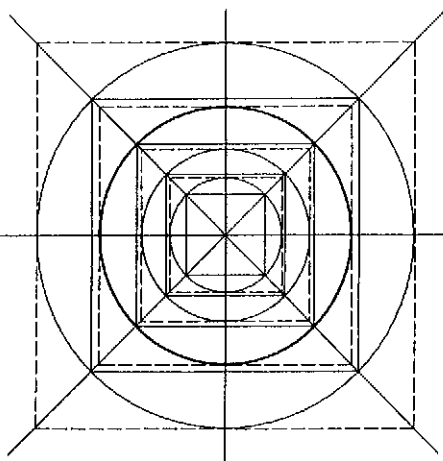
En el transcurso de la investigación se estableció que al menos 50 iglesias catalanas podían ser analizadas mediante dicho método. Entre ellas había 40 ejemplos que correspondían a la unidad de medida la cana destre de 280 cm aproximadamente, habitual en la construcción catalana hasta el presente siglo. Mientras que se comprobó que otras tantas respondían a la serie en factor  $3/2$  y el resto lo hacían a la serie en factor  $\sqrt{2}$ .

Representadas geoméricamente ambas series se comprueba que son similares con la diferencia que la de razón  $3/2$  provoca un cuadrado inscrito y otro circunscrito diferentes para cada

ESCALA DE MEDIDAS GENERADA POR LA SERIE 3/2 EN BASE A LA CANA DESTRE

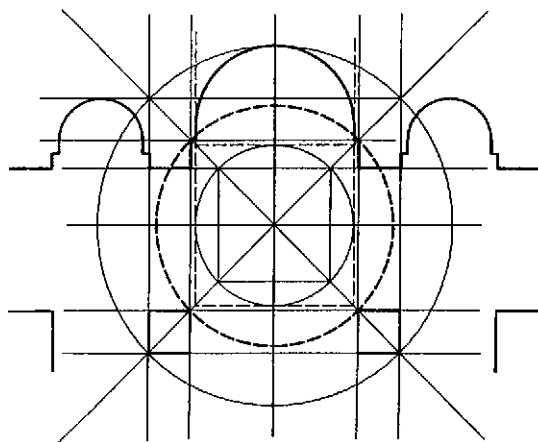


III. Serie de círculos en función de la razón constante 3/2

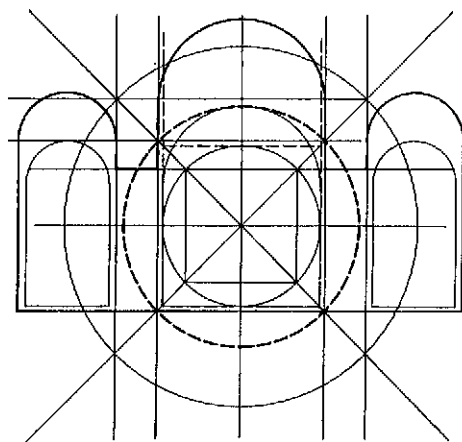


IV. Trama completa de círculos y cuadrados inscritos y circunscritos.  
Por definición la cana destre = 280 cm.

PROCESO DE FORMACIÓN DEL DIAGRAMA



V. A partir del crucero real o ficticio se compone la cabecera de la iglesia.



VI. Abatiendo el mismo diagrama de la planta se generan las líneas fundamentales de las secciones.

PROCESO DE FORMACIÓN DEL DIAGRAMA

## ESCALA DE MEDIDAS GENERADA POR LA CANA DESTRE

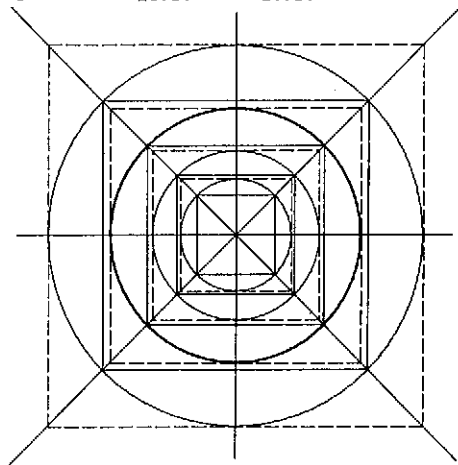
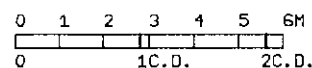


Diagrama en razón  $3/2$

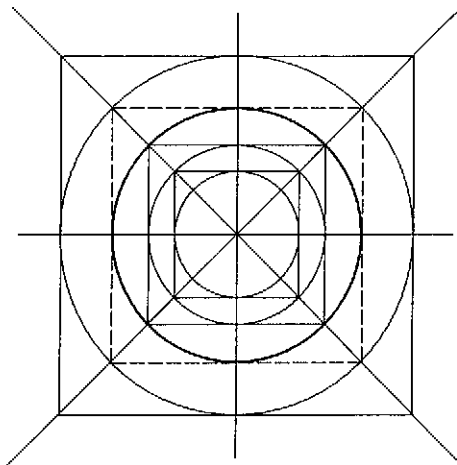


Diagrama en razón  $\sqrt{2}$  - Ad Quadratum

### VII. COMPARACIÓN ENTRE EL DIAGRAMA $3/2$ Y EL AD QUADRATUM

círculo de la serie mientras que la de razón  $\sqrt{2}$  hace coincidente el circunscrito de un término con el inscrito del siguiente término. (Gráfico VII).

Esta segunda serie genera cuadrados de lado  $L$ ,  $L\sqrt{2}$ ,  $2L$ , ..., y también puede ser generada por la sucesión de cuadrados inscritos uno dentro del anterior girado  $45^\circ$ . Es decir, que es la serie Ad Quadratum ampliamente utilizada en el período gótico para generar las medidas de los elementos de composición, como consta en los manuscritos de Rodiczer, o en los dibujos de Villard de Honnecourt y en los del Abad Suger de Saint Denis.

El Ad Quadratum tiene diversos sistemas de aplicación, bien sea en tramas aditivas de cuadrados —ya empleadas por los Egipcios para medir superficies— o bien en series de medidas, mediante la utilización de sus términos múltiplos de 2 —como han estudiado Horn y Hunter en el manuscrito de Saint Gall— o la utilización de todos sus términos incluidos los factor  $\sqrt{2}$  —usada aún en nuestros días por el sistema DIN-A Alemán—.

Esta similitud entre el diagrama de nuestra tesis con el método *Ad Quadratum* reforzó la posibilidad de su existencia como caso particular de éste; mientras que la coincidencia con una unidad de medida existente y propia del momento le daba coherencia constructiva y de aplicación. Como complemento del desarrollo de la hipótesis, además de buscar información bibliográfica que la avalase, se hicieron otros estudios comparativos con edificios de períodos anteriores, sincrónicos y posteriores.

## ESTUDIOS COMPOSITIVOS DE ALGUNAS BASÍLICAS PALEOCRISTIANAS

Por sugerencia del Doctor Eduard Carbonell, a partir de la información gráfica presente en el libro del profesor P. de Palol «Arqueología Cristiana de la España romana, siglos IV-VI», estudiamos someramente seis basílicas de aquel período.

Con motivo de este Congreso hemos avanzado en aquellos estudios, obteniendo los resultados que a continuación exponemos.

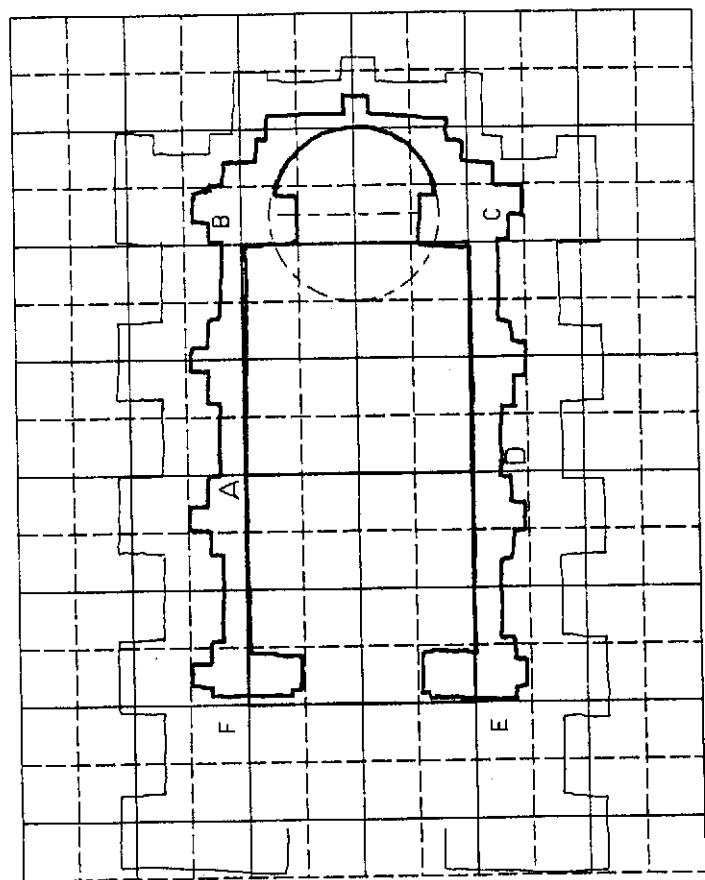
Para ello hemos utilizado una metodología similar a la que utilizamos en el desarrollo de nuestra tesis, que en esquema consiste en trabajar con todos los planos a la misma escala, en grafiar los diagramas perfectamente delineados en trazos finos y, en cambio, representar a pulso los datos del plano, ya que queremos transmitir conscientemente una idea de imperfección, inherente a su construcción y forma de ser transmitidos a nuestros planos.

Ello no resta un ápice de verosimilitud a nuestro estudio, porque como ya hemos anunciado previamente, en ningún momento pretendemos establecer una exactitud absoluta entre la trama teórica y la realidad construida.

### QUADRE I

#### Comparatiu dels Principals sistemes de mides medievals relacionats amb Catalunya

E D A T		A N T I G A		E D A T		M I T J A N A	
Unitat	EGIPTE	GRÈCIA	ROMA	IMPERI	CATALUNYA	ARAGÓ	CASTELLA
Equival.	JUDEA			CAROLINGI			
PAM	26,25	Comú			Comú		
-		23,719			19,43		
-		Olimpic			Destre		
-		23,15			23,33		
FEU	39,37	Comú	29,6*	Pié Roi	Comú	29,53*	27,86*
-		31,627		32,45#	25,83		
-		Olimpic			Destre		
-		30,866			34,95		
COLZADA	Reial	Comú	44,4*	48,69#	Comú		
-	52,50	47,44			38,74		
-		Olimpic			Destre		
-		46,30			46,66		
ALNA	o	Passus	Aune	Alna	Vara	Vara	
Vara		5x29,6	4x29,58	2/3x1,555	3x29,53	3x27,86	
-		148,--*	118,32#	103,66	88,6*	83,59*	
CANA		Orguia	Pertica	Verge	Cana	Cana	
-		4x47,44	10x29,6	6x32,45	8x19,43	2x88,6	
-		189,75	296,-	194,7#	1,555	177,2*	
-				Marchand			
-				1 2/3Aune			
-				197,2#			
CANA	Cana	Perxa		Cana	C.Destre		
DESTRE	6x52,5	25/6P.C		12Pié Roi	12x23,33		
-	12x26,25	197,66		389#	280-282		

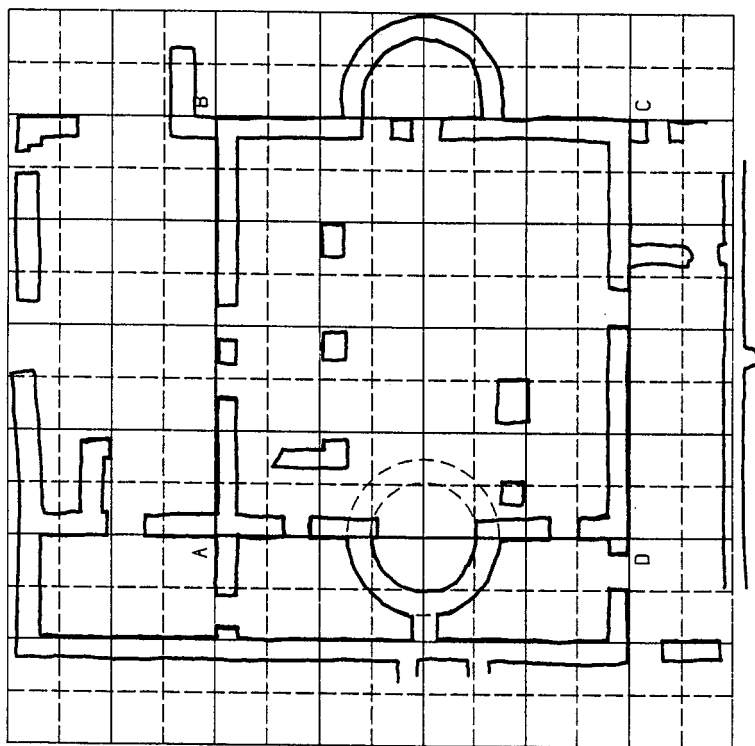


LA PLANTA GENERAL SE INSCRIBE EN UNA TRAMA DE MÓDULOS DE 177,87 CM. EQUIV. A 6 PIES ROMANOS DE 29,64  
LA NAVE ESTÁ CONTROLADA POR EL DOBLE CUADRADO ABCDEF DE 2 MÓDULOS DE 177,87

MARTYRIUM DE LA ALBERCA - MURCIA  
Datos: MERGELINA modificado

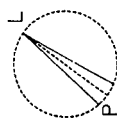






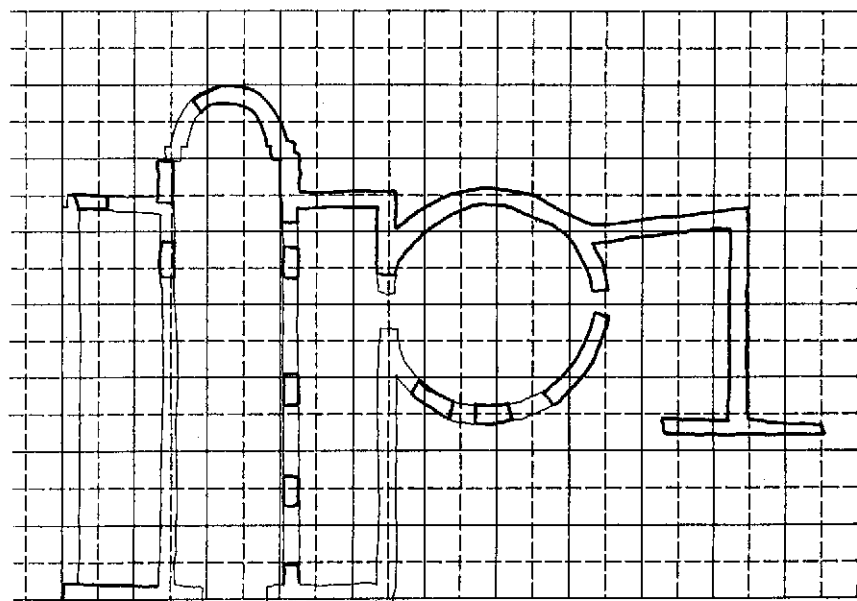
LA PLANTA GENERAL SE INSCRIBE EN UNA TRAMA DE MÓDULOS DE 182.5 CM. EQUIV. A 6 PIES ROMANOS DE 30.42  
 LAS NAVES ESTÁN DEFINIDAS POR EL CUADRO ABCD DE 8 MÓDULOS DE 182.5.  
 EL ÁBSIDE DE PONIENTE TIENE UN LADO INTERIOR DE UN MÓDULO

BASÍLICA DE S. PEDRO DE ALCÁNTARA - LA VEGA  
 Datos: PÉREZ DE BARRADAS, modificado



0 0,5 2,5 5 M  
 0 6P.R. 12P.R.

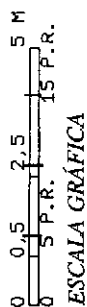
ESCALA GRÁFICA



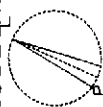
LA PLANTA GENERAL SE INSCRIBE EN UNA TRAMA DE MÓDULOS DE 141.5 CM. EQUIV. A 5 PIES ROMANOS DE 28.3 (PASSUS DE 29.6)

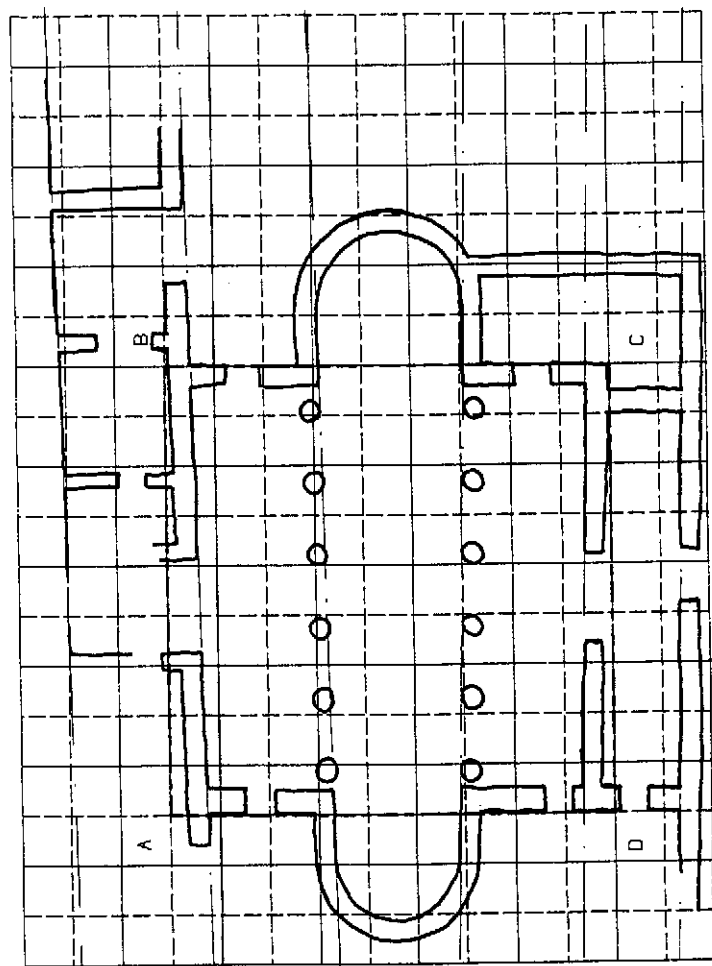
BASÍLICA DE ALGEZARES - MURCIA

Datos: MERGELINA

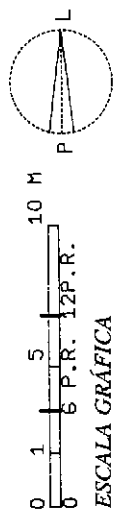


ESCALA GRÁFICA



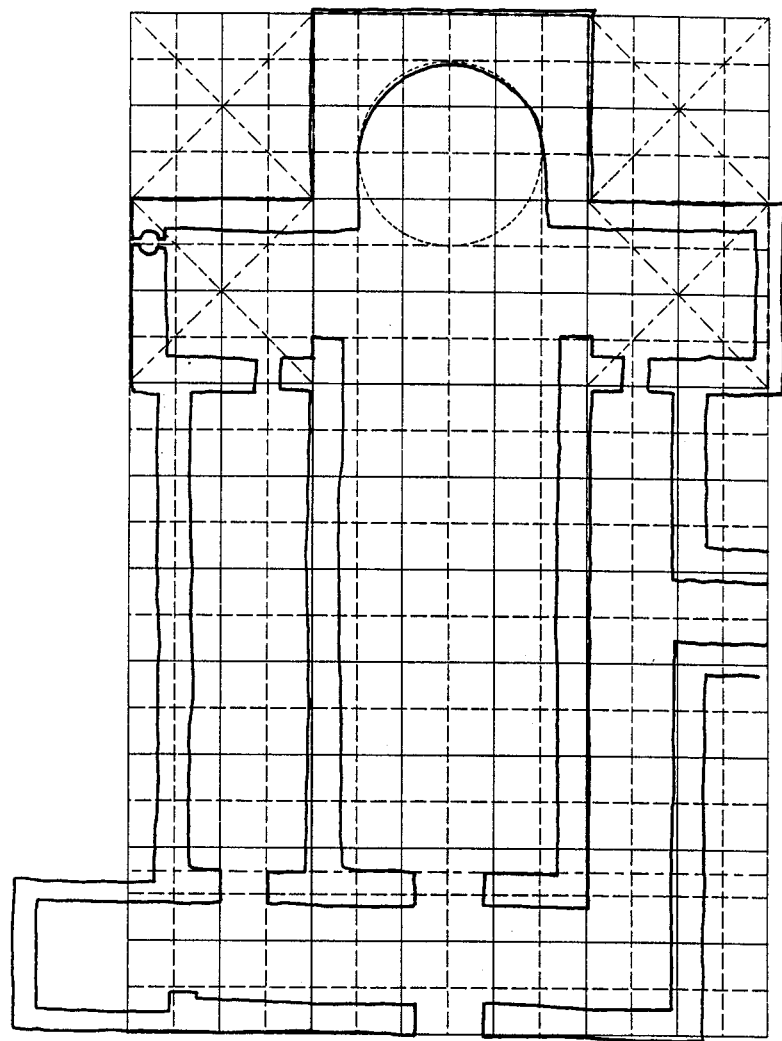


LA PLANTA GENERAL SE INSCRIBE EN UNA TRAMA DE MÓDULOS DE 177,87 CM. EQUIV. A 6 PIES ROMANOS DE 29,64  
 LAS NAVES ESTÁN DEFINIDAS POR EL CUADRADO ABCD DE 9 MÓDULOS DE 177,87, ESPECIALMENTE EN SU LADO DE LEVANTE  
 LA NAVE CENTRAL CONVERGE HACIA PONIENTE. LOS MUROS DE LAS NAVES LATERALES SON PARALELOS A LAS ALINEACIONES DE  
 LAS RESPECTIVAS LÍNEAS DE PILARES.



ESCALA GRÁFICA

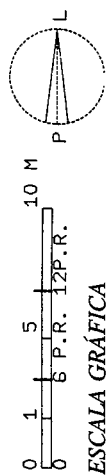
BASÍLICA DE LA CASA HERRERA - MÉRIDA  
 Datos: Libro de P. de Palol



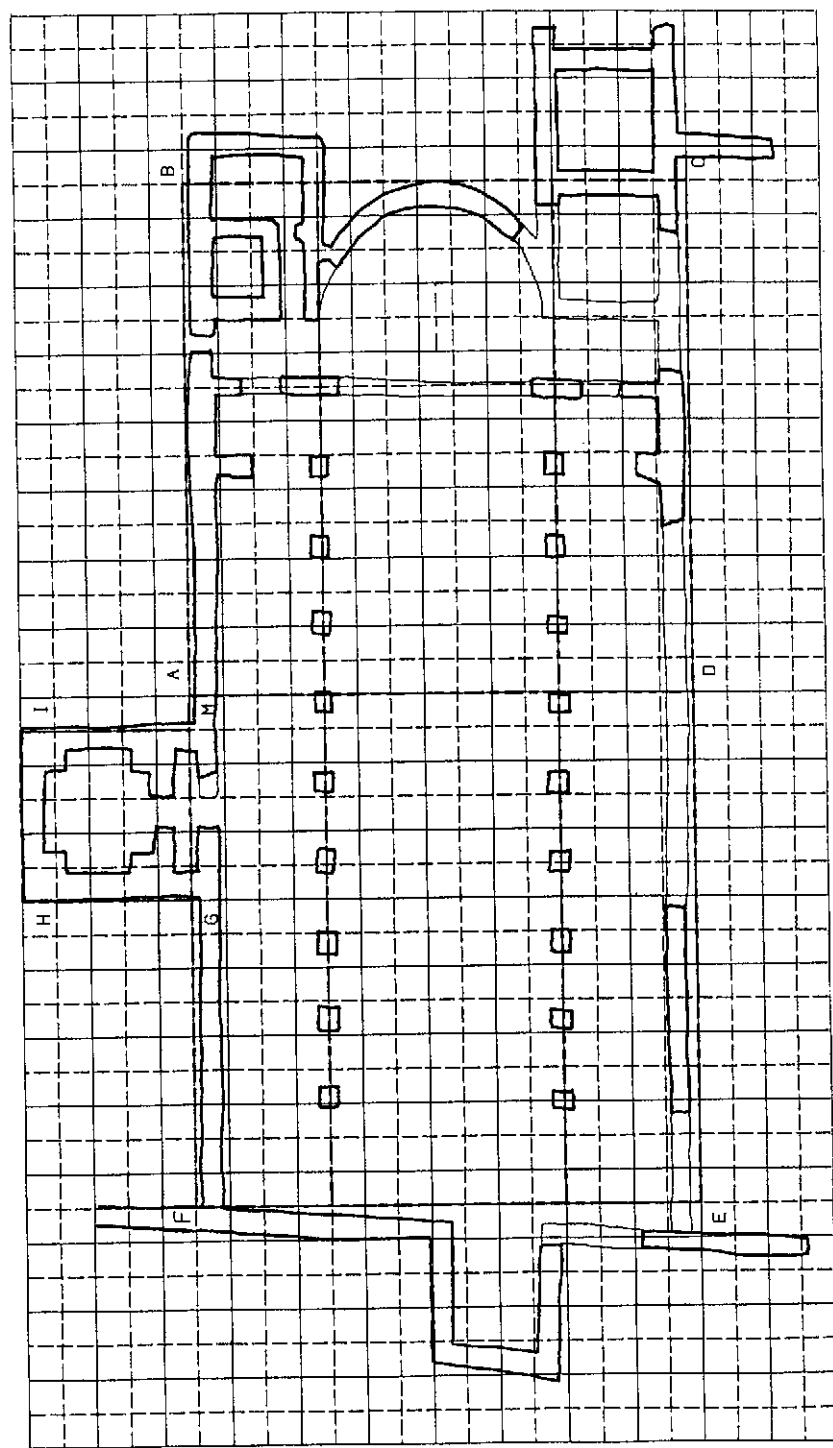
LA PLANTA GENERAL SE INSCRIBE EN UNA TRAMA DE MÓDULOS DE 177.87 CM EQUIV. A 6 PIES ROMANOS DE 29.64  
 LA CABECERA JUEGA CON 4 MÓDULOS DE 177.87 EN EL DIÁMETRO DEL ÁBSIDE Y EN LAS RELACIONES EXTERIORES DE LA CRUZ Y  
 EN EL ANCHO DE SUS BRAZOS

BASILICA DE ZORITA DE LOS CANES - GUADALAJARA

Datos: CABRÉ



ESCALA GRÁFICA

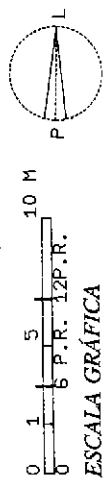


LA PLANTA GENERAL SE INSCRIBE EN EL DOBLE CUADRADO ABCD-DEFA = 15 MÓDULOS DE 177,87 CM. EQUIV. A 6 PIES ROMANOS DE 29,64

EL CUERPO ANEXO SE INSCRIBE EN EL CUADRADO GHIM = 5 MÓDULOS DE 177,87

BASILICA NECRÓPOLIS DE SANT FRUCTUÓS DEL FRANCOLÍ - TARRAGONA

Datos: SERRA VILARÓ



ESCALA GRÁFICA

En los casos estudiados la ampliación se ha hecho mediante fotocopias a partir de la escala gráfica de cada plano.

Las tramas propuestas son el resultado de diversos análisis aproximándonos desde unidades de medida de origen romano o judío.

Como resultado podemos establecer que las seis basílicas coinciden con sendas tramas *Ad Quadratum* de adición de cuadrados yuxtapuestos y que cinco de ellas son función del módulo 177'87, equivalente a 6 pies romanos de 29'64 cm.

Es interesante recordar, que generalmente se admite como medida del pie romano 29'6 cm y en Aragón durante la Edad Media se utilizó en construcción la cana Aragonesa de 177'2 como unidad de medida (Cuadro I).

Como se ve en los gráficos adjuntos, respecto a los ejemplos estudiados, individualmente podemos reseñar lo siguiente:

- El *Martirium* de la Alberca de Murcia. Coincide con una trama del tipo indicado.
- La Basílica de San Pedro de Alcántara, La Vega. Aquí la coincidencia es evidente con una trama de 6 pies de 30,42 cm; donde un cuadrado de 8 módulos define completamente las tres naves centrales.
- La Basílica de Casa Herrera de Mérida. Tiene el mismo esquema modular que la anterior, con la variación de que el módulo (6x29'64) se aproxima más al pie romano. Las naves centrales están definidas por un cuadrado de 9 módulos, especialmente coincide en su parte de Levante.  
En una línea similar a la expuesta en alguno de sus artículos por el Profesor T. Kurent, presente en este Congreso, y también comprobada por nosotros en algunos edificios de nuestra tesis es de destacar, que la nave central de esta Basílica converge hacia Poniente y que los muros de las naves laterales son paralelos a las alineaciones de sus pilares respectivos. Por lo que la deformación que experimenta la planta no es fruto de deficiencias constructivas, si no más bien parece buscada conscientemente por los que la edificaron.
- La Basílica de Zorita de los Canes de Guadalajara. Coincide con la trama del mismo módulo de 6x29'64, tanto en su nave central como en las laterales, que en su definición exterior juegan constantemente con los 4 módulos, medida del diámetro interior del ábside.
- La Basílica necrópolis de San Fructuós de Francolí en Tarragona.  
Igualmente combina bien con una trama del mismo módulo 6x29'64.
- La Basílica de Algezares de Murcia. Responde a una trama similar, si bien el módulo base es diferente a los anteriores por cuanto parece asimilable a un «passus» romano de 5 pies de 28'3.

Como conclusión, admitiendo todas las prevenciones dichas anteriormente, parece válido decir que estas Basílicas paleocristianas fueron construidas siguiendo unas tramas compositivas regidas por una unidad de medida muy próxima a los 6 pies romanos.

## **LA TRADICIÓN ARQUITECTÓNICA EN EL HIPOGEO DE VIA LATINA**

I. CAMIRUAGA  
M.A. DE LA IGLESIA\*  
E. SAINZ  
E. SUBÍAS

### **RESUMEN**

El hipogeo de la Via Latina difiere de los modelos tradicionales de catacumba o hipogeo funerario. Se hace un estudio de la evolución particular de este monumento con una concepción arquitectónica singular.

**Palabras clave:** Tradición, hipogeo, Vía Latina, paleocristiano, catacumbas.

### **ABSTRACT**

The hipogea of the Via Latina differs from traditional types of catacomb or burial chamber. A singular architectonic conception is the basis for this study of the particular evolution of this monument.

**Key words:** Tradition, hipogea, Via Latina, Paleo-Christian, catacombs.

El hipogeo de Via Latina, también conocido como Hipogeo Ferrua o Hipogeo de Via Dino Compagni, supuso en su día un descubrimiento capital para el estudio de los estilos pictóricos y de los motivos iconográficos paleocristianos. Se trata por tanto de un monumento muy conocido en la literatura científica. Pero la singular organización espacial del hipogeo y la calidad

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

\* Plaza Mayor, 21 - 3º D. Valladolid.

arquitectónica de las diferentes salas de las que se compone, sugieren de inmediato la existencia de una idea arquitectónica presidiendo toda la organización. Un proyecto o modo de componer que no implica sin embargo una ejecución sincrónica, tal como en general ha sido reconocido por los investigadores que se han detenido en la evolución del hipogeo.

Desde este punto de vista difiere no sólo respecto al fenómeno de las catacumbas gestionadas por la iglesia sino de la mayoría de los hipogeos funerarios conocidos en el ámbito romano. Su estudio ha sido concebido por tanto como un ejemplo de arquitectura que debe ser examinado con criterios formales, espaciales, compositivos, y técnicos, poniéndola en relación con los resultados de la investigación epigráfica e iconográfica. Propondremos como resultado una nueva lectura arquitectónica del conjunto básicamente a partir del enjuiciamiento de las opciones compositivas que fueron realizadas. Opciones que traducen por otra parte un significado social que convendrá estudiar.

## EL LEVANTAMIENTO GRÁFICO

El levantamiento gráfico constituye el soporte fundamental para el conocimiento del monumento, no sólo por su carácter descriptivo sino en cuanto documento de partida sobre el cual incorporar la información obtenida de los análisis complementarios realizados: comportamiento estructural, sucesivas intervenciones...

En el caso que nos ocupa el levantamiento es esencial puesto que se trata de un monumento realizado sin complejidad constructiva (excavación en el *tufu*<sup>1</sup>, revoco y pintura) y no revela su evolución a través de cambios en técnicas o materiales de construcción. Tan sólo la lectura precisa de la forma, con sus cambios de dirección, quiebros, modificaciones, etc., proporciona las pistas necesarias para interpretar las distintas fases de crecimiento.

La documentación gráfica sobre el hipogeo con la que se contaba al iniciar el trabajo se limitaba a una planta esquemática publicada por el Padre Ferrua (fig. 1), donde se obviaban las imperfecciones formales a las cuales aludimos. Existía otro documento inédito<sup>2</sup>, y pudo ser localizado gracias al PIAC resultando de escasa utilidad por basarse en criterios similares al anterior.

Las dimensiones del hipogeo, han hecho posible la obtención rápida de un nuevo levantamiento que además ha podido ser gestionado por medio de un programa de dibujo asistido por ordenador (este complemento técnico ha permitido que los datos obtenidos con instrumental preciso sobre el terreno fueran trasladados al papel con la misma exactitud).

El método empleado consistió en plantear y materializar una línea poligonal abierta, de geometría conocida, que relacionara, con el menor número de quiebros posible, una serie de puntos pertenecientes a cada uno de los espacios del hipogeo. Esta serie de puntos interrelacionados ha servido de base para el levantamiento instrumental por medio del cual cada sala puede ubicarse en el espacio en modo preciso —y automático— respecto a las demás.

El levantamiento de la planta se realizó empleando el método de las coordenadas polares, midiendo a partir de los puntos base de cada sala, en grados centesimales los ángulos y en centímetros las distancias, y procurando mantener siempre el error de medición por debajo del gráfico. Se convino un plano horizontal de referencia absoluta, respecto al cual se situaron los

1 *Tufo*: Piedra volcánica abundante en el subsuelo de Roma que permite una excavación poco costosa y estable.

2 «Pianta della catacomba di via Latina» realizada por F. Gentile del «Ufficio Tecnico» de la «Pontificia Commissione di Archeologia Sacra» en 1987 y aún inédita.



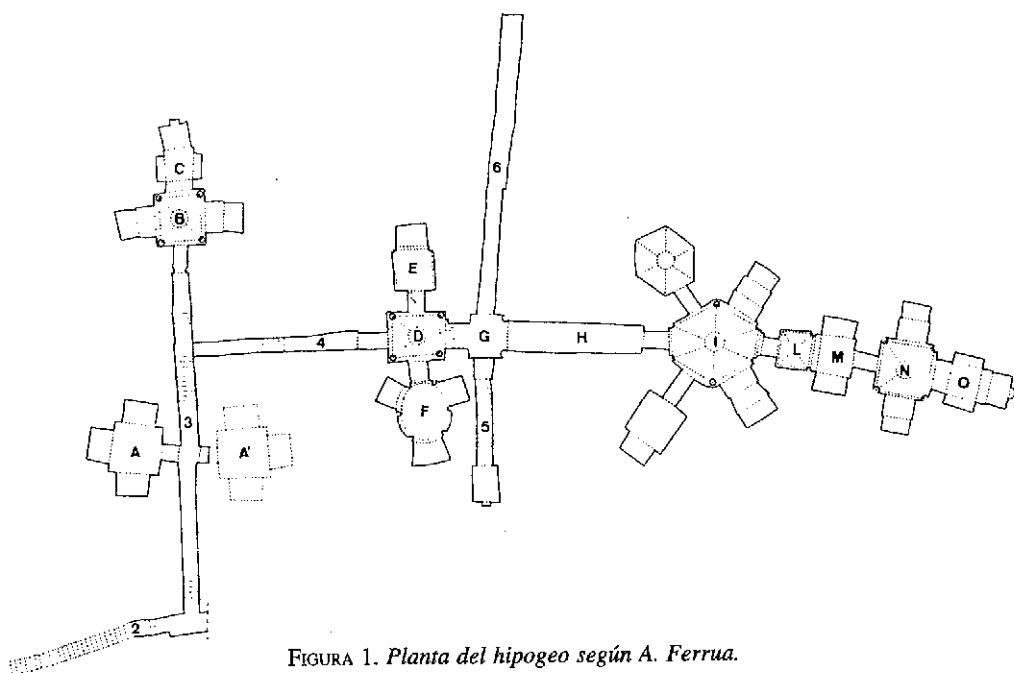


FIGURA 1. *Planta del hipogeo según A. Ferrua.*

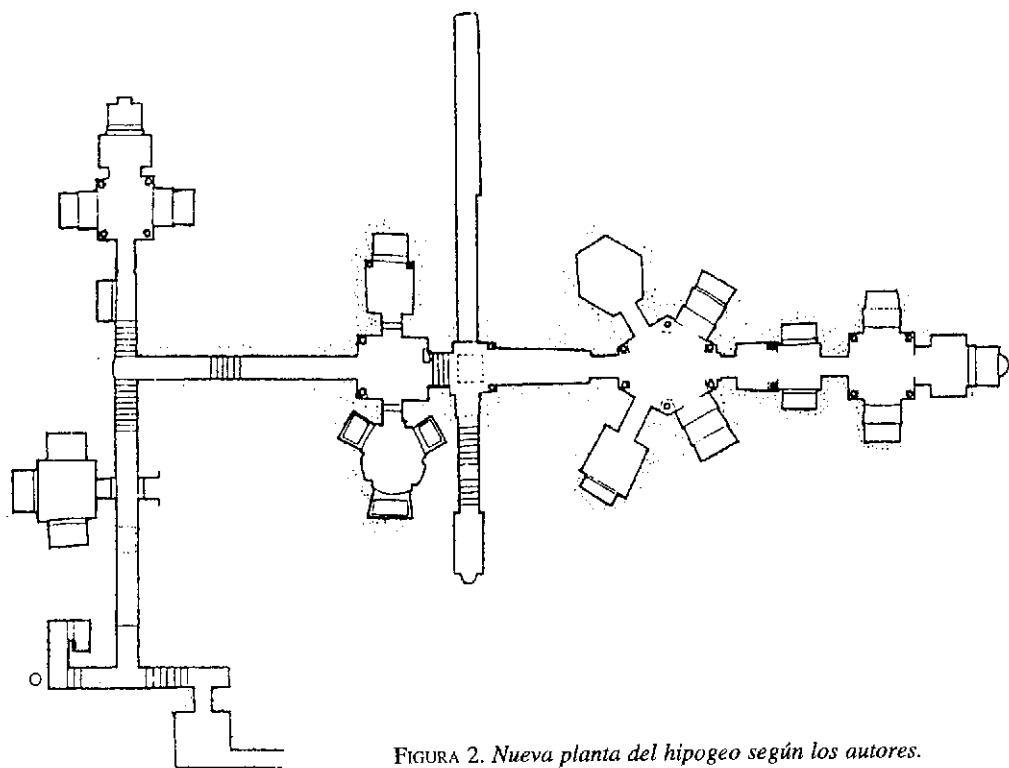


FIGURA 2. *Nueva planta del hipogeo según los autores.*

planos de sección de cada sala, así como las cotas de los puntos elegidos para la definición formal de las mismas. Todos los datos se gestionaron a través de un programa CAD en entorno DOS<sup>3</sup>. De esta forma se obtuvo rápidamente el perímetro de la planta en sus diversas cotas que pudo servir de base para introducir los datos pormenorizados que se seguían obteniendo en las labores de campo y prestar especial atención a la lectura de los puntos conflictivos que iban apareciendo.

Al plasmar de manera objetiva la forma del cementerio subterráneo mediante un instrumento científico (el levantamiento), se avanzaba desde lo puramente visual hacia lo conceptual, es decir, dejábamos de ver solamente la forma para poder leerla, lo cual suponía un logro importante<sup>4</sup>. Las diferencias entre la planta del P. Ferrua y la nueva (fig. 2) consistían en aspectos formales que el ojo tiende a corregir en la elaboración de los datos visuales, ayudado por un sinfín de trucos ópticos en la decoración arquitectónica. En este caso dichos trucos fueron pensados precisamente para ocultar vicios de la construcción y conseguir una percepción visual del espacio arquitectónico más perfecta que la objetiva, artificio éste, propio de la disciplina arquitectónica. La planta de Ferrua es una abstracción, representa una forma ideal del hipogeo a partir de una idea de perfección que el autor tiene del mismo, a costa de introducir datos subjetivos que alteran la realidad e interpretan lo desaparecido.

Una vez obtenida la planta del monumento, se procedió a documentar, por medio de las secciones, los espacios arquitectónicos en sus proyecciones verticales; el número de secciones y, por lo tanto, el número de puntos a reflejar aumenta considerablemente respecto a los de la planta, de modo que es necesaria una selección muy rigurosa para obtener una descripción al mismo tiempo completa y acorde con la sección horizontal. Esta dificultad en la selección de puntos se ve acrecentada por la presencia de falsas columnas, bóvedas, nichos y elementos decorativos añadidos (canceles), y por la necesidad de plasmar de forma clara los elementos pintados que completan la lectura arquitectónica del hipogeo.

La arquitectura excavada permite un manejo menos riguroso de las formas y relaciones geométricas que el impuesto por las reglas de estabilidad y técnicas de ejecución propias de la construcción aérea. Pero, como en el caso de la planta, esa especificidad constituye parte esencial de la descripción del monumento y obliga al mismo rigor en su documentación.

## EL PROCESO DE CRECIMIENTO DEL HIPOGEO

El hipogeo, en el estado en el que se encuentra actualmente, aparece tan completo y acabado que la primera impresión conduce, erróneamente, a pensar que ha sido concebido de una sola vez. Sin embargo, a medida que se profundiza en su conocimiento se va descubriendo que, en realidad, a cada fase de ampliación corresponde una reelaboración del conjunto y la modificación de sus anteriores reglas de uso. La aparente homogeneidad del hipogeo se ha conseguido a través de un proceso de ampliación que refleja y es el producto de una voluntad de perfeccionamiento del sistema de crecimiento y de la propia forma.

3 El programa utilizado en este caso ha sido el AutoCAD R11.

4 «No se trata sólo de saber ver la arquitectura sino de saber leerla, lo cual resulta muy diferente». DOCCI, M.; MAESTRI, D.: *Il rilevamento architettonico: storia, metodi e disegno* Roma-Bari (1984).

5 FERRUA, A.: *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, Città del Vaticano 1960. CAGIANO DE AZEVEDO, M.: «Appunti e ipotesi sull'ipogeo Ferrua» RAC XLV, 1969. TRONZO, W.: *The via Latina Catacomb. Imitation and Discontinuity in Fourth Century Roman Painting*, Londres, 1986.

La definición de las fases que proponemos difiere respecto a los anteriores estudios<sup>5</sup> en mayor o menor medida, pero en cualquier caso es absolutamente más radical en la interpretación del mecanismo y en la valoración de sus consecuencias desde un punto de vista de la arqueología funeraria y de la historia de la arquitectura.

Distinguiremos cinco fases sucesivas, o cinco «momentos», en las que la forma general del hipogeo se puede considerar «cerrada» (obviamente en una arquitectura negativa se podrían fijar muchos más momentos de transición, tantos cuantas jornadas de excavación, por ejemplo). La distinción de estas fases viene condicionada por un hecho propio de la técnica de construcción empleada: una excavación debe realizarse forzosamente de modo continuo, progresivo, utilizando para avanzar, el vacío creado precedentemente. Es por ello que no nos parece que un cubículo excavado pero falto de decoración sea necesariamente posterior a otros cubículos que se presentan perfectamente acabados, en contra de lo que otros autores han sugerido.

Pero el acabado sí puede ser indicio cronológico cuando es posible verificar su relación con superficies vecinas, máxime cuando éstas sirven de soporte a unas pinturas. Tratándose de una arquitectura excavada, los elementos constructivos son de naturaleza simple: la excavación propiamente dicha y la preparación o acabado de las superficies. Estando las paredes casi en su totalidad enlucidas y pintadas, hemos distinguido diferentes herramientas y usos de las mismas. Afortunadamente, la Commissione de Archeologia Sacra (CAS) ha iniciado las labores de restauración de las catacumbas que darán como fruto una serie de datos preciosos que podrán afirmar o variar algunas de nuestras aseveraciones basadas en estos criterios.

La sucesión de fases que se propone corresponde a criterios formales arquitectónicos y cada una de ellas describe un estado espacial completo diferente de los anteriores, sin perjuicio de las alteraciones que haya podido sufrir el hipogeo en su reutilización sucesiva, que no afectan al espacio arquitectónico: aperturas indiscriminadas de nichos y fosas, superposición de pinturas, añadido de mobiliario, etc. A partir del análisis de las distintas fases obtenidas se puede encontrar el mecanismo arquitectónico que hace de este hipogeo un caso especial. Responde en síntesis a un esquema compositivo abierto, en torno a dos ejes, que permite mediante el uso repetitivo de ciertos artificios arquitectónicos, el crecimiento del conjunto de forma controlada.

Mientras en el crecimiento típico de las catacumbas e hipogeos los ejes son un elemento de distribución, una galería que facilita simplemente el acceso a los distintos cubículos, en este caso los ejes son, además, un elemento de composición. Esta diferencia fundamental se refleja en la configuración eminentemente arquitectónica del eje principal del hipogeo: existe un crecimiento o maduración conceptual del «eje» que pasa de ser un simple distribuidor, a constituir un auténtico espacio central (cubículo «I»), pasando por estadios intermedios en los que funciona como espacio distribuidor ya con calidad arquitectónica que forma parte de un sistema de cubículos relacionados entre sí a través del propio eje.

El crecimiento se ha producido en realidad —y contra la norma— a partir de determinados cubículos susceptibles de ser abiertos y, por tanto, de generar una nueva ampliación (fig. 3). Podemos observar como estos cubículos que posibilitan la apertura son siempre de características similares («G» y «L»). Cabría, por tanto, suponer un nuevo crecimiento a partir de los cubículos «F», «a» y «b», como, también, en dirección opuesta al pasillo «4». Del mismo modo existen otras familias de cubículos que, por el contrario, por su propia esencia arquitectónica expresan el final de un proceso, cerrando toda posibilidad de crecimiento en esa dirección («B-C», «N-O», «F»). La adopción por parte del constructor del hipogeo de uno de estos últimos tipos de cubículo supone una clara voluntad de evitar, o cerrar, el crecimiento del

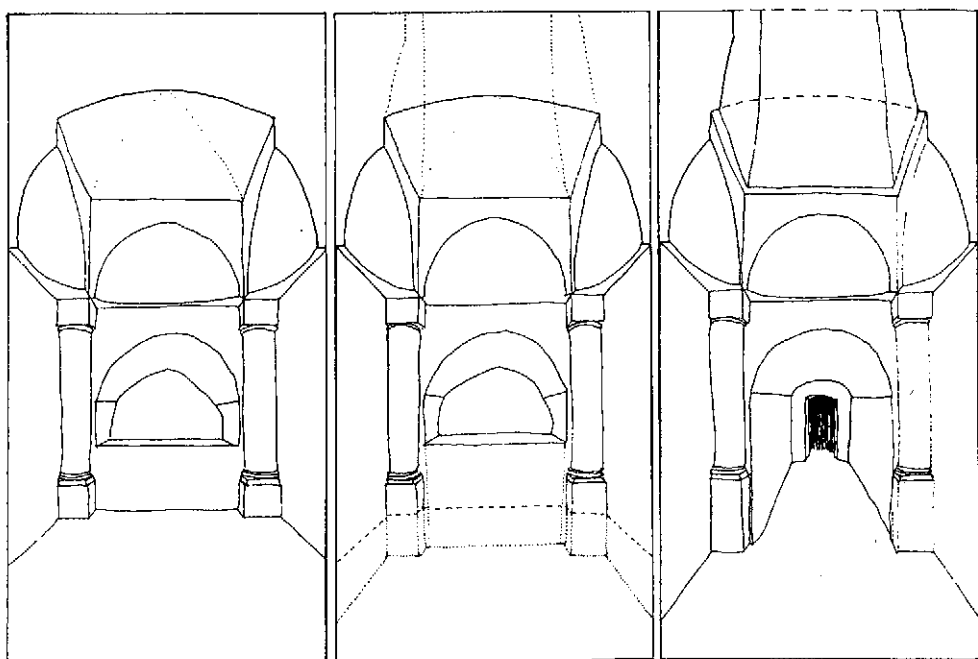


FIGURA 3. *Transformación del cubículo «G».*

eje al que pertenecen; de convertir los cubículos, por lo tanto, en espacios perdurables, trascendentales, con características arquitectónicas capaces de disuadir a cualquier otro constructor de cualquier tipo de intervención posterior en ellos; se utiliza un auténtico mecanismo arquitectónico que asegura la paz de los difuntos.

## PROBLEMÁTICA ARQUEOLÓGICA

No cabe duda que el dato fundamental para una valoración histórica del monumento debería ser el estudio afinado de su cronología y prosopografía. Sin embargo y faltando los datos que podrían resolver estos aspectos fundamentales, el monumento debe ser considerado a la luz del contexto arqueológico global. Y es justamente la distancia que separa al hipogeo de Via Latina respecto a otros núcleos subterráneos del suburbio romano lo que define su singular problemática e importancia. Difiere tanto respecto a la cripta de un mausoleo familiar, como a las galerías comunitarias gestionadas por la Iglesia. Por ello, aún cuando la utilización del hipogeo no parece poder abarcar más de medio siglo a través del análisis pictórico, existe sin embargo la duda fundamental acerca del carácter unifamiliar de la sepultura.

El hipogeo de Via Latina perpetúa de hecho una concepción particularista y exquisita a lo largo de sucesivas ampliaciones y hasta el final de su utilización, en una época en que paradójicamente se está produciendo la agrupación de las élites entorno a basílicas cementeriales de superficie. De modo que el esmero —sin igual— en el tratamiento global del espacio interior, con sus centros de distribución y la alternancia de cubículos heterogéneos, demuestra el alto rango de sus moradores y su preferencia cultural por la sepultura subterránea a pesar de las

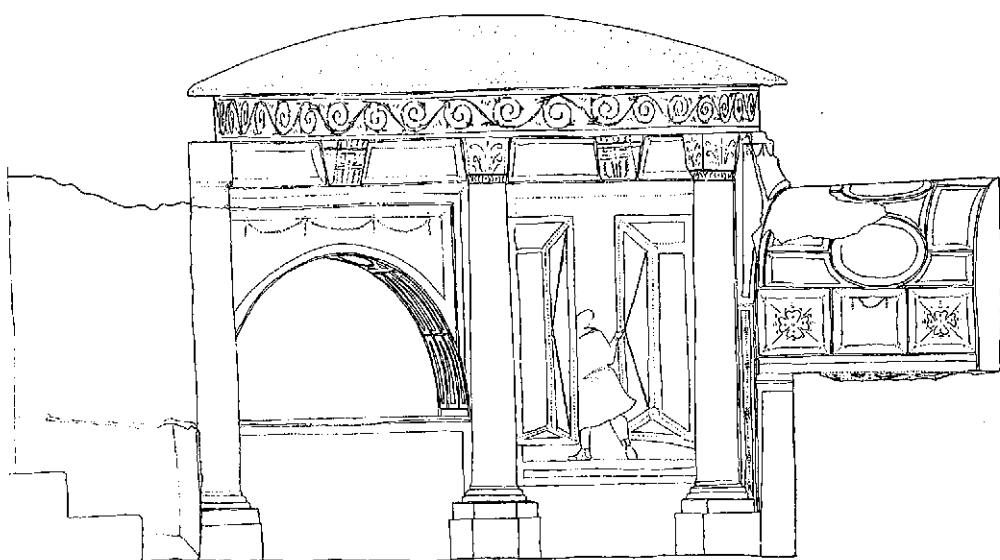


FIGURA 4. Sección longitudinal de la sala F.

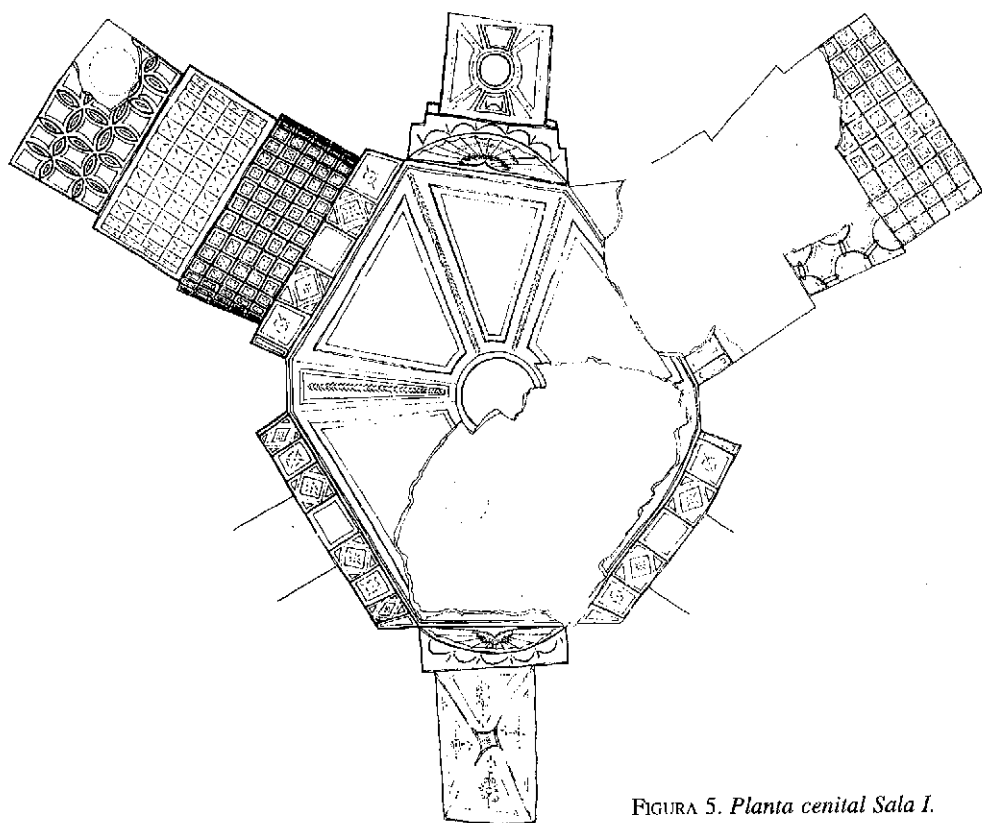


FIGURA 5. Planta cenital Sala I.

nuevas tendencias. Para el propietario del hipogeo de Via Latina, no se trata tan sólo de perpetuar la tradición del mausoleo familiar de los últimos tiempos (por ejemplo el mausoleo de los Aurelii), se trata de profundizar en la recreación de un ambiente subterráneo exclusivo y jerarquizado, ajeno a la tradición romana del mausoleo familiar. De hecho un esquema subterráneo tan complejo, más que en la tumba etrusca, encuentra precedentes tan sólo en hipogeos helenístico-romanos alejandrinos, especialmente en sus desarrollos tardíos (Kom el-Choquafa), donde las criptas han sido desarrolladas como espacios vertebrados.

En cuanto a los cubículos analizados aisladamente, el hipogeo contiene formas peculiares e inusuales en los contextos subterráneos. Una sala oval con cubierta de construcción (cubículo «F») (fig. 4), dos espacios hexagonales, y dos cámaras dobles separadas por cancelos con una acentuada jerarquización de los enterramientos (fig. 5). La forma oval pertenece a una tradición arquitectónica culta que se manifiesta con especial vigor en época tardía, habiendo asimilado ya un lenguaje «barroco»<sup>6</sup>. Igualmente inusual, el hexágono en época tardía encuentra aplicación en las construcciones funerarias de superficie y también subterráneas: un cubículo hexagonal aparece también en la llamada catacumba de Vibia<sup>7</sup> y en el cementerio de San Calixto.

Por lo demás, desde el punto de vista plástico, los referentes arquitectónicos del hipogeo son de difusión más generalizada tanto en ambientes subterráneos como exentos en donde la planta cuadrada con tres arcosolios es extremadamente común. La referencia a la arquitectura construida en estos cubículos de planta más banal, se produce básicamente por medio de la sugestión, a base de falsos elementos constructivos como columnas, cornisas y ménsulas, o el modelado plástico de los muros con arcos ciegos (como en el cubículo «F») y el abocinamiento discontinuo de los cubículos-arcosolios polisómicos (fig. 6). Todos ellos, en sus proporciones y disposición, ligados a las nuevas formulaciones arquitectónicas del bajo imperio (acentuación de las cornisas y las ménsulas por ejemplo). Pero también las cubiertas abovedadas contribuyen a la escenografía arquitectónica distinguiendo cubículos, antesalas y pasillos. Dicha planificación y distribución de los ambientes reclama el gusto por la diversificación de los ejes verticales y horizontales. Si la bóveda sobre columnas angulares en cubículos funerarios es relativamente abundante y antigua, el caso concreto de las bóvedas de crucería rematadas por un medallón central y naciendo a partir de cornisas fingidas, sugiere una referencia explícita a un tipo concreto de monumento exento. Podríamos pensar tal vez en la sugerencia de unos cubículos-baldaquinos, así como se conocen las tumbas-baldaquinos en la isla de Malta que configuran un bloque esculpido en el interior del hipogeo en lugar de un espacio<sup>8</sup>. En la Via Latina dichos cubículos que reclaman la estructura del baldaquino se encuentran asociados a una recámara para la sepultura central segregada por medio de unos cancelos (fig. 7). En la recámara, el nicho central presenta una hornacina que el P. Ferrua interpreta como elemento decorativo y relaciona

6 Recordaremos por ejemplo la iglesia oval de S. Gereón (360 d.C.) en Colonia, probablemente edificado como *martyrium* y un mausoleo añadido después de Constantino al *Apostoleion* de Constantinopla.

7 FERRUUA, A.: «La catacumba de Vibia II» *RAC* 49 (con un artículo anterior en *RAC* 47) 1973.

8 BUHAGIR, M.: *Late roman and byzantine catacombs and related burial places in the maltese island* Londres, 1986.

Un ejemplo de tumba-baldaquino se encuentra también en Roma en el Cementerio «ad duas lauros», véase GUYON, J.: «Les représentations du cimetière «aux deux lauriers» en *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Actes du Colloque de Caen (20-22 novembre de 1985) Caen 1987, además de la monografía sobre el cementerio. En cualquier caso, lo que llamamos cubículos-baldaquino en la via Latina, difiere de estos ejemplos que resultan modelados como bloques exentos más que como espacios.

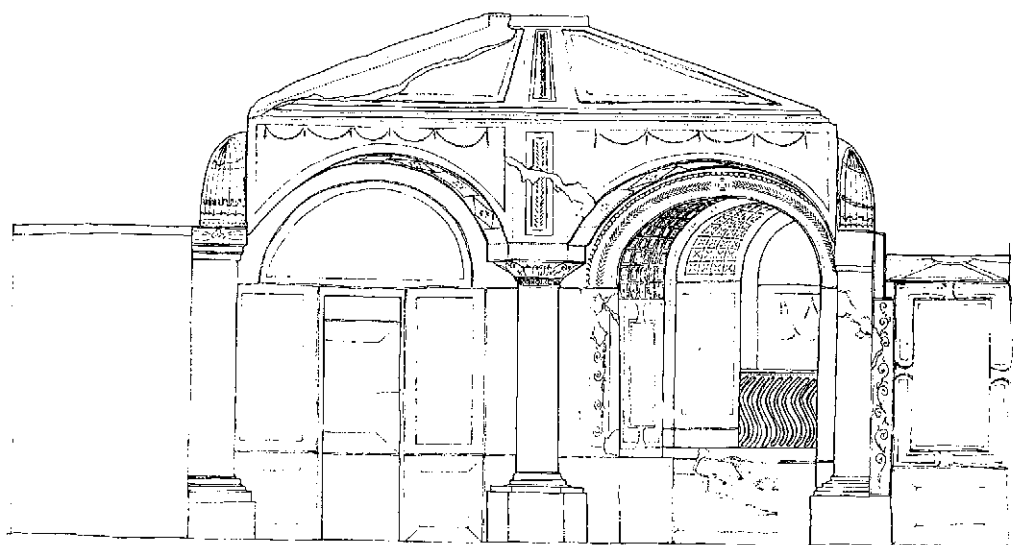


FIGURA 6. *Sección transversal Sala I.*

con la primera remodelación de la tumba de San Pedro<sup>9</sup>. La introducción posterior de un elemento horizontal para colgar lucernas, es una manera de honrar la tumba, lo cual tampoco encuentra paralelos si no es en sepulturas privilegiadas, por ejemplo, en la «Cripta de los Papas» de Calixto<sup>10</sup>.

Finalmente en el cubículo N se coronan las columnas excavadas con capiteles auténticos, y se pintan de rojo posiblemente a imitación del pórfido, elemento esencial en la liturgia imperial y eclesiástica a partir del siglo IV d.C. Este hecho recalca la monumentalización del cubículo y su estrecha relación con las tumbas veneradas conocidas en el mismo contexto arqueológico<sup>11</sup>.

Curiosamente podemos señalar que los cubículos con temas pictóricos paganizantes presentan formas del primer grupo, volúmenes más diáfanos y con sugerencias (arcos ciegos en el de Cleopatra o la propia forma oval del «F») de una arquitectura de pabellones o pequeños mausoleos. Una arquitectura que evoca la tradición helenístico-romana del paraíso. Por otra parte los cubículos con representaciones cristianas corresponden al segundo grupo con elementos arquitectónicos presentes en contextos litúrgicos. Es manifiesta la convivencia de dos tradiciones arquitectónicas distintas, de dos formas de sentir en el seno de un mismo grupo que en todo caso debería corresponder a un sentido de familia extendida. El hipogeo de Via Latina es un documento excepcional de la revolución espiritual de las élites del siglo IV d.C. la introducción del cristianismo y la reacción pagana a través de la cultura helenística<sup>12</sup>.

9 FERRUA, A.: *op. cit.*, p. 26.

10 Ornamento introducido en el siglo IV, seguramente por obra de Dámaso 366-384 d.C. Así como las cancelas y apliques de mármol protegiendo las sepulturas. TESTINI, P.: *Archeologia cristiana*, p. 211.

11 TOLOTTI, F.: «Ricerca dei luoghi venerati nella Spelunca Magna di Pratestatore», *RAC* 53, 1977.

12 BOWERSOCK, Glenn W.: *L'ellenismo nel mondo tardoantico*. Roma 1992.

Además de suponer una adaptación económica y utilitaria frente a una demanda de terreno, el enterramiento en hipogeo se revela a través de este ejemplo, como la plasmación de una auténtica concepción arquitectónica con sus reglas y sus valores estéticos propios. Entender su renacer en época romana tardía tan sólo desde un punto de vista pragmático —como solución económica a una fuerte demanda de terreno—, no puede por más que diluir los matices de cada realización. El hipogeo de Via Latina, con todo y poseer una excepcional riqueza pictórica, señala básicamente la importancia inexcusable de la forma arquitectónica en el contexto de la simbología funeraria.



## TRANSFORMATIONS AND CREATIVITY IN VISIGOTHIC-PERIOD IBERIA

SALLY GAREN

### RESUMEN

Hay un número de motivos en el arte peninsular del siglo séptimo que tienen contrapartes en el arte sasánida y temprano islámico. Estos motivos particulares no son evidentes en el arte ibérico y deben de haber venido del arte sasánida de la primera parte del siglo siete y entonces del arte islámico del fin de este siglo y antes de la conquista de la Península en el año 711.

**Palabras clave:** arte ibérico peninsular, arte sasánide, arte islámico temprano, conquista, 711.

### ABSTRACT

There are seventh-century Sasanian and Muslim motifs that can be found in the contemporaneous, seventh-century, art of Iberia. That is, there is evidence of artistic contact between these two regions, the land that was once the Persian empire and that of the Iberian Peninsula. It can be demonstrated that there was an emanation that passed from east to west, that certain distinguishably seventh century forms which were developed in the east subsequently appeared in the art of Iberia during that century.

**Key words:** art of Iberic, seventh-century, sasanian art, muslim art.

There are seventh-century Sasanian and Muslim motifs that can be found in the contemporaneous, seventh-century, art of Iberia. That is, there is evidence of artistic contact between these two regions, the land that was once the Persian empire and that of the Iberian Peninsula. It can be demonstrated that there was an emanation that passed from east to west, that certain distinguishably seventh century forms which were developed in the east subsequently appeared in the art of Iberia during that century. This prompts the question of, by what means did this contact take place? An answer can be provided by analyzing the Iberian art to see which motifs were adopted, how they were interpreted, and into what syntax were they were placed.

Comparing one of the plump, quail-like fowl from Quintanilla de las Viñas with a peacock rondel from Ctesiphon (Sarre, pl. 103; Erdmann, fig. 44), we see the two to be similar in a number of ways. Each is a relief, although the former is part of a stone frieze and the latter a stucco plaque. Each bird is fitted into a circular frame; the entire body of each bird is covered with incised feathers; the wings are marked by a change of plumage at the shoulder; and both birds have rounded bodies, bear a crest, and are taking a short step on simplified, arched feet. The rondel from Ctesiphon is not one-of-a-kind. Near mirror-image counterparts, also from Ctesiphon, can be seen in museums in Berlin and New York (Zizichwili, pl. 7; Ghirshman, no. 274; Pope, pl. 177B). Similar birds are also familiar in metalwork of the late Sasanian to early Islamic period (see Smirnov, pl. 72, no. 128). The Ctesiphon rondels would, of course, predate the Spanish reliefs, for Ctesiphon realized its heyday in the sixth to seventh centuries (Lenzen, cols. 212, 219, & 220), while Quintanilla is dated to the end of the seventh and turn of the eighth century.

East of Ctesiphon at Taq-i-Bustan, carved into the living rock, and dated to the reign of Khusru II (591-628) are other bird forms with half-circle tails that recall another bird type at Quintanilla (Sarre, pl. 97; Herzfeld, pls. 48 & 63, see p. 71). Taq-i-Bustan thus provides one point of reference in time —around the year 600— for birds of this type.

Another such bird with a half-circle tail can be seen on a Sasanian silver plate in the Hermitage (Erdmann, fig. 74; Pope, pl. 215B). In this instance, of course, the Sasanian bird is on a portable, as opposed to immovable, object. The format of this plate with a central animal in profile, enframed within a circular band and vegetal rinceau, is common for Sasanian plates (cf. Pope, pl. 215A).

The central figure on the Hermitage plate and the Quintanilla birds with half-circle tails are closely similar in silhouette, stance, and detail. Both focus upon a central bird viewed in profile, within a medallion, in association with a leafy rinceau. And examination of the band of hearts encircling the central figure on the Sasanian plate reveals that there are two framing rope bands as well as the heart band, ropes that could have suggested the rope frame to the carvers at Quintanilla.

The relief technique at Quintanilla, however, is unlike that of the Hermitage plate, for at Quintanilla the figures are sharply raised from the background with a right angle cut. In addition, Sasanian courtly attributes —the diadem that the bird holds in its beak, its crescent crown, its flowing neck scarf, and its outer ring of hearts— do not appear at Quintanilla.

The carver at Quintanilla was adapting, first of all to a monumental surface demanding greater legibility from a distance and therefore greater contrast. Second, he was also eliminating that which would be incomprehensible in this new setting, allusions to an eastern courtly tradition.

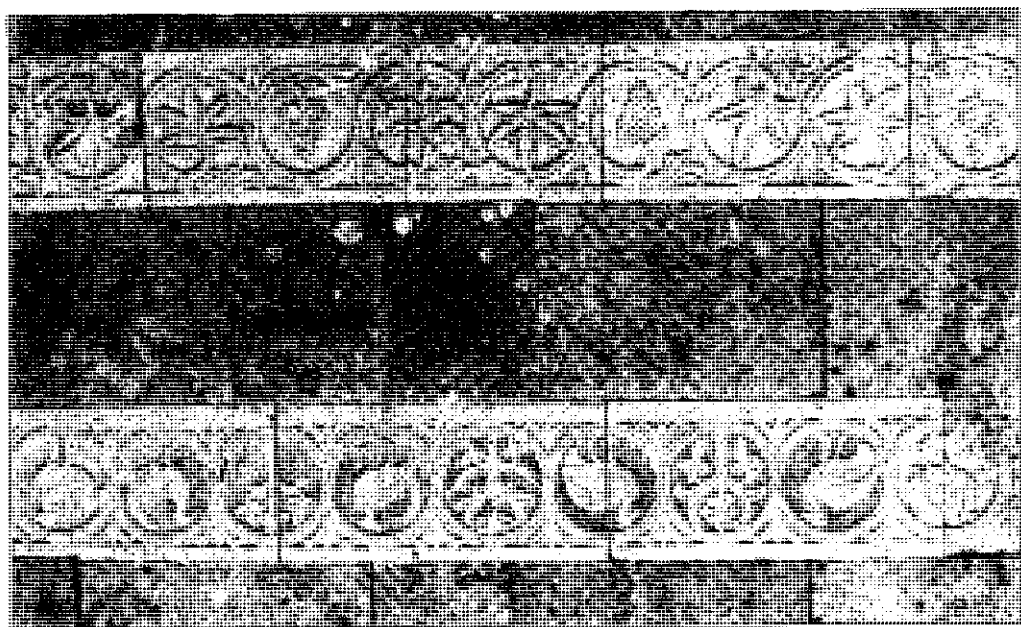


FIGURA 1. *Quintanilla de las Viñas exterior friezes, detail of the north wall of the apse.*



FIGURA 2. *Stucco relief plaque with a bird, from Ctesiphon, redrawn after Sarre, pl. 103.*

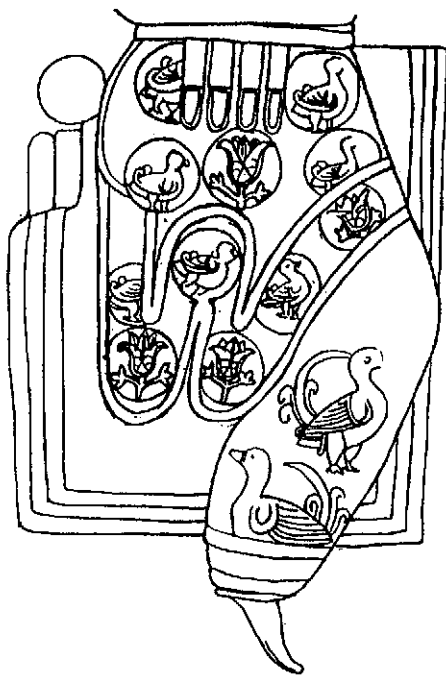


FIGURA 3. *Taq i Bustan relief, garment detail, redrawn after Sarre, pl. 97.*

In this same frieze on the north wall of the apse at Quintanilla, there are a number of trees in rondels. One of these is quite similar to a tree of life cut from sheet bronze that adorns the beams of the Dome of the Rock in Jerusalem (Creswell, pl. 4b), dated to the 690s (Creswell, 69). Both trees (that at Quintanilla and that at the Dome of the Rock) are crowned by five-part flowers that sprout from a central stalk. Beneath this are two sets of symmetrical foliage. The upper, outward curving, branch of the Quintanilla tree even resembles the Sasanian wing motif on the upper branch of the Dome of the Rock tree.

Within that same frieze at Quintanilla, two nearby tree-filled rondels bear simplified tree forms, with less complex outlines. Above, a simpler leaf replaces the winged form; on the branches below, one rondel bears what might be a flower, while grape clusters dangle in the other rondel. In comparison with the Sasanian tree forms, the Quintanilla configurations are additive as well as reductive: not only is there some simplification from the Sasanian type tree, but also the basic form has been transformed by the addition of parts familiar from a Greco-Roman decorative repertoire.

As we ponder the mode of transmission for these forms, we do not see the hand of an eastern carver; we do not see an immigrant craftsman. This plant, unlike the bird, with its courtly allusions that would be obscure in a distant land, this plant did not have to be modified for the sake of comprehensibility. Rather, the changes can be better explained as the product of an Iberian craftsman working from unfamiliar, exotic motifs. The Quintanilla carver did not recognize the nuances of the eastern form nor feel any compunction to repeat them with precision. His very lack of inhibition in juxtaposing and recombining motif parts indicates that he was a stranger to, not a perpetrator of, an eastern tradition.

Together, the Dome of the Rock and Quintanilla de las Viñas provide an instance of eastern motifs with Iberian parallels. It is worth noting that the material of the eastern object is metal, a substance and form that could easily be shipped and, in the case of bronze fittings, could even have been applied to a building in Spain.

While the Dome of the Rock, a Muslim construction, dates to the last decade of the seventh century, an earlier, Sasanian, variant of the tree of life can be seen on a different kind of metal object, a silver ewer in the Bibliothèque Nationale in Paris (Erdmann, pl. 76). The tree of life on this ewer has a more complex profile than that on either the Dome of the Rock or Quintanilla, but it does share one compositional element with Quintanilla: the tree is flanked by two animals. This is a common format for Sasanian ewers or vases—a central tree of life beneath the spout, with profile animals to either side (cf. Erdmann, pl. 78). This format in which two parallel birds flank a tree of life is the basic compositional element of the bird frieze at Quintanilla. The bird frieze at Quintanilla may well represent an adaptation in stone from not just motifs but whole compositions on Sasanian metal ewers.

The uppermost, quadruped, frieze at Quintanilla also has Eastern affinities, as can be seen in comparison with a frieze from the seventh century Syrian fortress Kharbet el Beida (Vogüé, pl. 24; Cattaneo, fig. 24). At both Quintanilla and Kharbet, prancing animals are encircled by a rinceau, and there is a secondary frieze of vine leaves and grape clusters. Some of the animals turn to glance backwards. At Quintanilla the entire composition survives. There are ten rondels comprising two symmetrical, mirroring parts of five rondels each. Unlike the Kharbet el Beida animals, none of the animals at Quintanilla overlaps a plant form. Rather, vegetation serves as filler beneath the bodies and between the animals' legs. The Quintanilla artist did not come from a landscape tradition, and he rejected its suggestion of layered space. This Quintanilla



FIGURA 4. Bird motif from a Sasanian footed cup in the Hermitage, redrawn after Smirnov, pl. 72.



FIGURA 5. Sasanian silver plate in the Hermitage, adapted from Pope, pl. 215B.



FIGURA 6. Dome of the Rock bronze tie beam tree motif, redrawn after Creswell, pl. 4b.

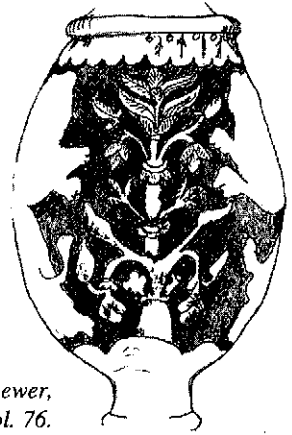


FIGURA 7. Sasanian silver ewer, redrawn after Erdmann, pl. 76.



FIGURA 8. Kharbet-el-Beida frieze, redrawn after Vogüé, pl. 24.

frieze too is not the product of a Syrian immigrant carver. Rather, it reflects a pool of seventh century Sasano-Muslim ideas. Eastern forms were utilized, but not copied exactly, in Iberia by Iberian stone carvers.

There are some tell-tale motifs on friezes from San Pedro de la Mata, now in the Museo de Santa Cruz in Toledo. These friezes bear a leafy rinceau that encircles alternately lotus-like and heart-like motifs. The lotus or tulip-like motif, which is distinguishable from the ubiquitous Iberian trefoil by its bulbous base, has a number of parallels in Sasanian art and can be seen in the relief at Taq-i-Bustan as well as at the Dome of the Rock. But because the lotus is widespread in the Eastern Mediterranean and has a long, complex history, we will focus instead on its heart-shaped associate.

The heart-shaped motif has, near its stem, spiral-filled lobes. Horizontal wrinkles fill its narrowing, pointed portion. This motif too is known from and could have been transmitted by means of Sasanian metalwork. On a gilded silver plate from the Freer Gallery of Art in Washington, D.C., this motif grows from a vine, as it does on the friezes from San Pedro de la Mata (Gunter & Jett, no. 16). It appears to be a schematized leaf, the horizontal wrinkles having derived from the veins of the leaf. The motif can be seen again on a Sasanian bowl in the Arthur M. Sackler collection, likewise in Washington (*Ibid.*, no. 30). This motif has been introduced to Iberia. It appears on Iberian works of the seventh century, but not of the sixth century or earlier. There is no evidence of indigenous Iberian development.

This motif is common on frieze fragments from Toledo. There are over 15 fragments from several sources in the museums of Santa Cruz and San Roman. In addition, there are also a number of uniquely Iberian variants to the motif. For example, in a segment from Guarrazar, the wrinkles are replaced by little balls, as if the shape has become a container for the very grapes with which it was originally associated (San Roman cat. no. 138; see Schlunk 1947, fig. 282). Once again we see a foreign element adopted into Iberian art with a great deal of freedom.

The motif is not confined to Toledo but also appears in the north at San Pedro de la Nave, where it serves as the bud of a flowering bush (see Corso, fig. 145). And the motif—likewise with a bush—can be seen on a fragment from Idanha-a-Velha, Portugal (Almeida, fig. 102). Once again we see that a motif has excerpted from its original context and given a novel application. The motif does indicate Sasanian input at San Pedro—but not necessarily direct input, for the art of Toledo may have served as an intermediary.

It is revealing of the nature of copying that the illustrations in one book on San Pedro de la Nave depict the motif on this plant inaccurately (see Mateos and Esteban, 114). The twentieth century illustrator inadvertently misinterpreted the horizontal wrinkles of the heart-shaped motif as balls, thereby once again converting this motif into a grape cluster such as seen at Guarrazar and reenacting the process of 1400 years ago, though perhaps with less force of intent.

For the most part, the birds at San Pedro de la Nave are of a different species from those at Quintanilla, leaving one wondering why there was not more sharing of ideas, more communality, if both were responding to Sasano-Muslim sources. But the two churches do have elements in common. Reminiscent of Quintanilla, at San Pedro there is one frieze segment with birds paired around a tree and another with paired, backward-turning quadrupeds that have plant filler at their feet. There is a plump, partridge-like bird in the frieze of the sanctuary that recalls one Quintanilla variant (see Corso, fig. 154).

And it is quite likely that the pinecone-like or pineapple-like cross-hatched fruit that can be seen in a number of places at the crossing of San Pedro de la Nave has Sasano-Muslim origins.



FIGURA 9. *Quintanilla de las Viñas exterior frieze, the east wall of the apse.*



FIGURA 10. *San Pedro de la Mata frieze fragments, Museo de Santa Cruz, Toledo, nos. 23398 & 23395.*

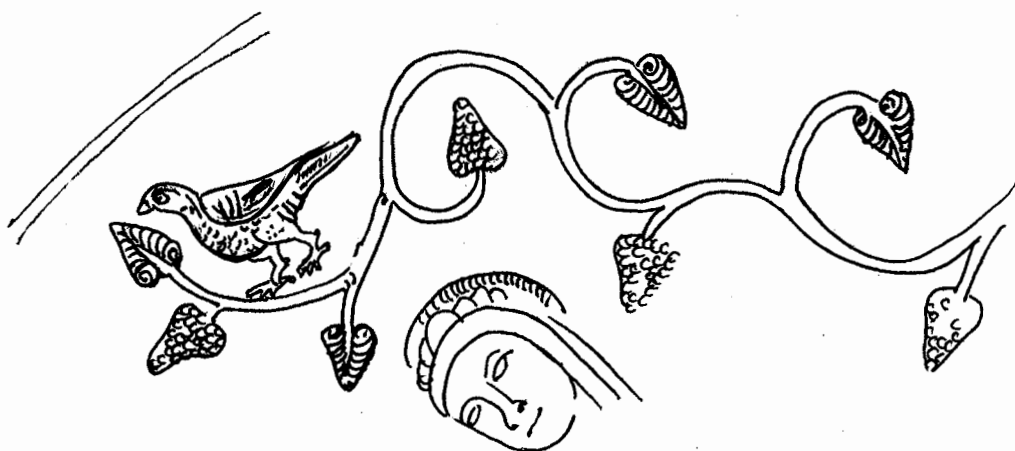


FIGURA 11. *Freer Gallery of Art Dionysiac plate detail.*

Similar fruits appear on the Dome of the Rock tie beams, which beams, it was noted, likewise bore similarities to Quintanilla (see Creswell, pl. 28b; cf. pl. 29d; and Smirnov no. 274).

A very exciting point of reference for this whole discussion is a gold belt tab from the Dumbarton Oaks collection in Washington, D.C. (see Ross II, no. 43). Ascribed to the seventh century and found in Syria, this belt lappet is very small, 4.5 cm long. It has three scenes of birds. At the top is two birds flanking a plant. The bird on the left is vigorously stepping into the picture; his foot breaks through the frame. Beneath this are two birds, one above the other, each encircled by a loop of rope. The middle bird twists its pliant neck to look backwards. This quail-like creature has wing feathers that recall those at Quintanilla, for the shoulders are clearly demarcated as separate from the lower, longer wing feathers, and its overall profile is the same as at Quintanilla. Both of the two lower birds are crested, hold objects in their beaks, and have detailed, incised plumage.

Both iconography and purpose reveal this belt tab to come from a Sasanian courtly tradition. The bottom bird is a familiar Sasanian type: crested, with upwards turning tail. It takes a forward step, bears an object in its beak, and sports the familiar Sasanian flowing scarf. The very nature of this object, a lappet or gold sheath for a leather strip that would dangle from and embellish a belt, is a Sasanian accouterment. A comparable set of Sasanian belt lappets can be seen at the Sackler Gallery (Gunter & Jett, no. 42). And this type of object is depicted at Taq-i-Bustan, hanging from the rider's belt (see Sarre, pl. 97, or Herzfeld, pl. 48).

Birds similar to the backwards turning quail can be seen throughout the friezes at the crossing of San Pedro de la Nave (see esp. Schlunk 1947, fig. 314, or Schlunk & Hauschild, pl. 138a). The San Pedro birds and those on the gold tab share the same definition of chest, upper wing, and lower wing feathers as well as forward marching stance. At San Pedro we see exactly the same transformation as occurred to a tree at Quintanilla: an attribute that would have no meaning for the Iberian artist has been replaced. The leaf in the Sasanian bird's beak has, at San Pedro, become a grape cluster, just as a grape cluster was added to the tree of life at Quintanilla. The birds at San Pedro now peck at grapes that sprout from the encircling rinceau.

Whereas on the Sasanian belt tab the birds are encircled by a single cable, note that the rinceau at San Pedro de la Nave is simultaneously a rope and the grape vine that feeds the birds. This is a biological impossibility: a living rope that grows grapes and leaves. We see the same thing on the quadruped frieze at Quintanilla, where a rope rinceau grows a curled leaf.

It is intriguing that at San Pedro there is one impost block with birds that are cruder and more awkward in execution than the birds elsewhere at San Pedro (see Schlunk, 1970 MM, pl. 60a; Corso, fig. 150). This impost, on the western side of the «Daniel» capital, shows two confronting birds around a central plant. It is disconcerting that these two figures should be as anatomically weak and abrupt in movement as they are. On the Dumbarton Oaks tab it is this very scene of birds facing a plant that is smallest, most poorly defined, and most difficult to discern. On the Dumbarton Oaks lappet, this scene does not bear enlargement; there is not enough detail, and the anatomy of the birds is not sufficiently clear. The difference between the two types of bird at San Pedro—one with a fluid profile and evincing anatomical understanding in the leg, the other with abrupt junctures of body parts and a leg that looks like a plank—may be due to differences in the model. The Dumbarton Oaks tab may come very close to representing the model for the differing types of birds at San Pedro.

Positing, then, that portable metal objects from Sasanian, then Muslim, lands served as models for a number of seventh century Iberian reliefs, a comparison of the eastern objects and





FIGURA 12. *San Pedro de la Nave* impost with plant, eastern side of the northeastern crossing column.



FIGURA 13. *San Pedro de la Nave* relief blocks in the transept, northeastern corner of the crossing.

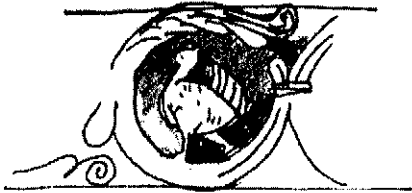


FIGURA 14. *San Pedro de la Nave* bird motif from the choir friezes, redrawn after Corso, fig. 154.

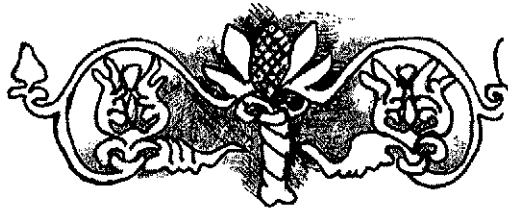


FIGURA 16. *Dome of the Rock* tie beam motif, redrawn after Creswell, pl. 28b.



FIGURA 15. *San Pedro de la Nave* southwestern crossing capital, after Schlunk AEA 1970, pl. 4

their Iberian variants indicates that the Iberian artist generalized, substituted, and juxtaposed. His goals did not include staying true to natural forms, for he would fuse the animate with the inanimate. Yet he may have preserved the composition of the foreign model, as at Quintanilla, where the bird frieze depends upon repetitions of the unit of three figures.

Whereas the Quintanilla relief suggests the prototype of a vase, the relief of lions and plants at the Museo do Carmo in Lisbon suggests a flat dish with a single central animal in profile (cf. Schlunk & Hauschild, pl. 116b, with Pope, 228). This is because, even though the Lisbon relief has a three-figure unit, a tree and two animals, as at Quintanilla, the composition does not have Sasanian symmetry. The two Lisbon lions are in different poses, which is atypical for Sasanian originals. Furthermore, the anatomy of the lion on the left is weaker than his counterpart on the right. His body lacks the convincing curves of his counterpart on the right. And his protruding paw does not even come out of his body; it originates somewhere beneath his chest. The animal on the left looks like a crude replica of the one on the right, an attempt to achieve a Sasanian-like composition.

Other Iberian reliefs also evince a revised syntax. The Igreja do Carmo pier of stacked griffin rondels, also in Lisbon, is another probable elaboration from a plate with a single centralized medallion (cf. Pope, 227). And the frontal bird that appears to be an eagle in the rinceau of the choir at San Pedro de la Nave (see Corso, fig. 154) is a likely appropriation from the popular frontal eagle in the middle of Sasanian silver plates (see Grabar, no. 42; Trever, pl. 3).

An eastern metalwork model may even lie behind the imaginative ornament of the seventh century credo plaque from Sta. Leocadia in Toledo (Aragoneses, 299-300; Schlunk, 1970 *MM*, 180-181, 184, & 186; Schlunk & Hauschild, 72 & pl. 97b). This plaque bears a «lotus» between two outward-spreading leaf fronds, which is similar to a configuration at the Dome of the Rock (Creswell, pl. 28a). A close relative of the Sta. Leocadia decoration is the chancel fragment from the mid-seventh century San Juan de Baños, Recasvinth's foundation in Palencia and ostensibly the product of Toledan workmanship (Palol 1964, 19; Schlunk, 1970 *MM*, pl. 55; Schlunk & Hauschild, 209; Gil, 92). Here there is a «lotus» between two *inward*-spreading leaf fronds. These two Iberian motifs not only look similar to each other and reinforce a mid seventh-century date for each other, but their eastern counterparts can be seen side by side, in alternation, at the Dome of the Rock.

The Dome of the Rock tie beams lack the crowning shell motif of the Iberian reliefs. This shell-plant combination calls attention to itself because shells belong to the animal kingdom and to marine life, whereas such leafy plants belong to the plant kingdom and to dry land. A shell even grows from a plant at the crossing of San Pedro de la Nave. And one is interjected into the vine frieze at Quintanilla to mark the entry to the sanctuary (see Schlunk & Hauschild, pl. 134b).

The shell has further unique treatment in Iberia where it was developed into a sanctuary window hood. Only in Iberia was the shell aedicule of antiquity converted into a shell-capped opening. And the shells splashed over the attic story of a flamboyant shell niche with Eucharistic vine at the Museo de San Roman (no. 117) in Toledo makes all its aedicular precursors look tame. In Iberia the shell has become an exclamation, an asterisk, a declaration of venerated context.

In addition, the plant growing a shell reflects the same artistic mentality as the rope that is growing leaves. A surreal juxtaposition transforms decoration into liturgical allusion.



FIGURA 17. *Dumbarton Oaks belt lappet, redrawn after a photograph from the Byzantine Visual Resources, 1993, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.*



FIGURA 19. *San Pedro de la Nave impost at the western side of the Daniel capital, redrawn after Corso, fig. 150.*

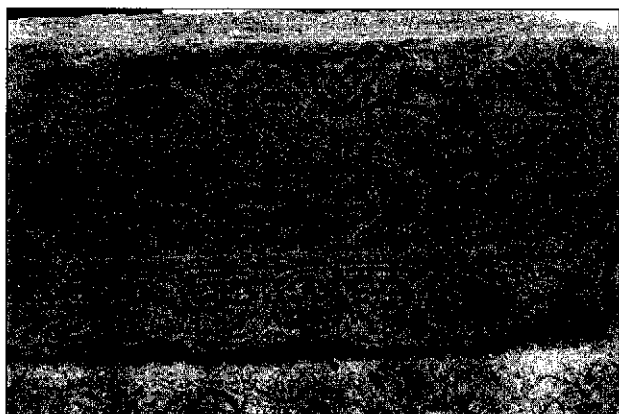


FIGURA 20. *Museo do Carmo lion relief block.*



FIGURA 18. *San Pedro de la Nave impost over the Daniel capital, redrawn after Schlunk, 1947, fig. 314.*

The Iberian sites in which Sasano-Muslim motifs can be found are widespread, not localized. They have been found in a wide geographical swathe, from what is today Lisbon to Palencia to Burgos Province to Toledo. With the exception of one simplified griffin block, Mérida is largely outside of these developments, which reinforces María Cruz's observation concerning Mérida, that «en el siglo VII parece ser que perdió el carácter de foco difusor primordial que tuvo en siglo VI.» (Cruz, 431).

The writings of Ildefonsis, archbishop of Toledo from 657 to 667, make mention of a good many species of plants and animals. In *De itineri deserti* he refers to the eagle, dove, hen, pheasant, partridge, deer, goat, horse, lion, and sheep (chs. 31-71). Yet, apart from the vine of the Eucharist, when these motifs do appear in Spanish reliefs, they do not reflect the symbolic content outlined by Ildefonsis. To Ildefonsis, for instance, the hen stands for caring of the young, while the partridge and pheasant are flighty. Even though some of these birds seem to appear at Quintanilla, they are not given any distinction that indicates a message developed in conjunction with exegeses from Toledo. Putting together the fact that the new motifs were widely spread geographically with the absence of reference to church decor in the writings of the Iberian church fathers, we can suspect that the symbolic content of this art was being worked out in the provinces, probably by artisans in conjunction with local bishops.

In conclusion, we can identify eastern motifs in the art of seventh century Iberia, but simultaneously we see differences due to individual models. Thus, for instance, we can see that the artists at San Pedro de la Nave and Quintanilla de las Viñas were responding to similar stimuli, even while we can trace different particular models for the two churches.

In addition, there is no evidence of eastern artisans working at this time in Iberia. The Iberian reliefs are not composed of the repeating units of Sasanian or Muslim stucco revetments. Eastern ideas arrived piecemeal, and the Iberian artist created a new context for them.

The entire church of Quintanilla de las Viñas epitomizes this process. Quintanilla is unique in the world, *sui generis*. There is no other building so decorated—like an ornamented box, with the walls themselves converted into banded fabric. Quintanilla does not represent the Greco-Roman tradition of architrave-crowned walls. Nor does it anticipate Romanesque ornament that outlines architectural features. Quintanilla is the child of this process of mixing sources and thinking anew. It can be fully appreciated only by comprehending this process. Sasano-Muslim work is the necessary background foil for recognizing the new contexts being created in seventh century Iberian art.

## BIBLIOGRAPHY

- ALMEIDA, Fernando de: «Arte visigótica em Portugal». *O Arqueólogo Portugues* 4 (1962): 5-278.
- ARAGONESES, Manuel Jorge: «El primer credo epigráfico visigodo y otros restos coetanos, descubiertos en Toledo», *Archivo Español de Arte* 30 (1957): 295-323.
- CATTANEO, Raffaele: *Architecture in Italy from the Sixth to the Eleventh Century*. London: 1896.
- CORSO SÁNCHEZ, Ramón: *San Pedro de la Nave; Estudio histórico y arqueológico de la iglesia visigoda*. Zamora: 1986.
- CRESWELL, K.A.C.: *Early Muslim Architecture*. 2nd ed. Vol. I of 2 vols.: *Umayyads, A.D. 622-750*, pt. 1. Oxford: 1969.



FIGURA 21. Ornament from the Sta. Leocadia, Toledo, credo plaque, redrawn after Schlunk & Hauschild, pl. 97b.



FIGURA 22. Chancel ornament from San Juan de Baños, redrawn after Schlunk MM 1970, pl. 55.



FIGURA 23. Dome of the Rock bronze tie beam section, redrawn after Creswell, pl. 28a.

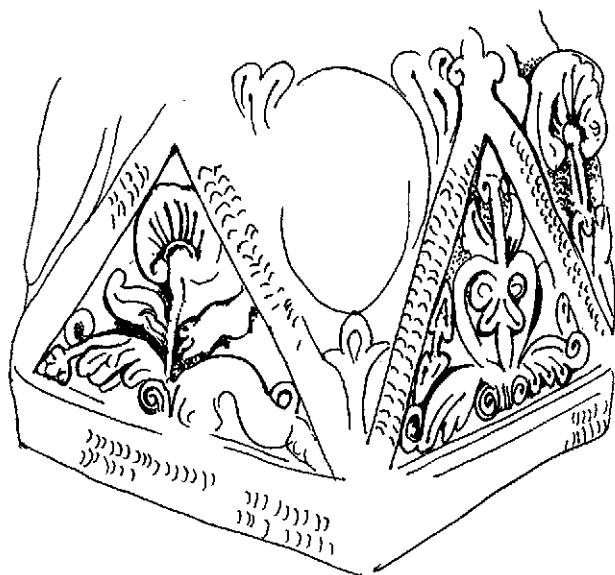


FIGURA 24. San Pedro de la Nave crossing, southeastern column base.

- CRUZ VILLALÓN, María: Mérida visigoda; *La escultura arquitectónica y litúrgica*. Badajoz: 1985.
- ERDMANN, Kurt: *Der Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden*. Berlin: [1943]. Reprinted Mainz: 1969.
- GHIRSHMAN, Roman: *Iran, Parthians and Sassanians*. Trans. Stuart Gilbert and James Emons. London: 1962.
- GIL, Juan: «Epigraphica III». *Cuadernos de Filología Clásica* 14 (1978): 83-120.
- GRABAR, Oleg: *Sasanian Silver; Late Antique and Early Medieval Arts of Luxury from Iran*. Ann Arbor, 1967.
- GUNTER, Ann C. and JETT, Paul: *Ancient Iranian Metalwork in the Arthur M. Sackler Gallery and the Freer Gallery of Art*. Washington, D. C.: 1992.
- HERZFELD, Ernst: *Am Tor von Asien*. Berlin: 1920.
- HOPPE, J.M.: «L'église espagnole visigothique de San Pedro de la Nave (El Campillo, Zamora): Un programme iconographique de la fin du VIIe siècle.» *Annales d'histoire de l'art et d'archéologie* 9 (1987): 59-81.
- ILDEFONSVS, Saint: Bishop of Toledo: *De Itinere Deserti*. In vol. 1 of *Santos Padres Españoles*. Ed. and trans. by Julio Campos Ruiz. Madrid: 1971.
- LENZEN, Heinrich J.: «Zur relativen Chronologie der sasanidischen Stuckarbeiten.» *Archäologischer Anzeiger* 1952: cols. 188-221.
- MATEOS RODRÍGUEZ, Miguel Ángel and ESTEBAN RAMÍREZ, A.L.: *San Pedro de la Nave*. Zamora: 1980.
- PALOL, Pedro de: «Excavaciones en la necrópolis de San Juan de Baños (Palencia)». *Excavaciones Arqueológicas en España* 32 (1964): 3-24.
- *Arte hispánico de la época visigoda*. Barcelona: 1968.
- POPE, Arthur Upham, ed.: *A Survey of Persian Art*. Vol. 4 of 6 vols. London & New York: 1938.
- ROSS, Marvin C.: *Jewelry, Enamels, and Art of the Migration Period*. 2 vols. Washington, D.C.: 1965.
- SARRE, Friedrich: *Die Kunst des alten Persien*. Berlin: 1922.
- SCHLUNK, Helmut: «Arte visigodo.» in *Ars hispaniae*. Vol. 2 of 22 vols. Madrid: 1947, 225-323.
- «Beiträge zur kunstgeschichtlichen Stellung Toledos im 7. Jahrhundert». *Madridener Mitteilungen* 11 (1970): 161-186.
- «Estudios iconográficos en la iglesia de San Pedro de la Nave». *Archivo Español de Arte* 43 (1970): 245-267.
- SCHLUNK, Helmut and HAUSCHILD, Theodor: *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*. Mainz: 1978.
- TREVER, Camilla: *Nouveaux plats sasanides de l'Ermitage*. Moscow & Leningrad: 1937.
- VOGÜÉ, [Charles Jean] Melchior: *Syria centrale; Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*. Vol. 1 of 2 vols. Paris: 1865.
- ZIZICHWILI, Wachtang Dshobadze: «Antecedentes de la decoración visigoda y ramirense». *Archivo Español de Arte* 27 (1954): 129-146.

## **THE CONTINUITY OF THE ANTIQUE COMPOSITIONAL PRINCIPLES IN THE ARCHITECTURE OF THE EUFRASIAN BASILICA**

TINE T. KURENT  
ALEKSANDER VIDMAR

### **RESUMEN**

El artículo aborda la supervivencia de los modos de construcción más allá de la caída del Imperio Romano, en particular se discuten las medidas de la basílica eufrasiana desde el punto de vista de la metodología, el ritmo modular, proporción y simbolismo numérico.

**Palabras clave:** modos de construcción, medidas, basílica eufrasiana, ritmo modular, proporción, simbolismo numérico.

### **ABSTRACT**

This article studies the remains of the ways of building after the Fall of the Roman Empire and discusses, in particular, the size of the eufasian basilique from the methodological point of view, the modular rythm, the proportion and numerical symbolism.

**Key words:** ways of building, size, eufasian basilique, modular rithm, proportion, numerical symbolism.

The principles of the antique architectural composition survived the fall of the Roman empire. A good example for the survival is the architecture of buildings in the complex of the Eufasian basilica in Parentium, or Poreč in Croatian or Parenzo in Italia.

The dimensional analysis of buildings in the complex of the Eufasian Basilica reveals that the standard Roman *pes*, the Byzantine *pous* and the Venetian *pie* were used as modules. Between the 5<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century, when the Basilica of Eufasius and its surrounding buildings were erected, a number of successive governments imposed their standard systems of measures. The Roman dimensions gave way to the Byzantine units of length to be followed by the Venetian measures. The French metre and the Viennese *Fuss* during the Napoleonic and the successive Austrian occupation left no trace. But inspite of the different systems of measurement, the antique compositional principles remained in use.

In this paper, we will discuss dimensions of the *Basilica Eufasiana* buildings from the point of view of the

- metrology,
- modular rhythm,
- proportion, and the
- symbolism of numbers (gematria).

An order is a precondition of a composition<sup>1</sup>. Without order, there is chaos. In architecture, the order is created with the modular rhythm<sup>2</sup>. A module is usually a unit in a standard system of linear measures<sup>3</sup>. Modular sizes of the Roman building components are small<sup>4</sup> multiples of various dimensional units. Compositions of components are consequently sums and multiples of various standard units. A length of a building, e.g., was determined by a Roman architect as a multiple of a Roman standard dimensional unit. It was easy to transform such a length into sums and multiples of smaller standard sizes and hence the building's articulation. Vitruvius emphasized this principle by telling architects to respect diligently the ratio of symmetries, i.e., the ratio of modules: *Aedium compositio constat ex symmetria, cuius rationem architecti diligentissime tenere debent*<sup>5</sup>. The word *symmetria* in the Vitruvian context is not understood any more. Cesare Cesariano is aware in his edition of Vitruvius that the word will not be generally comprehensible: *La qual Symmetria mai alcuni saperano bene intendere: ne operare si diligentemente et promptamente non saperano le regule Arithmetice*<sup>6</sup>. Follows the Cesariano's commentary on *symmetria*: *Consta de symmetrie: cioe di proportionale commensuratione*

---

1 If from any craft you subtract the elements of numbering, measuring and weighing, the remainder will be almost negligible (Plato, *Philebus*, 55 d-e). We can deduce from this conclusion that orderly arrangement of components results in a composition, which has different qualitative properties than a disorderly agglomeration of the same components.

2 The primitive order in architecture is the modular rhythm. Building parts combine into an architectural composition when the relations between their dimensions are expressible with ratios of small whole numbers (KURENT, T.: *La legge fondamentale della composizione modulare*, Quaderni di studio, Facolta di architettura, Politecnico di Torino, 1968).

3 A module is a common denominator of architectural dimensions. The units of length in the old systems of lineal measures are used as modules in historical architectures (KURENT, T.: *Il principio modulare*. — *Belfagor* (Firenze), XXX, 2, 1975).

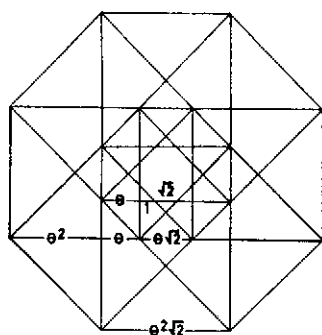
4 KURENT, T.: The Basic Law of Modular Composition. — *The Modular Quarterly*, Winter 1964-65.

5 VITRUVIUS: *De architectura*, III, Y, 1.

6 Cesare Cesariano (Como 1521), *Vitruvius De Architectura*, Wilhelm Fink Verlag, Muenchen, 1969.



$$1 - \sqrt{2} - \theta - \sqrt{2}\theta - \theta^2 - \sqrt{2}\theta^2 - \theta^3 - \dots \quad 1 - \sqrt{2} - 2 - 2\sqrt{2} - 4 - 4\sqrt{2} - 8 - \dots \quad 1 - \theta - \theta^2 - \theta^3 - \theta^4 - \theta^5 - \theta^6 - \dots$$



$$\theta = 1 + \sqrt{2} = 2,414\dots$$

$$\sqrt{2}\theta = 1 + \sqrt{2} + 1$$

$$2\theta = \theta + 1 + \sqrt{2}$$

$$\theta^2 = \theta + 1 + \sqrt{2} + 1$$

$$\sqrt{2}\theta^2 = \theta + 1 + \sqrt{2} + 1 + \theta$$

$$0 - 1 - 2 - 5 - 12 - 29 - 70 - 169 - \dots$$

$$1 - 1 - 3 - 7 - 17 - 41 - 99 - 239 - \dots$$

$$2 - 1 - 4 - 9 - 22 - 53 - 128 - 309 - \dots$$

$$\theta^2 = 1 + 2\theta = 3 + 2\sqrt{2}$$

$$\theta^3 = 2 + 5\theta = 7 + 5\sqrt{2}$$

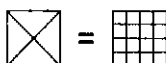
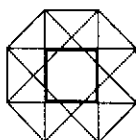
$$\theta^4 = 5 + 12\theta = 17 + 12\sqrt{2}$$

$$\theta^5 = 12 + 29\theta = 41 + 29\sqrt{2}$$

$$\theta^6 = 29 + 70\theta = 99 + 70\sqrt{2}$$

1:1

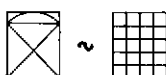
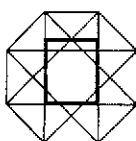
Q



PRIMA

1:1,207

XD



QUADRIAGON

$$1 - 2 - 5 - 12 - 29 - 70 - \dots \rightarrow \frac{\theta}{2} = \frac{1 + \sqrt{2}}{2} = 1,207\dots$$

$$2 - 4 - 10 - 24 - 58 - 140 - \dots \rightarrow \text{---} \text{---}$$

$$1 - 3 - 7 - 17 - 41 - 99 - \dots \rightarrow \text{---} \text{---}$$

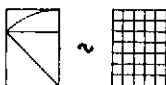
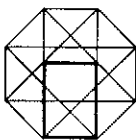
$$2 - 6 - 14 - 34 - 82 - 198 - \dots \rightarrow \text{---} \text{---}$$

$$1 - 4 - 9 - 22 - 53 - 128 - \dots \rightarrow \text{---} \text{---}$$

$$2 - 8 - 18 - 44 - 106 - 256 - \dots \rightarrow \text{---} \text{---}$$

1:1,414

D



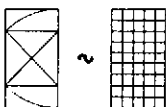
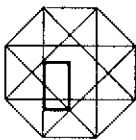
DIAGON

$$1 - 3 - 7 - 17 - 41 - 99 - \dots \rightarrow \sqrt{2} = 1,414\dots$$

$$1 - 2 - 5 - 12 - 29 - 70 - \dots \rightarrow \text{---} \text{---}$$

1:1,828

DD



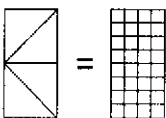
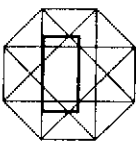
DUAL DIAGON

$$1 - 4 - 9 - 22 - 53 - 128 - \dots \rightarrow 2\sqrt{2} - 1 = 1,828\dots$$

$$1 - 2 - 5 - 12 - 29 - 70 - \dots \rightarrow \text{---} \text{---}$$

1:2

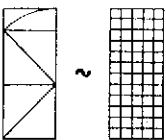
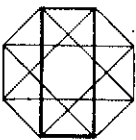
OQ



OCTAVA

1:2,414

theta



DOUBLE QUADRIAGON

$$2 - 5 - 12 - 29 - 70 - 169 - \dots \rightarrow \theta = 1 + \sqrt{2} = 2,414\dots$$

$$1 - 2 - 5 - 12 - 29 - 70 - \dots \rightarrow \text{---} \text{---}$$

ILLUSTRATION 1. *The octagram and its proportions.*

$\alpha$ 1	$\iota$ 10	$\rho$ 100
$\beta$ 2	$\kappa$ 20	$\varsigma$ 200
$\gamma$ 3	$\lambda$ 30	$\tau$ 300
$\delta$ 4	$\mu$ 40	$\upsilon$ 400
$\epsilon$ 5	$\nu$ 50	$\phi$ 500
$\zeta$ 6	$\xi$ 60	$\chi$ 600
$\zeta$ 7	$\omicron$ 70	$\psi$ 700
$\eta$ 8	$\pi$ 80	$\omega$ 800
$\theta$ 9	$\varphi$ 90	

ILLUSTRATION 2. *The Greek alphabet and its gematrical value.*

*distincta numerabilmente in diuerse quantita et particulae: quale tutte assumpte insieme reassumeno et reformano la sua totale quantita in integru: si como habiamo de Euclide: aut per figure numerabile: uel lineale aut de cose superficiale uel corporeae.* The definition of *symmetria* by Cetus Faventinus is similar: *Graeci modulorum mensuras symmetrian appelauerunt*<sup>7</sup>.

The understanding of historical architecture is not possible without metrology<sup>8</sup>. In the Eufasian buildings, the Roman *pes*, the Byzantine *pous* and the *piede Veneziano* determine the modular rhythm.

The present bishop's residence is a palace, built in the 6<sup>th</sup> century on the Roman foundations. Its dimensions can be measured with the Roman foot, or *pes*, 295,7 mm. long.

Basilica itself, the baptistry, the memorial chapel and the atrium in front of the entrance to the sanctuary were designed in the 308,00 mm. long Byzantine foot, or *pous*.

After the retreat of Byzantines, new buildings were conceived in the Venetian foot, or 347,30 mm. long *piede veneziano*. Among them, the oldest is the 15<sup>th</sup> century sacristy, which is a link between the Basilica proper and the memorial chapel. The church-tower was built in the 16<sup>th</sup> century. The two chapels were added to the southern side of basilica in the 19<sup>th</sup> century.

The foot, used as module in the Eufasian buildings, was not constant in size, but the modular principle remained unchanged.

7 HUGH PLOMMER: *Vitruvius and Later Roman Manuals*, Cambridge, University Press, 1973.

KURENT, T.: The Vitruvian Symmetria Means "Modular Sizes". — *Linguistica*, XIX, Ljubljana, 1979.

KURENT, T.: Modular Sizes According to Vitruvius. — *The Module*, The Modular Society, Spring 1972.

8 The Roman building components, buildings and towns are designed in standard Roman measures (DETONI, M., KURENT, T.: *The modular Reconstruction of Emona*, Dissertationes Musei Labacensis, Ljubljana, 1963). Vitruvius relates that *mensurarum rationes, quae in omnibus operibus videntur necessariae esse, ex corporis membris collegerunt, uti digitum, palmum, pedem, cubitum* (Vitruvius, *De architectura*, III, I, 5). Pour relever et comprendre les monuments grecs, c'est avec le pied grec qu'il les faut mesurer (VIOLETT-LE-DUC: *Dictionnaire Raisonné*, VIII, Symmetrie). Une analyse correcte du procede de composition d'un monument architectural du passe, soit dans son ensemble, soit en son detail, n'est pas possible, si l'on ne connait pas le systeme de mesures, sur lequel il est base (ZLOKOVIĆ, M.: *Antropomorfni sistemi mera u arhitekturi*. — *Zbornik zaštite spomenika kulture IV-V*, Beograd, 1953-1954). Metrology mirrors the history of civilisation (KURENT, T.: *Merski sistemi v arhitekturi na Slovenskem*. The Systems of measures in the architecture in Slovenia. — *Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike*, 9, Slovenska matica, Ljubljana, 1987). Idem, La coordinación modular de la dimensiones arquitectónicas. — *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, III, 4, Madrid, 1985).

# BASILICA EVFRASIANA




543 - 554 A.D.

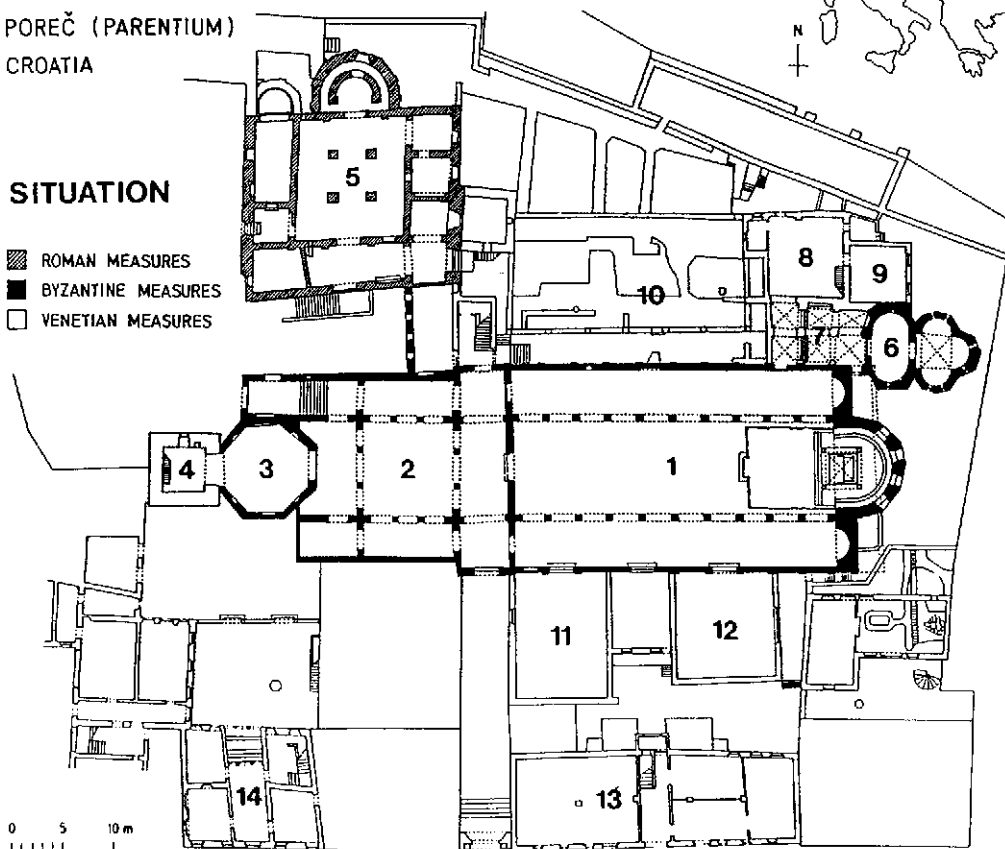
POREČ (PARENTIUM)

CROATIA



## SITUATION

-  ROMAN MEASURES
-  BYZANTINE MEASURES
-  VENETIAN MEASURES



- |   |   |
|---|---|
| 1 Basilica Evfrasiana (6 <sup>th</sup> cent.) | 8 New Sacristy (19 <sup>th</sup> cent.)     |
| 2 Atrium (6 <sup>th</sup> cent.)              | 9 New Sacristy (20 <sup>th</sup> cent.)     |
| 3 Baptistry (5 <sup>th</sup> cent.)           | 10 Older Sacral Buildings                   |
| 4 Church Tower (16 <sup>th</sup> cent.)       | 11 Chapel (17 <sup>th</sup> cent.)          |
| 5 Bishop's Palace (6 <sup>th</sup> cent.)     | 12 Chapel (19 <sup>th</sup> cent.)          |
| 6 Memorial Chapel (6 <sup>th</sup> cent.)     | 13 Canonici (13 <sup>th</sup> cent.)        |
| 7 Sacristy (15 <sup>th</sup> cent.)           | 14 Venetian Palace (17 <sup>th</sup> cent.) |

ILLUSTRATION 3. Buildings composing the Evfrasius' basilica complex in Poreč-Parentium were erected between the 5<sup>th</sup> and the 20<sup>th</sup> Century. In that period, the Roman, the Byzantine, the Venetian and finally the metric measurement were taking place.

The proportioning scheme, regulating the Eufasian buildings<sup>9</sup> in the Roman, and Byzantine period, is the eight-pointed star, called octagram<sup>10</sup>.

The 5<sup>th</sup> century baptistry is a regular octagon in plan.

The bishopric and the Basilica Sanctae Agnese, built not far away in the 6<sup>th</sup> century on Roman foundations in the rhythm of *pes*, are designed as distorted octagrams<sup>11</sup>.

The ratio 1:2 is the predominant proportion in the Byzantine era. The clear width and length of the Basilica, e.g., are 60 and 120 *podes*. The width of 60 *podes* is twice larger than the axial width of the central nave. In the same proportion 1:2 are the 29 ft height of the roof around atrium and the 58 ft distance between Basilica and baptistry. Also, the 45 ft height of the octagonal baptistry and the 90 ft distance between *campanile* and Basilica are in the ratio 1:2.

The Venetian proportions is also simple. The ground plan of the belltower is a square, 20 *piedi* wide.

The square and the double square are both in the family of octagram's proportions. In both cases the preferred dimension is either repeated or doubled.

The simplicity of proportioning with squares is due to the preference of symbolic numbers. The preferred modular dimensions were chosen by the architect because of their gematrical messages.

All numbers in the Basilica's dimensions have their symbolic meaning. The length of Basilica, e.g., is 496 modules of 4 dactyls. The length without apside is 888 modules of 2 dactyls. The width and height of basilica are 127 modules of 8 dactyls and 432 modules of 2 dactyls, respectively. In the Venetian period, number 496 reappears in the height of the church-tower, the cross on the top included.

Numbers 888, 496, 432, 127, 120, 90, 60, 30... have their symbolic, or better, their gematric meaning. Gematria<sup>12</sup> is a Hebrew term for the translation of words into numbers and vice versa. The Hebrew and Greek letters are simultaneously symbols for numbers. Later, the Latin, Cyrillic, Glagolitic and the Arab gematrical cryptography developed. In this paper, we are interested only in the Greek and Latin gematric codes. One of the rules of gematric grammar

---

9 KURENT, T., MUHIČ, L., VIDMAR, A.: Razvoj kompleksa Evfrazijeve bazilike s stališča merske analize. —Zbornik Ljubljanske šole za arhitekturo, Ljubljana, 1989.

KURENT, T., VIDMAR, A.: Merska kompozicija Evfrazijevih zgradb. —Zbornik LŠA, Ljubljana, 1992.

10 Scholfield, P.H., *The Theory of Proportion in Architecture*, Cambridge University Press, 1958.

11 The ancient architect knew well how to construct the right angle. With the distortion of rectangular plan, more preferred numbers were built into dimensions. See the distorted plans of the Diocletian Palace and of the Basilica Eliane in Friuli in the papers:

KURENT, T.: The Modular composition of Diocletian Palace in Split. —*Antiquite vivante*, XX, 1970;

KURENT, T., POZZETTO, M.: Ancora un'ipotesi sulla configurazione spaziale delle basiliche di Grado. —*Archeografo Triestino*, Societa di Minerva, IV, L, Trieste, 1990.

12 FARBRIDGE, M.H.: *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, The Library of Biblical Studies, KTAV Publishing House, Inc., New York, 1970.

CROWLEY, A.: *Liber 777 and Other Qabalistic Writing*, Samuel Weiser, Inc., York Beach, Maine, 1988.

KURENT, T.: Gematrija v merah arhitekture na Slovenskem Gematria in dimensions of some architectures in Slovenia. —Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike, 10, Slovenska matica, Ljubljana, 1989.

KURENT, T.: La signature gematrique de Rabelais par les nombre 66 et 99. *Acta neophilologica XIX*, Ljubljana, 1986.

KURENT, T.: Kaj je gematrija. *Življenje in tehnika*, april 1992.

KURENT, T.: O merah v arhitekturi. *Življenje in tehnika*, oktober 1992.

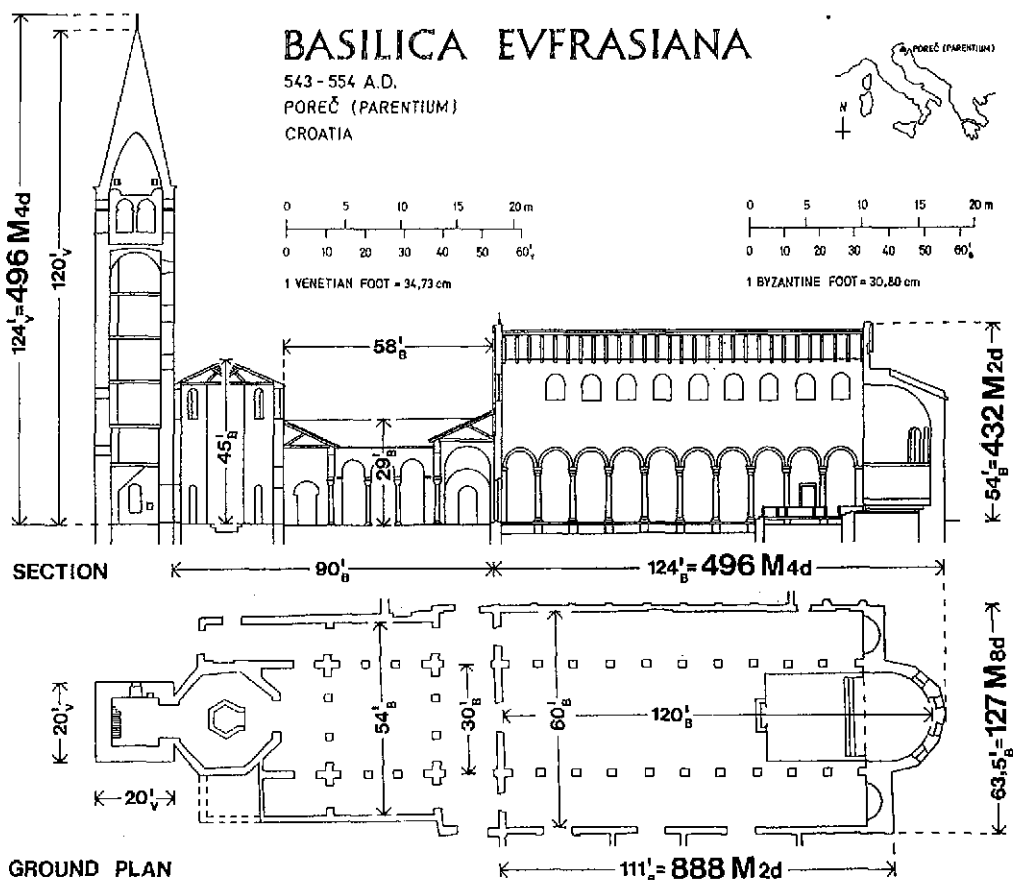


ILLUSTRATION 4. Preferred numbers, used as modular multiples in the dimensional composition of the Basilica EufRASiana.

says that a cypher can have the same gematrical meaning as a 2-, 3-, 5-, 7- times larger or smaller number. This is understandable, since 1 foot equals 2 *semae*, or 3 *trientes* or 4 *palmi* or 12 *unciae* or 16 *digiti*. Besides, 1 *palmipes* is equal to 5 *palmi* and 1 *cubitus longus* to 7 *palmi*. The multiple meaning of a number is still echoed in the Christian dogma, that the Holy Trinity, the Father, the Son and the Holy Ghost, are but one God. This numerical ambiguity of the old world ended when Arabs introduced their (Indian) numerals in Europe. Moslems believe that Allah is only one and unique: *Allah Wahed Ahad*<sup>13</sup>.

In other words, numbers 3, 30, 3000, 120, 6, 240, are gematrically synonymous.

According to the Greek gematria, the most holy name of Jesus has the value of 888:

13 112<sup>th</sup> Sura, *El Ihlas*.

# BASILICA EVFRASIANA

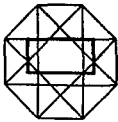
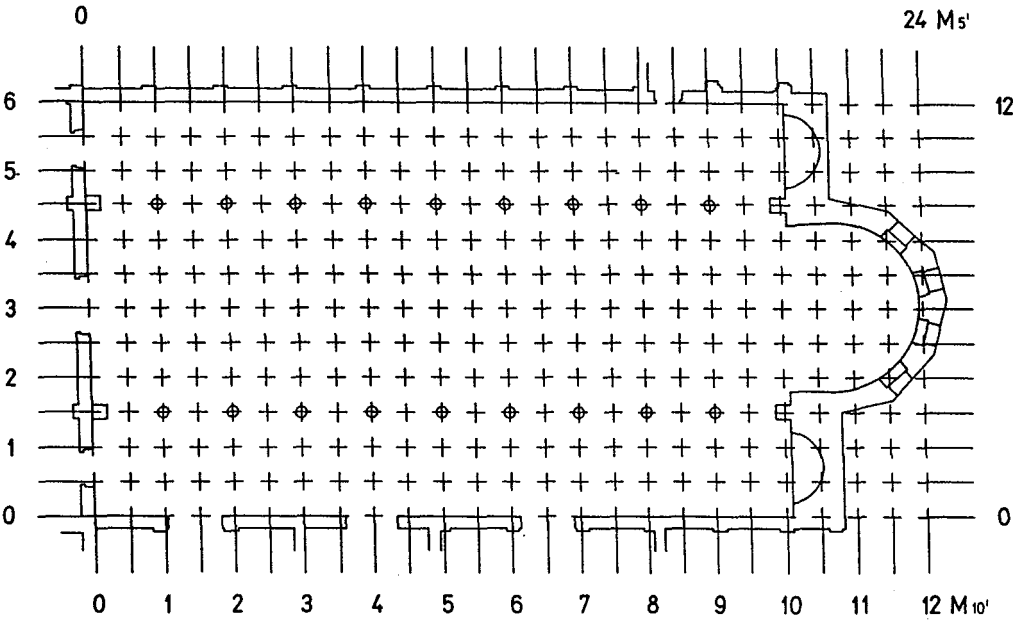
543 - 554 n.št.

POREČ (PARENTIUM)

ISTRA



## TLORIS BAZILIKE



MODUL = 10'  
PELL 1 2 5 ⑫ 29  
12:6 = 2:1 OCTAVA



0 5 10 m  
0 5 10 20 30'  
1 BIZANTINSKI ČEVELJ = 30,8 cm

ILLUSTRATION 5. The distorted plan of the Basilica on the planning grid. The module is 10 podes long.

$\text{IH}\Sigma\text{OY}\Sigma = 10+8+200+70+400+200=888^{14}.$

Also, the divine names ΠΑΤΗΡ, ΥΙΟΣ, ΠΝΕΥΜΑ, equal to 1776 or 2 x 888.

14 The Second Enigma in the Sybiline Oracles is explaining the equivalence of the Jesus' name and the number 888. The number 888 and its synonyms are common in dimensions of churches. The Saint Stephan cathedral in Vienna, e.g., is 222 Wiener Fuesse wide. The cistercian basilica at Stična, Slovenia, is 222 pedes, or 888 palmi, long.

LAHM, K.: Siebenunddreisig. Die Neuentdeckte Schlüsselszahl des Stephansdom. Das Reich, Juni 1943.

KURENT, T.: Cosmogramma della basilica Romanica de Stična. —Critica d'arte (Firenze), dicembre 1980.

# BASILICA EVFRASIANA

543 – 554 n.št.

POREČ (PARENTIUM)

ISTRA



## TLORIS ATRIJA IN KRSTILNICE

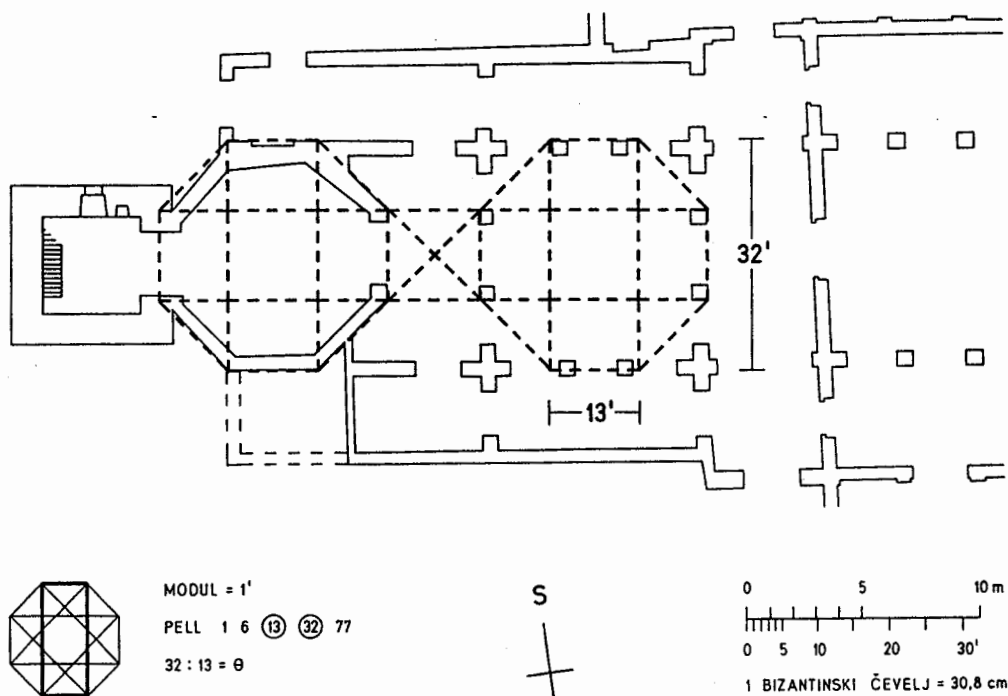


ILLUSTRATION 6. *The plan of the atrium and baptistry is regulated by the scheme of octagram.*

Number 496 is an Euclidian perfect number<sup>15</sup>. It hides the following gematrical meaning: **ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΤΗΣ, ΕΞΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ**. Jesus Christ, Godhead, Authority of God — in Greek is equal to 4960.

<sup>15</sup> KURENT, T., VIDMAR, A.: Evklidovo število 496 v kompoziciji Evfrazijeve bazilike skozi stoletja. —Zbornik L A, 1989.

# BASILICA EVFRASIANA

543 - 554 n.št.

POREČ (PARENTIUM)

ISTRA



APSIDA

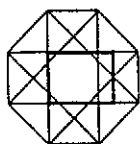
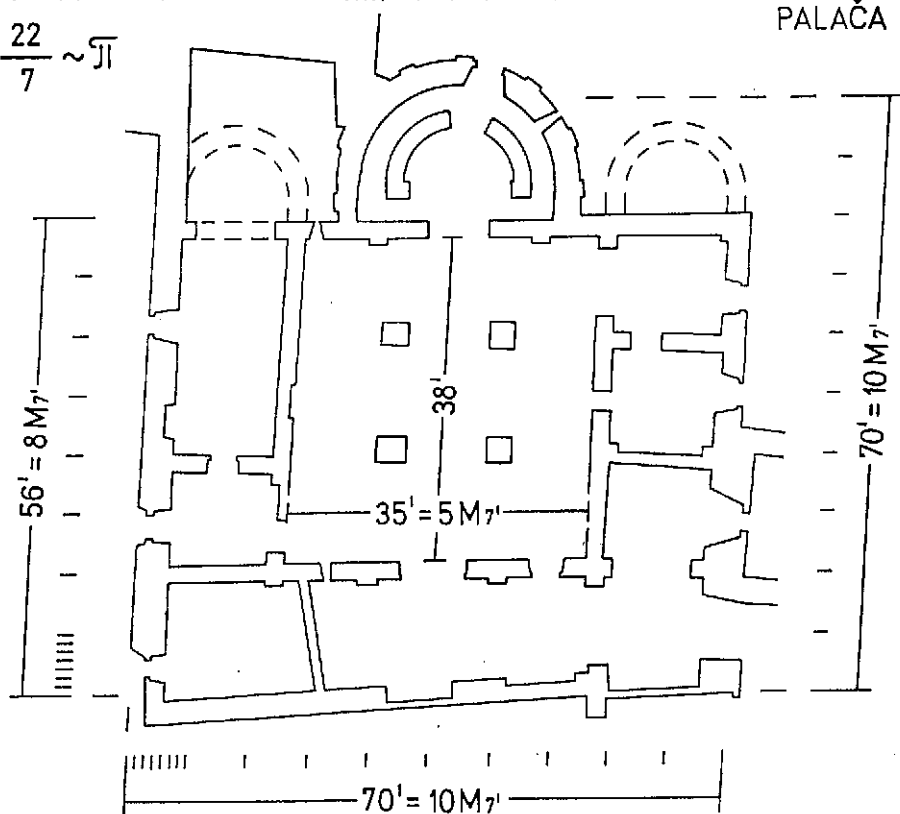
$D = 28' = 7 M_7'$

$C = 88' = 22 M_7'$

$\frac{22}{7} \sim \pi$

$28' = 7 M_7'$

ŠKOFOVSKA  
PALAČA



MODUL = 7'

10 : 10

10 : 8 = 5 : 4

PELL 1 2

2 ④

10 : 10

PRIMA

QUADRIAGON

12 ...

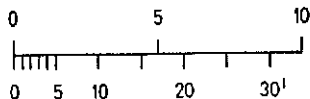
10 24 ...

Q

XD

8

2



1 RIMSKI ČEVELJ = 29,57 cm

ILLUSTRATION 7. The present bishopric is built on the Roman foundations.



# BASILICA SANCTAE AGNESAE

VI. stol. n. št.

MUNTAJANA (POREČ/PARENTIUM)

ISTRA

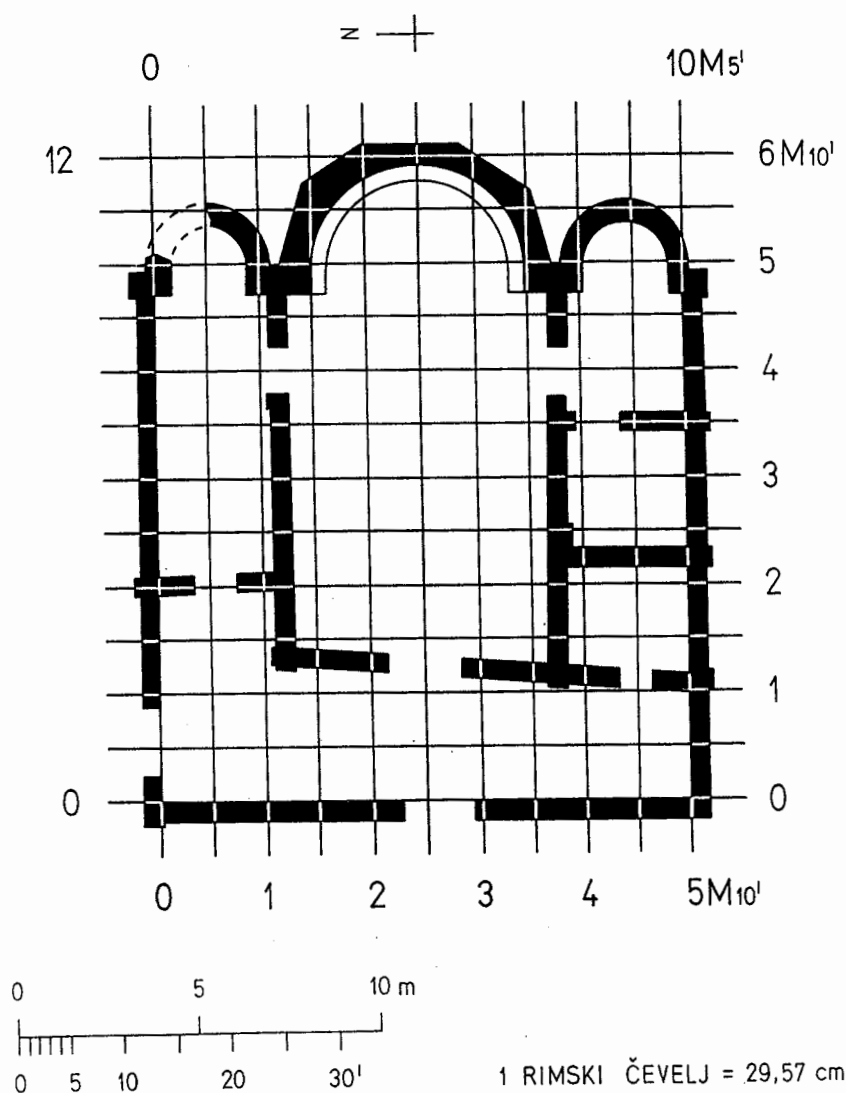


ILLUSTRATION 8. *The plan of the Basilica Sanctae Agnesae, built in the 6<sup>th</sup> Century A.D. in Muntajana near Poreč, on the Planning grid in the rhythm of the 10 pedes long module.*

# BASILICA SANCTAE AGNESAE

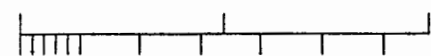
VI. stol.n. št.

MUNTAJANA (POREČ/PARENTIUM)

ISTRA



0 5 10 m



0 5 10 20 30'

1 RIMSKI ČEVELJ = 29,57 cm

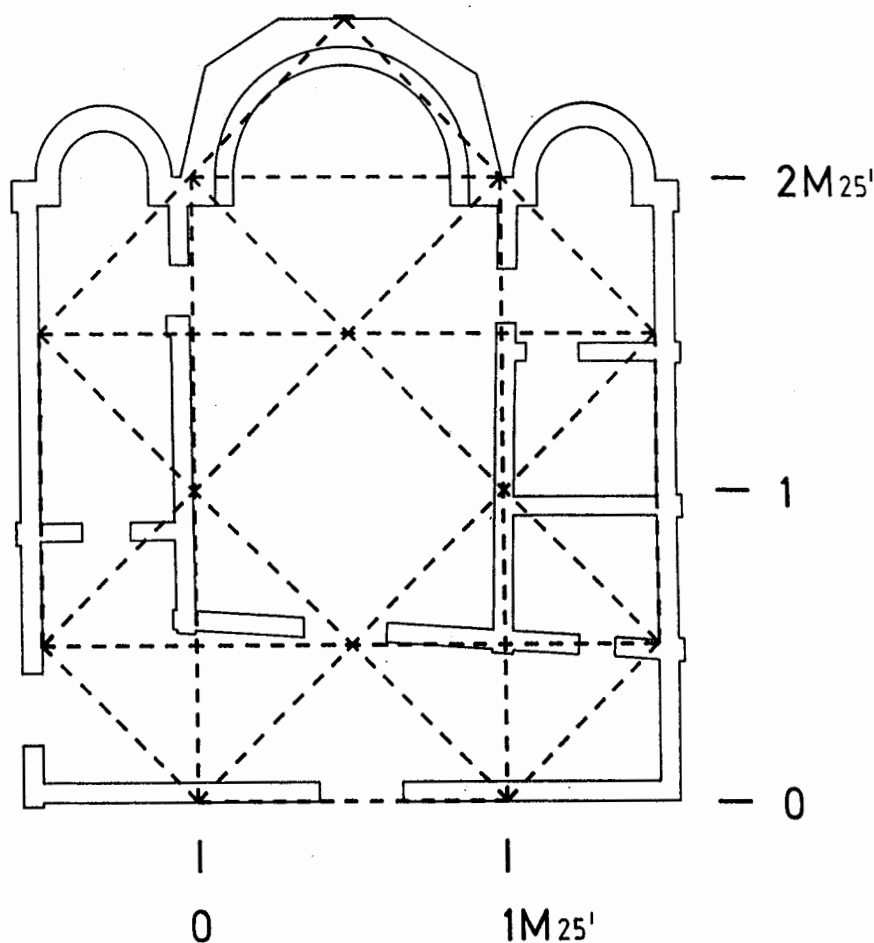


ILLUSTRATION 9. *The plan of the Basilica Sanctae Agnesae on the scheme of octagram.*

But in the Venetian-Latin gematria<sup>16</sup>, number 496, equal to  $16 \times 31$ , hides the acronym of Dominus Nostes Jesus Christus. DNJC =  $4+14+10+3=31$ .

Number 432 is one of the oldest preferred cyphers<sup>17</sup>. One half of it, the number 216, means **MAPIA AAHΘEIA**, Maria the Truth.

According to Critias, the diameter of Atlantis equals 127 stades<sup>18</sup>. Our basilica is 127 modules wide.

Number 3000, gematrically equal to numbers 90, 60, 30, 120... hides the Authority of the Lord God: **ΕΘΥΣΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΚΥΠΙΟΥ**.

The dimension of 120 *piedi*, or better, its synonymous number 3000 is reciting the Lord's Prayer in Latin:

PATER NOSTER, QUI ES IN CAELIS,  
SANCTIFICETUR NOMEN TUUM,  
ADVENIAT REGNUM TUUM,  
FIAT VOLUNTAS TUA,  
SICUT IN CAELO ET IN TERRA.  
PANEM NOSTRUM QUOTIDIANUM  
DA NOBIS HODIE,  
ET DIMITTE NOBIS DEBITA NOSTRA  
SICUT ET NOS DIMITTIMUS  
DEBITORIBUS NOSTRIS.  
ET NE NOS INDUCAS IN TENTATIONEM,  
SED LIBERA NOS A MALO. AMEN.

---

16 The Latin letters used as the gematric code:

A 1 K 11 U 21  
B 2 L 12 V 22  
C 3 M 13 W 23  
D 4 N 14 X 24  
E 5 O 15 Y 25  
F 6 P 16 Z 26  
G 7 Q 17  
H 8 R 18  
I 9 S 19

17 Number 432 is one of the most preferred numbers of the old world. Number 432.000 in the Icelandic *Edda*, e.g., is a product of numbers 540 (doors) and 800 (soldiers passing through). See chapter *Grimnismal* in the book: WAGNER, F.: *Les poemes mythologiques de l'Edda*, Faculté de Philosophie et Lettres, Liège, Librairie E. Droz, Paris, 1930.

According to Berossus, the reigning of Mesopotamian kings before the Deluge lasted 432.000 years long. See: VON GUTSCHMID, A.: *Zu den Fragmenten des Berossus und Ktesias*, Reinische Museum, VIII, 1853.

According to Aryabhata, the Hindu *Muchu-Yuga* is 4,320.000 stellar years. See: *Aryabhata*, Sanscrit Edition, Leiden, Holland, 1874.

Our number is also known in the Greek world. The Platonic nuptial year equals  $6^3 = 5^3 + 4^3 + 3^3 = 216$  ordinary years. See: SHORLEY, P.: *Plato: Republic*, The Loeb Classical Library, VIII, 546 b-d.

Vitruvius writes about number 216 in his Book V, 3-4.

18 PLATO: *Critias*, The Loeb Classical Library, William Heinemann, Ltd, London.

KURENT, T.: Atlantis after Critias and Number of the Platonic Lambda. —*Antiquite vivante*, 29, 1, 1979.

KURENT, T.: The Vitruvian Man in the Circle, the Five Platonic Elements and the Preferred Numbers in Ancient Architecture. —*Antiquite vivante*, 31, 1, 1981.

Besides, in the number 300 is written the message: SERENISSIMA REPUBLICA VENEZIA.

Gematrically built-in messages are considered a sort of mysticism. But if Sheldrake's theory of morphogenetic fields<sup>19</sup> is valid, we might assume that gematric ideas influence even those who have never heard about gematria and even do not understand the language.

Conclusion. Metrology, the modular principle, proportion, the preferred numbers and gematria are not to be disregarded in the research of historical architectures.

The authors' address: Professor Tine T. Kurent, dipl. ing. arch.

Magister Aleksander Vidmar, dipl. ing. arch.

FACULTY OF ARCHITECTURE

Zoisova, 5, p.o.b. 154.

61000 LJUBLJANA

Slovenia

---

19 SHELDRAKE, R.: *A New Science of Life*, Paladin, London, 1988.

KURENT, T.: Mačkov Rotovž: Polje idej in gematrično čaranje. *Zbornik L A*, 1991.

## **TRADICIÓN Y CONTINUIDAD EN LA SIERRA DE LA DEMANDA: LA IGLESIA DE VILLAVELAYO**

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO\*

RAMÓN LÓPEZ DOMECH

### **RESUMEN**

Se estudia la actual iglesia de Villavelayo, de factura clara y típicamente románica. Se descubren en ella rasgos de índole prerrománica que exigen una explicación en la historia del edificio. Son éstos, fundamentalmente tres: el corte de las paredes poco antes de acercarnos a la puerta de la sacristía, que denuncia una estructura distinta de la zona del ábside, en una etapa anterior de la fábrica de la iglesia; las piedras talladas con excisiones y decoraciones que sugieren una decoración de los paramentos absidiales en aquella misma etapa y las decoraciones externas de las paredes S y O de la iglesia que parecen llevarnos a una etapa visigótica para el primer conjunto arquitectónico latente bajo los actuales muros del edificio. La intuición ha sido confirmada por el hallazgo, en el exterior de la cabecera de la actual iglesia, de un muro que no puede ser otra cosa que el cierre del primitivo ábside visigótico, en un edificio que podemos imaginar del tipo de Quintanilla de las Viñas o quizá de Santa Lucía del Trampal en Alcuéscar, Cáceres, alternativa que podría comprobarse con una sencilla excavación en el exterior de la cabecera de esta misma iglesia. El conjunto constituye uno de los edificios más interesantes de la arquitectura religiosa de la diócesis de Calahorra.

**Palabras clave:** Prerrománico, románico, arquitectura religiosa, Villavelayo, diócesis, Calahorra.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

\* Área de Hª Antigua. Universidad de Murcia. Murcia 30001.

## ABSTRACT

The actual Villavelayo Church is a typical romanian building. A more attentive study is able to see different features that claims for acceptance of a former phase in the history of the monument. These traits are mainly three: The old northern and southern walls of the Church finish something westerly of the sacristy door, that indicates another configuration of the apse zone in a former phase of the church history; the excised and decorated stones that surely are indications of decoration of the former absidial walls; and the outside paraments of the S. and. West walls of the church that we consider signal for visigothic time in the first historical period of the monument. This hypothesis has been confirmed by the appearance, outside the apse of a wall that necessary must be the end of the primitive apse in the visigothic church, and we can imagine this something like that one of the Quintanilla de las Viñas or perhaps that one of the Santa Lucía del Trampal in Alcuéscar, Cáceres. The exacte knowledge could be defined by a simple excavation of the outside of the Church along this wall. The Villavelayo Church is a very significative monument in the Calahorra diocese.

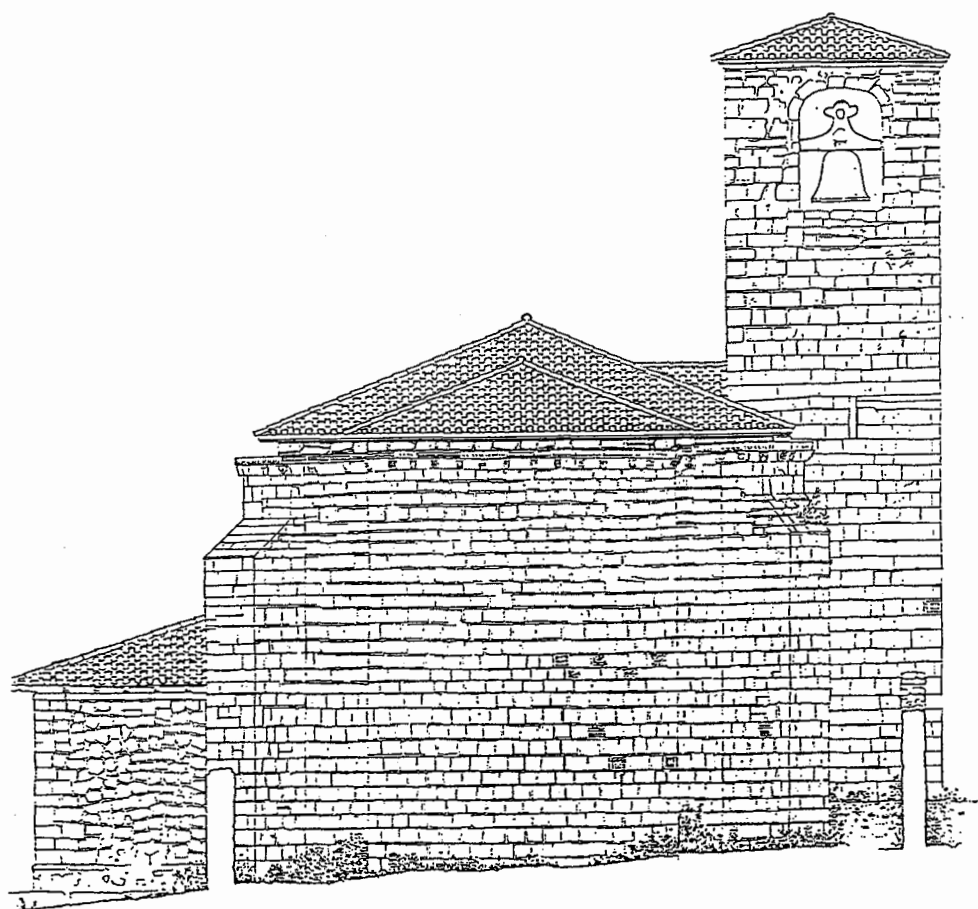
**Key words:** Villavelayo church, romanian, prerromanian, religious architecture, Calahorra, diocese.

En la vertiente riojana de «la Sierra», es decir, de la Sierra de la Demanda, se encuentran varias construcciones románicas de interés, entre las que destaca la iglesia de San Cristóbal, en Canales. Este grupo «de la Sierra» se distingue por un invento autóctono hispano que, según Gaya Nuño, aporta desde lo artesano un elemento constructivo de gran interés para iglesias posteriores mucho mayores y más perfectas: la galería porticada.

Sobre este elemento y su papel en la arquitectura de las regiones cercanas al Camino apareció, hace años, un breve trabajo en *Letras de Deusto*<sup>1</sup>, en el que se hacía hincapié en la presencia de «familias» de caracteres autóctonos en la arquitectura vecina a la ruta jacobea. En aquel artículo sólo se citaba como parte de una de estas «familias» una iglesia modesta, pero muy interesante, en un enclave de población entre Canales y Mansilla: Villavelayo, pueblo ubicado en el fondo del pequeño valle que forman la intersección del río Najerilla y su afluente el Neila, que descende desde el Puerto del Collado, ya en la provincia de Burgos (Figs. 1-5). Por la parte más alta del pueblo se desliza la carretera que va de Salas de los Infantes a Nájera, la misma de la que salen, más arriba, los caminos a San Millán de la Cogolla y a Valvanera. Sobre la carretera, en la falda del monte, la iglesia de Santa María, a la que se repuso el tejado en 1993 y actualmente está en proceso de restauración interior. En la primera parte de este trabajo haremos un estudio del edificio tal como estaba hasta 1997, año de la restauración interna, y en la segunda haremos una interpretación del

---

1 LÓPEZ DOMECH, R.: «Las «familias» de iglesias románicas en torno al Camino de Santiago», *Letras de Deusto*, nº 39, vol. 17, 1987, pp. 173-180, Universidad de Deusto, Bilbao.



Fachada este

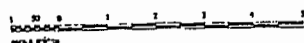
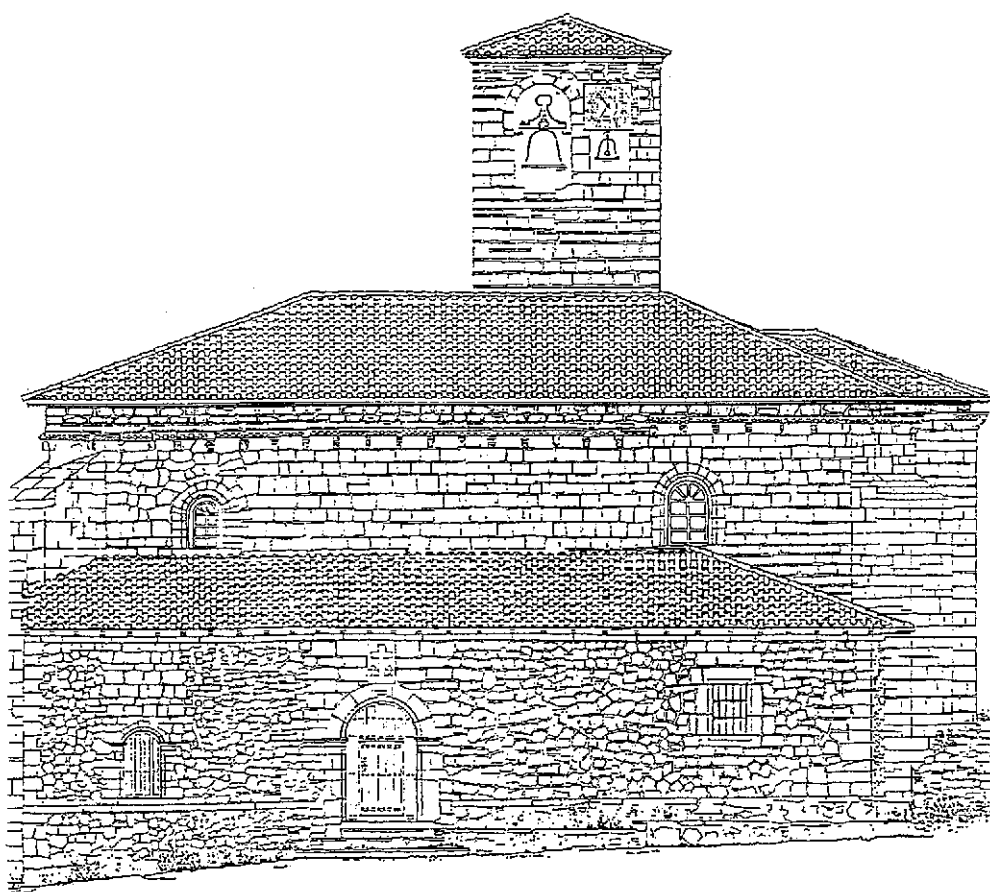


FIGURA 1. Iglesia de Villavelayo. Fachada este. La reproducción de ésta y de las cinco láminas siguientes procede de los dibujos realizados para la restauración por el arquitecto Dr. G. Cuadra.

templo, para lo cual nos apoyan los hallazgos realizados durante el proceso de restauración interior de este mismo año<sup>2</sup>.

2 Este trabajo, que aquí presentamos, estaba concebido hace años; los acontecimientos del presente 1997 con las obras de restauración llevadas a cabo han abierto nuevas perspectivas y han aportado abundantes e importantes novedades, que sumariamente recogeremos. Pero tras de estas obras de restauración la iglesia de Villavelayo necesita, admite y exige un libro. Para exponer en las necesariamente breves páginas de un trabajo como este todos los matices hace falta un esfuerzo penoso por la dificultad de sintetizar y explicar los datos. Son estas las razones por las que aquí nos vamos a contentar con tratar esquemáticamente los hitos de la evolución arquitectónica del templo, prometiendo que, en colaboración con los demás responsables de las obras de restauración, si ellos así lo desean, o, nosotros solos abordaremos la tarea de escribir el libro antes aludido.



**Fachada sur**

FIGURA 2. *Iglesia de Villavelayo. Fachada sur.*

## I. LA IGLESIA

La iglesia presenta una serie de caracteres que pueden arrojar mucha luz sobre la historia local. Las refacciones y retoques que sufre desde su construcción, a finales del XII, enmascaran su esencia, que nos proponemos desentrañar.

### Planta (figura 6)

Prescindiendo de los añadidos actuales, la iglesia fue en su época románica, con total seguridad, de una sola nave rectangular y cabecera seguramente cuadrada, como la vecina de Canales, a la que se adosa una torre cuadrada por el lado Norte, donde la pendiente del monte casi se nos echa encima del edificio. Un primer problema que nos presenta es el desnivel que se puede notar en la línea que se marca al exterior a la altura del séptimo canecillo desde el



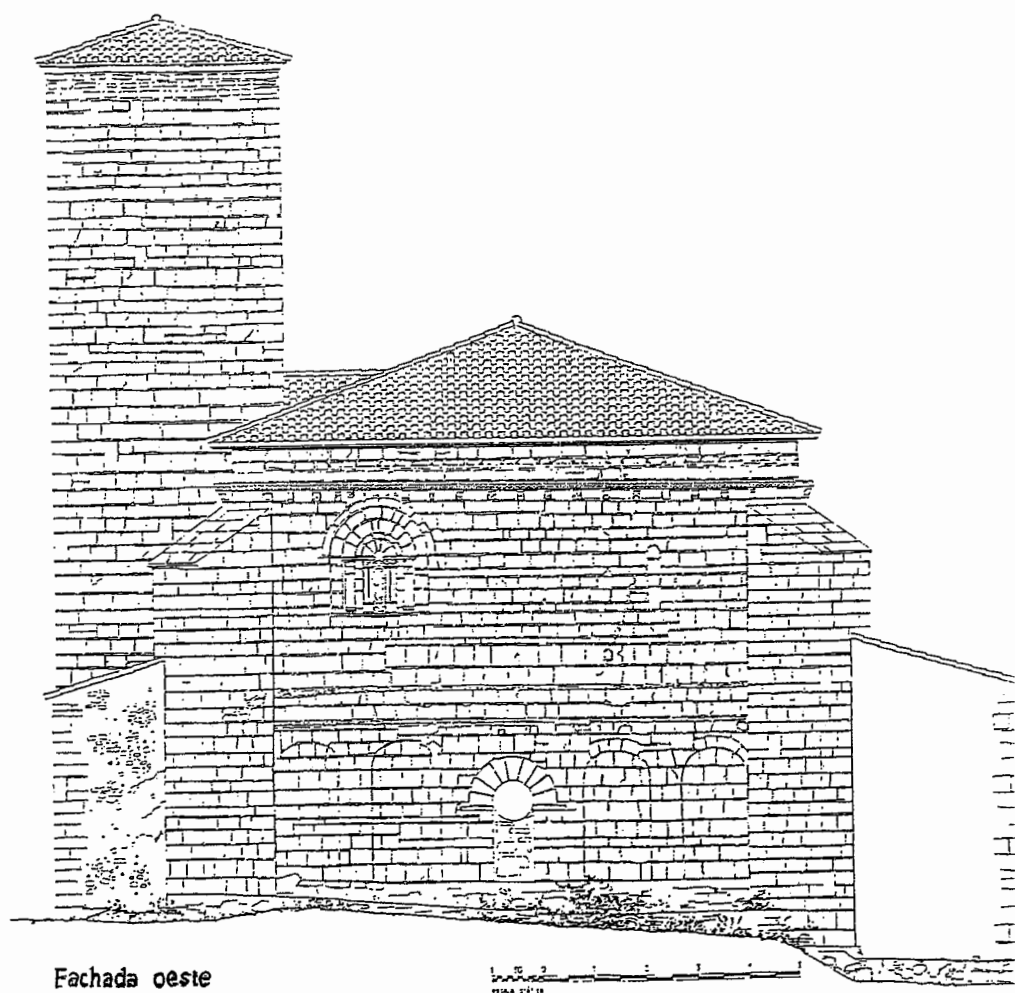


FIGURA 3. Iglesia de Villavelayo. Fachada oeste.

contrafuerte de la cabecera en la pared sur. La torre campanil estaba, en la fábrica románica, igual que en Canales, seguramente en el tercer tramo inmediatamente antes que la cabecera. Es inviable pensar que la torre fuera posterior a la fábrica románica, visto el arco mozárabe que hay para su acceso.

Cada uno de estos tramos está marcado en el interior por dos semicolumnas lisas, una a cada pared, de los que arrancarían los sostenes de la bóveda, que Gaya Nuño suponía de medio cañón, y que nosotros creemos que no era tal.

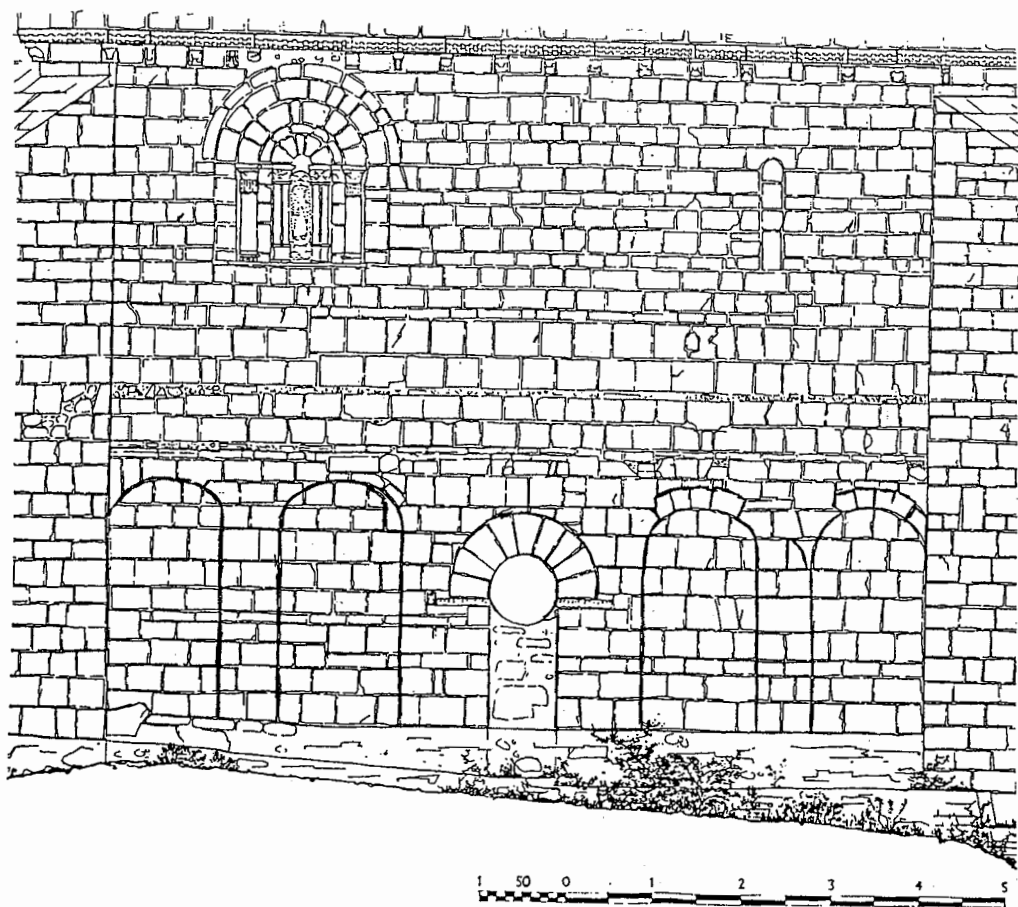


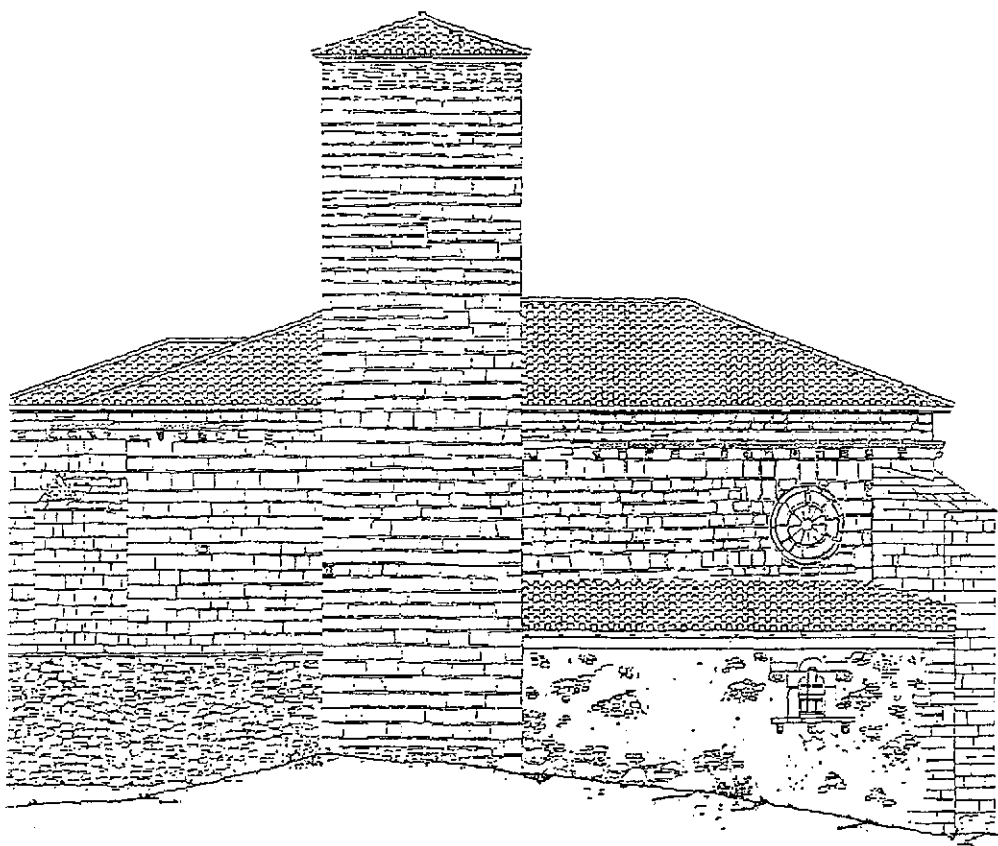
FIGURA 4. Iglesia de Villavelayo. Fachada oeste (detalles).

## Interior

El interior de la iglesia es muy sugestivo pese a estar completamente rehecho y abovedado en crucerías gótico-tardías de muy poco valor. El interés descansa en dos aspectos: la disposición de los soportes de la bóveda primitiva y la puerta de acceso al campanario.

Los soportes son semicolumnas que en su día sostendrían la cobertura de la anterior iglesia, pero hoy presentan diferente altura (Fig. 7).

Son dos pares: el primer par, a tres metros de la pared de cabecera, el segundo a unos siete, y entre ellos los vanos de la puerta principal y el acceso al campanario y baptisterio en sendos muros. El primer par se eleva a lo alto de los muros hasta casi siete metros y muere en sendos capiteles toscos e indescifrables, pero el segundo, del que arrancan las nervaduras de las dos bóvedas góticas, sólo alcanza seis. A la altura del que sería tercer par, inexistente, arrancan los otros nervios de la crucería en similar disposición que en el muro oeste, a partir de una tosca



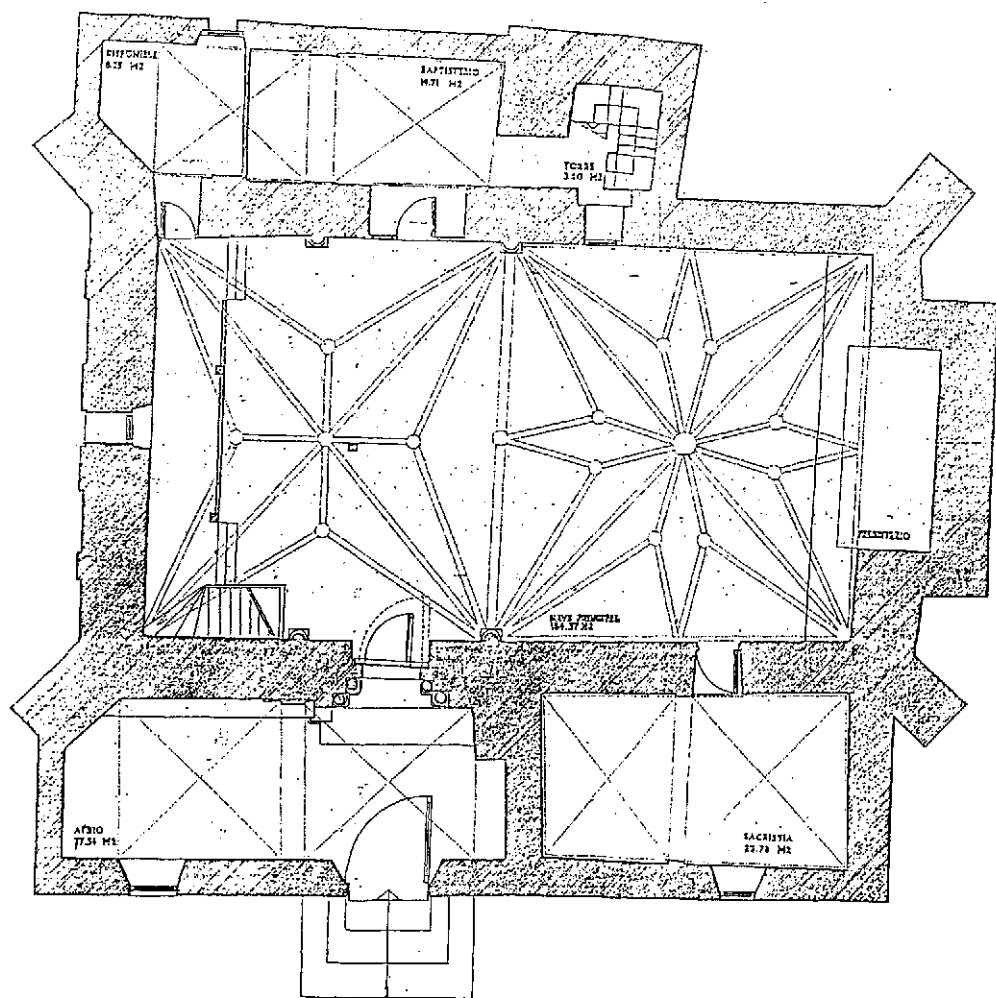
**Fachada norte**

*FIGURA 5. Iglesia de Villavelayo. Fachada norte.*

imitación de ménsula; eso nos hace suponer que ahí comienza la refacción de la cabecera de la iglesia, que en su día tendría en ese lugar la esquina que formaban los muros y la cabecera románicas. La nave tendría nueve metros y la cabecera cuadrada a su proporción. La diferencia de alturas entre ambos soportes causa que las ventanas al exterior queden al ras de los más bajos, pero a menos altura que los más altos. En la pared norte hay un óculo a la altura de los más altos (Fig. 8) y en la pared oeste el hueco de la ventana queda agobiado por la curvatura de los nervios de la crucería, que hacen desaparecer parte de su estructura (fig. 9, b).

En el interior de la iglesia, sobre el muro de poniente, se ven las huellas de dos semicolumnas, una a cada lado de la puerta cegada, que apoyan la tesis de la cubierta románica a dos aguas, no abovedada. Se debieron quitar porque estorbarían al coro sobrepuesto y a la solución de bóvedas nervadas adoptada en tiempos góticos.

No obstante los dos aspectos más interesantes del interior están en los muros Norte y Sur. En el muro norte se localizan la entrada del baptisterio, evidentemente posterior, y la preciosa



Planta general

FIGURA 6. Iglesia de Villavelayo. Planta.

puerta del campanario (Fig. 10). Se trata de un arco a todas luces mozárabe de herradura con dovelas muy bien cortadas, en cuyas impostas, muy desgastadas, se aprecia una decoración típica del mozárabe, de rombo de lados iguales atravesado por sendas diagonales y sendas apotemas, y en el borde inferior de la imposta un modillón o rollo cuyo deterioro deja averiguar una roseta igualmente mozárabe (figura 9, a).

En el muro sur, sobre el vano de la puerta de entrada, se aprecia un arco con tímpano ciego, soporte de la portada de la iglesia, de claro aspecto asturiano: la proporción, el vuelo del intradós y la colocación de las dovelas recuerda claramente las soluciones asturianas (Fig. 10 bis).



FIGURA 7. Semicolumna de la primitiva iglesia, que sirvió en época mozárabe para sostener las cúpulas.

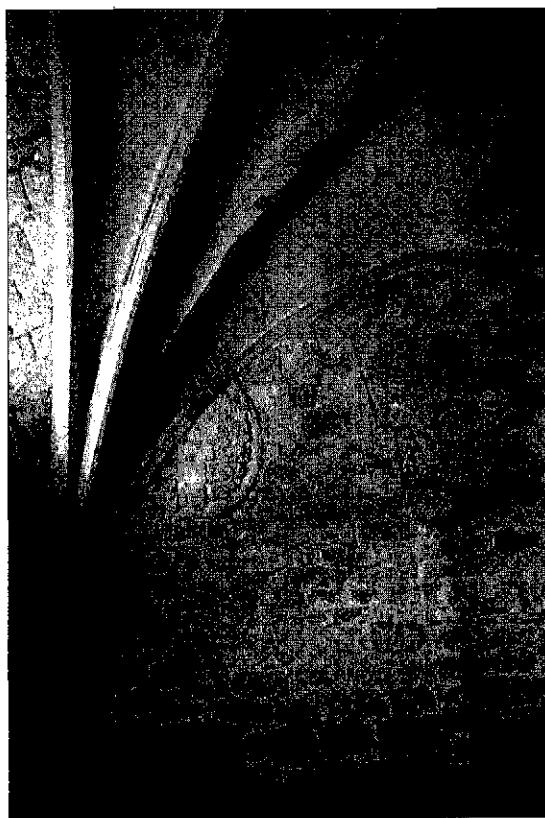


FIGURA 8. Óculo cegado en la fachada norte, visto desde el interior de la iglesia. Nótese sobre la semicolumna las huellas de las antiguas cúpulas de cubrimiento.

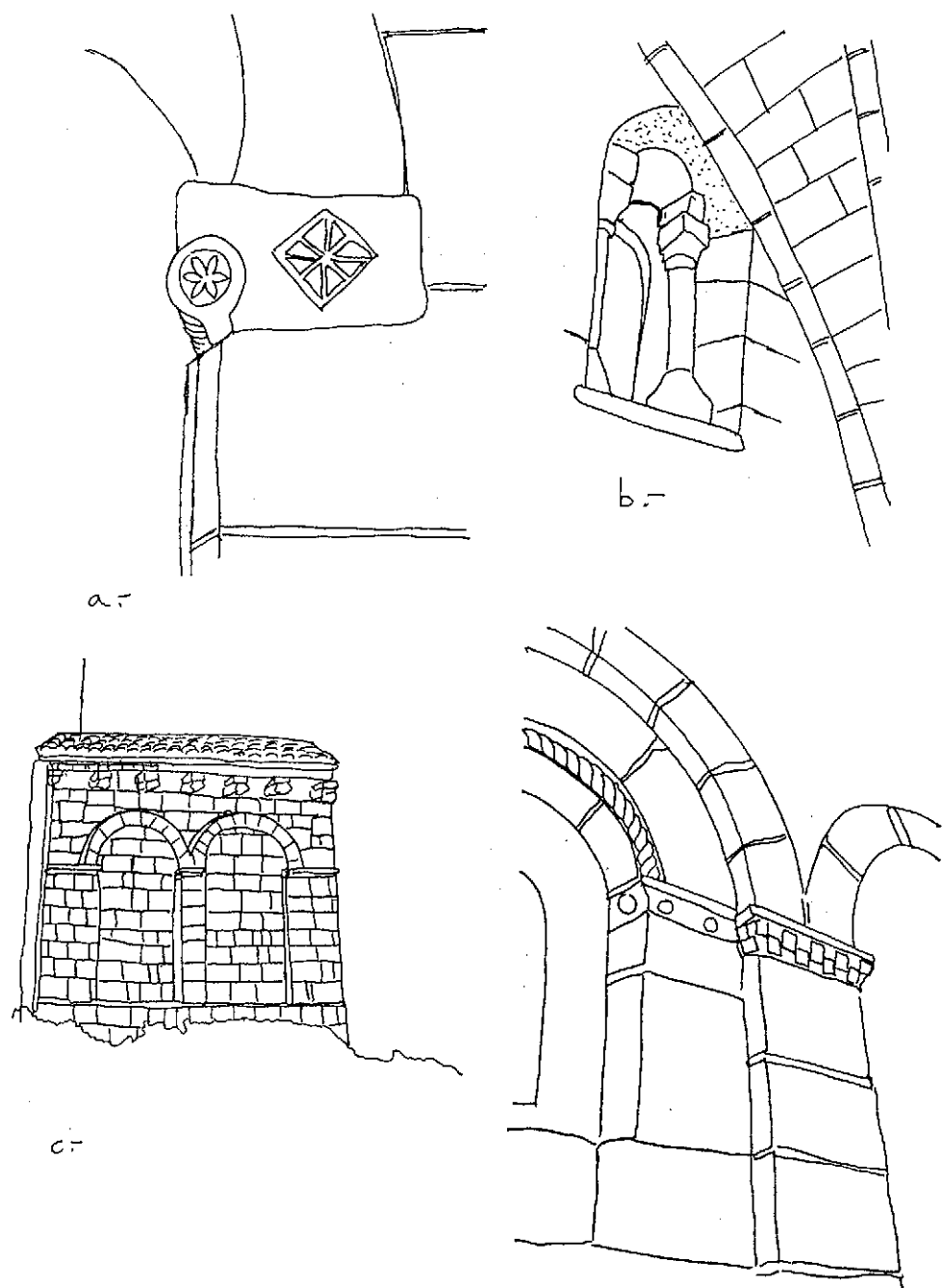


FIGURA 9. Cuatro detalles constructivos relativos al tema que aquí tratamos. La figura a) resalta el adorno mozárabe de la puerta de la subida a la torre en la iglesia de Villavelayo; la figura b) representa la visión de la ventana románica de Villavelayo «agobiada» por las actuales bóvedas góticas.



FIGURA 10. Puerta y ventana-claraboya de la subida a la torre.



FIGURA 10 bis. Fachada sur. Interior. Arquería de la puerta de la iglesia prerrománica, que más tarde se acomodaría para encajar en ella la puerta románica.

Como se puede ver por el plano, el acceso a la torre está situado acorde con la planta de ésta, por lo que la iglesia de Villavelayo se distingue de la de Canales, cuya torre necesitaba un cuerpo anterior de paso entre la nave y el espacio del campanario, hoy día rehecho. Al rehacer la iglesia de Villavelayo los artesanos practicaron un hueco en el muro de la torre para comunicarla con el actual baptisterio, a su vez comunicado con la nave por puerta claramente posterior a los muros, y en cuyo interior está la pila que en su momento estaría al fondo de la nave. Sobre la puerta mozárabe, una saetera de tipología igualmente mozárabe, y entre ésta y la nervadura gótica se averigua un sillar románico de ajedrezado, claramente reaprovechado sin más afán que poner algún adorno.

## Exterior

La colocación de la iglesia en la ladera del monte apenas deja sitio practicable a las personas en las fachadas del oeste y sur, que es donde aparecen los dos vanos de entrada: uno prerrománico en el lado oeste, y otro románico, con portada regular geométrica de muy poca decoración escultórica, al sur, que queda oculto por la estructura del porche o galería visible en la actualidad.

La pared de cabecera, (fig. 1), al Este, es nueva, pero conserva elementos románicos: una serie de canecillos de tipología del siglo XII, de los que ya hay descripción, y los contrafuertes añadidos. La vista de la torre por este lado no tiene nada destacable: es maciza y tiene una mínima saetera a la altura del tejado de la iglesia, y un par de huecos de tamaño de los sillares.

La fachada del levante es plana y maciza, sin aberturas, ni siquiera saeteras, porque los refactores de período gótico utilizaron todo el testero interior para poner un retablo, en su día sustituido por el más tardío que hoy pervive, en estado lastimoso, pero hay un detalle de gran interés: hasta nueve sillares decorados, uno en el contrafuerte más al norte y ocho en la pared de cabecera, a los que se suma otro en la torre visible desde este lado.

Los sillares tienen una decoración geométrica, a la que volveremos luego, que coincide con otros de los demás muros de la iglesia. Asimismo son semejantes los canecillos, por lo que podemos extraer una primera conclusión: los últimos refactores utilizaron el material de derribo del testero de la iglesia y de su cabecera para hacer el nuevo hastial y los contrafuertes. Naturalmente reutilizarían los canecillos y la cinta de debajo del tejazoz, con ajedrezado en su mayoría y bezantes y tacos en los lugares que no existe éste, y que al ser arbitrarios suponemos que sustituyen al ajedrezado original destruido. Hay treinta canecillos: 12 en el frente plano del hastial y 9 a cada lado del mismo, desde el ángulo visible de los contrafuertes hasta el comienzo de la pared de cabecera. Entre ellos por lo menos seis tienen apariencia mozárabe (cuatro en el contrafuerte y dos en la cabecera), de tipología de rollos musulmanes, homologables a algunos de San Millán de la Cogolla.

Por tanto podemos extraer la segunda conclusión: en la iglesia de Villavelayo no sólo es prerrománico el arco del campanario y su saetera en el interior, sino varios de sus elementos externos, especialmente modillones que actuaban de canecillos.

A lo largo de la fachada, entre los canecillos y las tejas, una cenefa de ajedrezado románico, excepto en el rincón que hace el ángulo Este-Sur, que aparece una cinta de bezantes y cordel, decoración que recuerda mucho lo asturiano. Por lo tanto podemos extraer otra conclusión: en el edificio anterior había decoración de imitación asturiana.

La fachada sur (figura 2), presenta el porche o pórtico, macizo que está fechado en el XVIII tardío. Sobre él, dos ventanas tan reconstruidas que no se puede sino aventurar que sean del mismo tiempo que el porche, porque no son románicas.

Lo interesante de estas ventanas es que son aquellas que al interior quedaban más altas que un par de soportes de la bóveda y más bajas que el arranque de los otros. Es posible que fueran en su día ventanas de la primitiva fábrica, pero es mucho más fiable que fueran practicadas en el tiempo en que se hizo el porche. Hay que imaginar esta fachada sin ventanas por encima del porche, como en Canales.

Los canecillos de esta fachada siguen siendo de temas románicos, y quizás el más interesante de ellos es el que está partido por la mitad denunciando el lugar desde el que se rehízo la iglesia (Fig. 11). De ellos, que suman veinticuatro a partir del contrafuerte de cabecera, hay dos perfectamente prerrománicos (los nºs 4 y 17), otros son lisos totalmente, quizás prerrománicos o quizás modernos que sustituyen a los anteriores destruidos, y no falta a todo lo largo del tejazoz la línea de ajedrezado. Hay en esta fachada otro de esos sillares decorados semejantes a los de la fachada Este.

Dentro del porche está la portada, geométrica, semejante a la Canales y sin mayor interés que su primitivismo y tosca factura, que en su día llamaron la atención de Gaya Nuño: son el



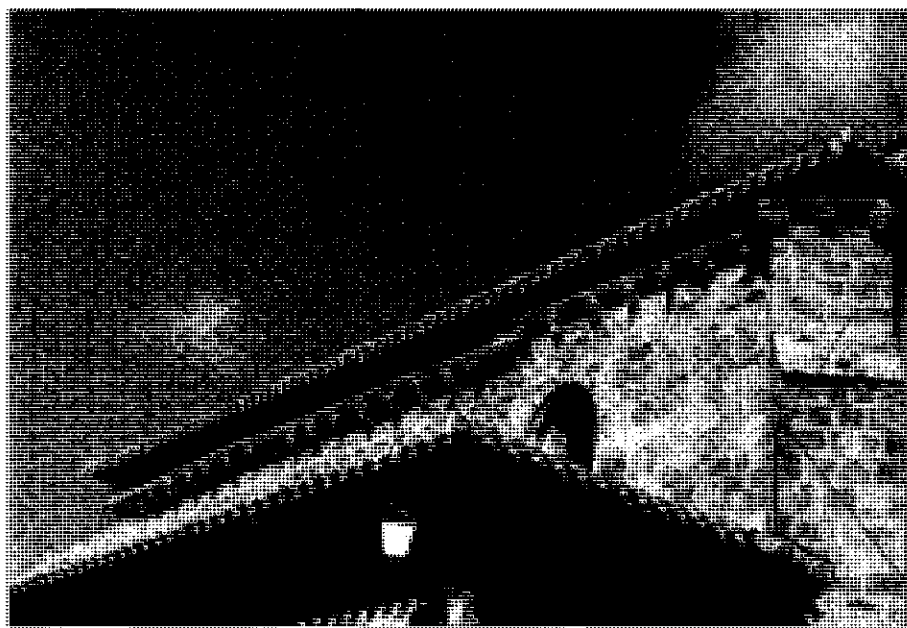


FIGURA 11. *Fachada sur en la que se ve claramente la diferencia de altura entre la obra de fábrica de época mozárabe y la reconstrucción de época románica.*

ejemplo que pone, con foto y todo, de cómo el primitivismo del artesano puede despistar al espectador y hacerle pensar en fechas más tempranas.

Realizada la labor de limpieza del interior, sustituyendo el revoque, no hay ventanas en este muro, lo que cuadra con la naturaleza de la iglesia: es demasiado pequeña para tener junto a la portada otras ventanas en la pared sur.

La fachada de poniente (figura 3) tiene tres detalles de gran interés: la puerta de entrada, cegada en la actualidad; la ventana románica que aparece en la parte superior izquierda, y la fila de arcos ciegos (figura 4).

La primera es, en principio, de un prerrománico evidente. A simple vista recuerda enseguida una ventana de Melque, con la misma disposición de dovelas y el mismo desborde del medio círculo, muy visible porque la cegadura de la puerta lo señala muy bien<sup>3</sup>. Pero la línea de imposta es muy tosca: a la derecha una sencilla fila de once piezas rectangulares que van más allá del radio de la dovela, y a la izquierda sólo seis, que se continúan en dos bezantes. Todo muy tosco y de imitación de una decoración mucho más cuidada.

La entrada por occidente es propia del arte visigodo, de donde la heredan los mozárabes, y de varios monumentos asturianos (recordar el asturianismo del interior de la portada). Como la iglesia románica actual se debió hacer con portada románica al sur, parece claro que los

<sup>3</sup> Sobre la época a la que atribuir tal ventana de momento no nos pronunciamos, porque la iglesia de Melque, después de los estudios de Caballero Zoreda, parece que pudiera ser visigoda, así que esta puerta podría serlo asimismo.

artesanos no quisieron prescindir de esta otra, por razones que se nos escapan, pero probablemente por su originalidad, belleza y buen estado de conservación.

La originalidad de esta iglesia reside en que a los lados de esta puerta hay una arquería ciega de dos arcos a cada dirección. Los arcos son semejantes a otros de mejor calidad, los más cercanos en Canales, pero muy toscos, ya que más que arcos ciegos sobre fachada son un simple rehundimiento de la pared, sin preocuparse de que los trazos sean perfectos ni de que haya dovelas bien dibujadas, sino sólo una imitación muy imperfecta. En la figura 9 c, se muestra la pared sur del ábside de Canales, que tiene dos de estos elegantes arcos contruidos con sillares independientes de la pared y bien labrados, mientras que en Villavelayo a veces los sillares son rebajados por desgaste para adoptar forma de arquería. En la figura 9 c, se aprecia la arquería del ábside de Canales por el lado sur, y en 9 d, el detalle de la pared levante del mismo, que tiene tres de estos arcos para albergar en el del centro la ventana, de muy buena factura<sup>4</sup>.

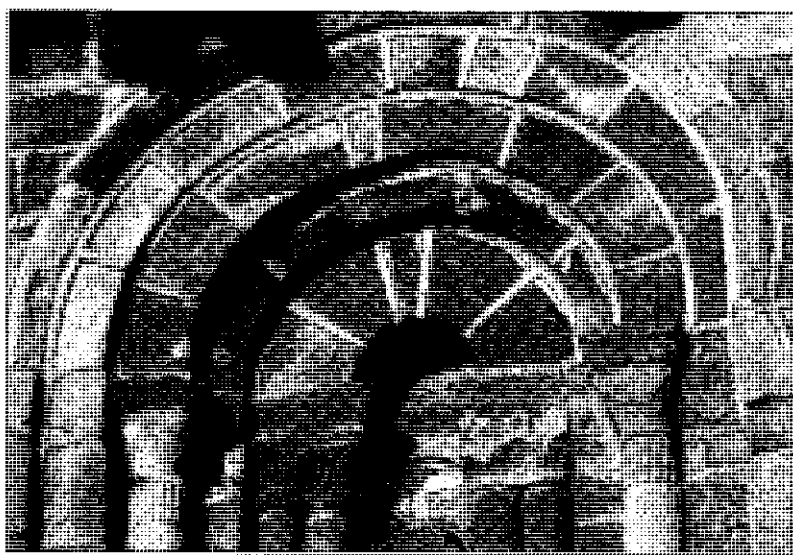
La ventana de Villavelayo está muy cerca del tejazoz (Figs. 12 y 13), tanto que la línea de canecillos tiene que interrumpirse en dos tochos de piedra informes para albergar la parte más alta del vierteaguas. Lo más interesante de esta ventana, que no presenta mucho en qué detenerse, es lo siguiente: la arquivolta vierteaguas es de ligera herradura, la intermedia es muy plana, casi al ras de la anterior y la central es de dovelas muy anchas, que surgen de los cimacios de los dos pares de columnas que la soportan y es una copia exacta de la puerta que está bajo ella, salvo que tiene cinco dovelas, por cuestión de tamaño. Por lo tanto se puede aventurar que la puerta sirve de modelo a la ventana. Esta ventana al interior queda en parte cegada por los nervios de las crucerías góticas. Una ventana paralela a esta se quedó en simple saetera cegada hoy día. En esta pared no hay ningún sillar decorado como los que presentan las otras dos vistas, pero se hace evidente que el muro tiene por lo menos dos partes, una más antigua que la otra: la más antigua es la que alberga la puerta, los arcos y la ventana cegada. Se debió aprovechar esta mitad del muro cuando los obreros de tiempos románicos rehicieron la iglesia en el siglo XII. La saetera quizás estuviera de antes y decidieron cegarla para evitar tener que construir otra ventana como la nueva, románica sin duda.

La pared norte (figura 5) apenas se ve hoy día porque está tapada por el añadido, a todas luces del mismo tiempo que el porche, que genera el actual baptisterio, pero destacan un óculo románico, claramente practicado sobre la pared, y una serie de sillares de decoración geométrica, además de los rollos de estilo proerrománico discernibles entre los canes.

La altura de la iglesia es elemento de gran importancia: después de la restauración del tejado queda como las ilustraciones indican, pero antes había un espacio de un metro y medio entre la línea de ajedrezado y el arranque de las tejas: así aparece en todas las fotos anteriores a la reconstrucción del tejado, que suprime esta parte de mampostería distinta al muro de sillares románico.

---

4 En la restauración de 1997 han aparecido arcos ciegos en la fachada sur, que quedan a uno y otro lado de la puerta románica, entrando en el lienzo de muro que llega a la sacristía. Como luego diremos tales arcos recuerdan la decoración de San Fructuoso de Montelios y no pueden estar sin relación con los arcos ciegos de la fachada oeste, máxime que alguno de éstos, como el que queda justo debajo de la ventana ha perdido el arco de herradura y presenta la misma forma que los de la cara sur. Difícilmente tales coincidencias pueden ser casuales.



Figs. 12 y 13. Ventana románica de la fachada oeste. a) Ventana. b) Detalle.

## Interpretación

Esta descripción, larga por necesaria, se ha detenido en los aspectos que no se recogen en las publicaciones que estudian este edificio: son pocas y a ellas remitimos para el detalle de escultura y decoración, estructura en relación con otras estructuras románicas de La Rioja, o descripción de la ventana o la pila<sup>5</sup>.

## La Fábrica

La fábrica románica es del siglo XII, por la tipología de los canecillos y de la portada.

Es de una nave de tres tramos y cabecera cuadrada. En su día debió tener un porche o galería semejante, mucho más tosco que el de Canales de la Sierra, a tenor de la tosquedad del resto de la iglesia; en ella aparecen ciertas peculiaridades que la distinguen del conjunto de iglesias románicas de la zona especialmente estas cinco:

1.— La iglesia debía ser de techo plano de viguería de madera, y no bóveda de medio cañón. La razón es que mide unos ocho metros de altura desde el ras de las puertas hasta la línea de canecillos, que coincide con el borde de la ventana de la pared oeste. Como ya se ha dicho, hasta antes de la reparación del tejado había un alza de metro y medio de obra nueva entre esta línea y la línea de tejas, pero eso se debe sin duda a que los artesanos góticos levantaron el tejado para dar espacio a las bóvedas de crucería. Indudablemente no destruyeron la línea de canecillos, lo que demuestra que el tejado de la iglesia románica estaba inmediatamente sobre ésta; si la distancia entre los soportes interiores de la bóveda es de algo más de ocho metros, resulta impensable la bóveda de medio cañón porque tendría un diámetro superior a la altura total de la iglesia, que es un poco menos de los ocho metros. Estimamos como más probable la solución indicada. Más tarde, cuando los artesanos góticos rehicieron la iglesia con crucería hubieron de levantar la tejera para que las bóvedas cupieran, y cuando hace pocos años se rehizo la cubierta destruida, se devolvió a su altura con la imitación de bóvedas góticas, que al ser más bajas agobian y semicultan la delatora ventana románica del muro oeste por el interior del edificio. Además, las huellas del muro oeste por el interior de la iglesia demuestran que allí habría dos semicolumnas que no podían tener otro objetivo que sostener la viguería.

2.— La iglesia tiene elementos decorativos claramente prerrománicos, algunos de ellos de calidad (puerta y saetera de acceso a la torre y puerta cegada hoy al oeste) y algunos vulgares (los modillones) que incluso pueden ser románicos de imitación. El paralelo más cercano a este tipo de arco y decoración está en el cercano monasterio de San Millán de la Cogolla, y el más semejante a la puerta del oeste es una ventana casi igual en Melque, Toledo. Hay además otros elementos prerrománicos que nos recuerdan el arte asturiano (interior de la portada), y e incluso visigótico, como ya hemos indicado a propósito de la portada del muro de poniente.

3.— La iglesia tiene en la fachada occidental una galería de arcos ciegos, el central de los cuales albergaba una puerta. Son muy toscos y mal diseñados, que se limitan a un rebaje de la sillería, y que resultan a primera vista imitación de los elegantes arcos ciegos de Canales de la

---

5 GAYA NUÑO, J.A.: «El románico en la provincia de Logroño», *BSEE*, 46, 1942, pp. 81-97 y 235-258, y «Artistas y artesanos del románico español», *Goya*, 130, 1976, pp. 214-219; DE LAS HERAS NÚÑEZ, M.A.: *Estructuras arquitectónicas riojanas*, s. XI-XII, Logroño, 1986, y ÁLVAREZ-COCA GONZÁLEZ, M.J.: *Escultura románica en piedra en la Rioja Alta*, Logroño, 1978.



FIGURA 14. Sillar labrado trabajado para ocupar un ángulo de la del edificio en la construcción y decoración, lo que parece probar que tal decoración estaba concebida en franjas.

Sierra. A su vez éstos son muy parecidos a los de Santa Cristina de Barriosuso, Burgos, muy cerca de Salas de los Infantes, lugar bien comunicado con Villavelayo, que está a medio camino entre esta capital y San Millán de la Cogolla.

La fachada occidental está claramente dividida por una grieta que denuncia que el muro se rehízo. Es dudoso que esté dividido en tres lienzos: el paramento inferior con la arquería, la mitad del paramento superior con la saetera y la otra mitad con la ventana. Es dudoso puesto que el paramento inferior, el que alberga los arcos, pudo ser superpuesto al muro original para dar lugar a la imitación de arquería, pero es evidente esta fachada dos partes claramente diferentes que se aprecian a simple vista: una, más antigua, abarca el cuerpo inferior, con los arcos y la puerta cegada, y medio lienzo (el de la derecha) en el que está la saetera cegada, y otra, más moderna, que abarca la parte del muro en que está la ventana románica. Esto explica que la ventana se haya hecho a imitación de la puerta. Al aprovechar medio muro en tiempos del románico no se hicieron dos ventanas, sino sólo una y de imitación de la puerta, y se respetó la saetera que queda más a la derecha. Por eso se tuvo que hacer tan alta, rompiendo la línea de canecillos, para no dejarla desnivelada respecto a la saetera prerrománica.

4.— En el mismo tiempo que se hizo la ventana se practicó en el muro del norte un óculo de la misma tipología que la ventana, claramente insertado en las piedras anteriores, con tosco ripio de encaje a su alrededor, y de la misma imitación del estilo de la puerta del oeste.

5.— En la primitiva fábrica se incluyeron unos sillares que los artesanos decoraron a base de geometrías que son evidentemente prerrománicos y que recuerdan mucho lo visigodo y lo asturiano.

Uno de estos sillares está en la torre haciendo esquina (Fig. 14), y presenta decoración en las dos caras, lo que indica que se labró para ser colocado en una esquina, y los demás están repartidos sin orden ni concierto por las paredes de la iglesia: pared de cabecera, ocho en el hastial y uno en el contrafuerte más al norte, lo que indica que para hacer este refuerzo debió utilizarse material de la cabecera primitiva; muro sur, uno sólo sobre el porche; muro oeste, ninguno, y muro norte dos, el que hace esquina en la torre y otro en la cabecera.

Como se puede observar, se agrupan en la cabecera todos menos dos, lo que nos hace suponer que los que pusieron esos adornos debían conocer las iglesias visigodas, especialmente la de Quintanilla de las Viñas, pero hicieron una imitación de lo más tosca de modelos diferentes.

La figura 15 muestra algunos de estos sillares. Resulta evidente que recuerdan la decoración visigoda y la asturiana. No es necesario citar los elementos artísticos que presentan esas decoraciones o muy parecidas, pero las imágenes de la decoración de Santa María del Naranco y de la basílica visigoda de Mérida acuden enseguida. Asimismo, se recuerda la decoración de la ventana absidal de San Cristóbal de Canales de la Sierra (figura 9, d) pero también se recuerda enseguida otra decoración románica de la misma época o posterior: la ventana de Tirgo, cerca de Haro, que presenta un friso curvo de decoración geométrica muy similar. De tales sillares y de su problemática nos ocuparemos más adelante.

No queda más remedio que concluir que estamos en un caso de iglesia románica primitiva, cuyo primitivismo deja arcaísmos muy claros. Esta iglesia tuvo una estructura prerrománica que se rehizo en románico, luego reformada en gótico (modificación de la planta y abovedamiento con alza del techo), más tarde añadidos los elementos del siglo XVIII (actual porche, actual baptisterio y ventanas sobre el porche), y por fin reformada hace unos años con el rebaje del tejado y las bóvedas a la altura actual.

En ella se encuentran elementos decorativos y estructurales dignos de examinarse.

En el arte asturiano encontramos detalles decorativos que animan a pensar en influencia sobre Villavelayo. En primer lugar, obviamente, el arco del interior de la portada. Además, en Santa María de Naranco hay sogueados que recuerdan ese sogueado de Canales y de los sillares decorados de Villavelayo; igualmente en Lillo sogueados y rosetas, en Santa Cristina de Lena una puerta que recuerda mucho a la de poniente de Villavelayo (otra semejanza además de lo mozárabe y quizás visigodo en esta puerta), y en la Cámara Santa de Oviedo una ventana y los arcos rehundidos de la pared. Pero por otra parte el arte visigodo presenta decoraciones muy semejantes de sogas, rosetas, e incluso los arcos rehundidos en las fachadas, de los que en San Fructuoso de Montelios y Santa Comba de Bande hay ejemplares a los que remiten, insistentemente, los rasgos de Villavelayo.

Creemos que los detalles de decoración se transmiten de una a otra época antes de la aparición de los de tradición románica, y que pueden constituir un «invariante castizo», de manera que nos parece exagerado hablar de influencia asturiana en la Sierra de la Demanda. Más bien se trata de unos recuerdos decorativos, posiblemente copiados de monumentos vecinos, y que rememoran lo asturiano o lo visigodo. No está lejos de esta región la iglesia de Quintanilla de las Viñas, con sus frisos decorados en el exterior de la cabecera, que pudieron ser vistos por cualquier artesano local de la Sierra y ser imitados en los sillares del exterior, de una manera tan tosca como está a la vista.

En el mapa de la figura 16 se puede apreciar una visión de conjunto de las familias románicas de la región de Burgos que se destacan por sus caracteres locales. En el trabajo de

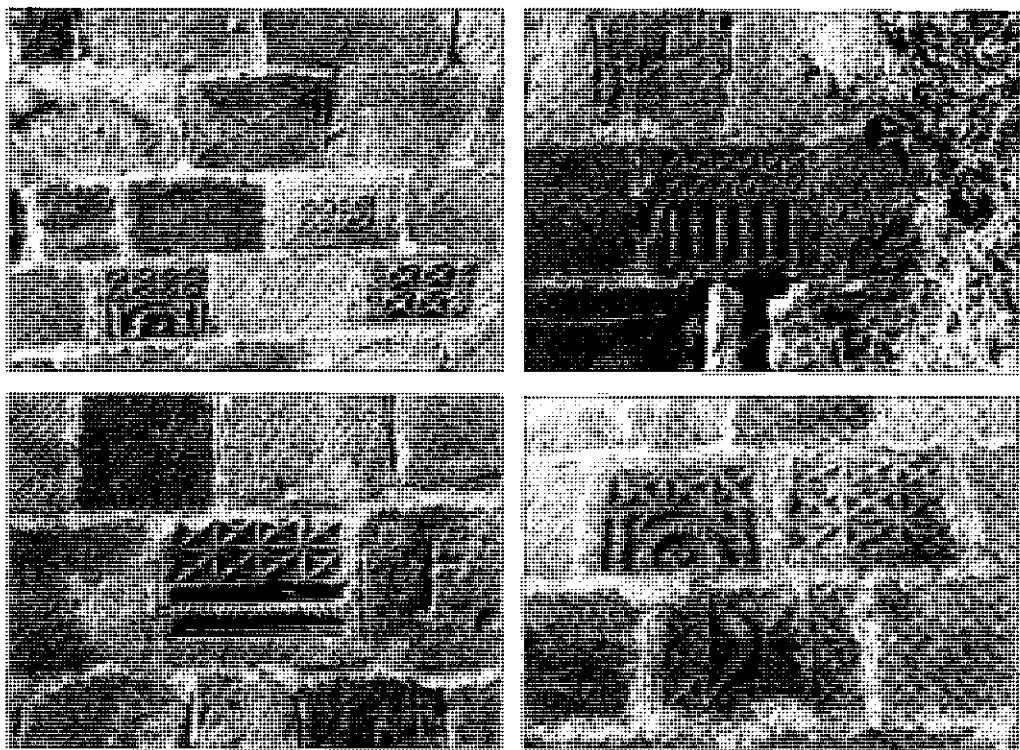


FIGURA 15. Algunos de los sillares trabajados que aparecen en diversos puntos de la Iglesia de Villavelayo, sobre todo en la fachada este.

**Letras de Deusto** citado al comienzo de este trabajo está la descripción e interpretación de ambas familias (de porches y de cúpulas) y se concluye que los caracteres locales se imponen pese a la cercanía del Camino de Santiago. Se trata de un problema local con respuesta local, y en estos parámetros hay que resolver la incógnita de esta iglesia de Villavelayo.

La región de Burgos y la Sierra de la Demanda hace una frontera natural entre las tierras castellanas, las del Alto Ebro y La Rioja, por lo que desde el comienzo de la «reconquista» fue lugar de paso de muchas comunidades. Eso explica la aparición de familias arquitectónicas de caracteres locales como las que se muestran en el mapa de la figura 16. Algunas con galería, que no sabemos si tuvo la de Villavelayo. En todas ellas se hace la galería inserta en los muros de la fábrica, por lo que podemos pensar que la más moderna de ellas es la de Rebolledo, lejos de la zona: está documentado que en 1186 «Juan de Piasca hizo este pórtico», lo que empuja a pensar que el autor, que era de Piasca, provincia de Santander, conoció las realizaciones de la Sierra, y a la vuelta a su tierra hizo la galería de Rebolledo, y quizás la iglesia entera de Moradillo de Sedano, fechada en 1188, que carece de galería.

Además, este autor es, con toda probabilidad, el mismo de varios capiteles de Aguilar de Campoo, cerca de esta región, en el norte de Palencia. Lo que demuestra la movilidad de los artesanos, que justifica la entrada en esta zona de tipologías como las iglesias cupuladas señaladas en el mapa, de las cuales algunas son semejantes a los modelos de Castañeda (Santander) y Frómista (Palencia), pero otras adquieren caracteres locales burgaleses.

De las iglesias con galería, la de Canales tiene dos detalles de gran interés, que van a revertir en la de Villavelayo: su semejanza con la de Pineda de la Sierra, que le da una fecha posterior a ésta, y su cabecera cuadrada, de estilo muy semejante al asturiano, que señalaba Gaya Nuño.

Es evidente que Canales es el final de la familia, por lo que la refacción románica de Villavelayo estaría encuadrada en este final. La fábrica de Pineda sufrió modificaciones, igual que la de Canales, pero en este último caso no esconden los arcos ciegos ni los detalles de decoración ni la estructura del ábside que se puede llamar asturiana, o cuando menos «norteña». Pero aunque en principio esta idea no es rechazable (han llegado a estas tierras influencias arquitectónicas más serias, como se ha visto) no creemos que sea así: tanto en Canales como en Villavelayo aparecen unos tipos de decoración no románica y en la primera una estructura que recuerda a lo asturiano.

Los sogueados que aparecen en Canales y Villavelayo (en esta muy toscos en forma de decoración de un par de sillares del muro), y los arcos ciegos de fachada, que en Canales son muy elegantes y en Villavelayo son muy rústicos, se deben a que este tipo de decoración persiste como invariante desde los tiempos de los visigodos, que a su vez lo heredan de las formas romanotardías. Los canceles de Santa Cristina de Lena se parecen sospechosamente a otros visigóticos de Mérida; el sogueado de los capiteles de San Millán de la Cogolla y de la ventana de Canales de la Sierra, recordado burdamente en los sillares de Villavelayo, aparece desde tiempos visigóticos en La Guardia de Jaén y en San Fructuoso de Montelios, donde a su vez aparecen arcos rehundidos anteriores, lógicamente, a los de la Cámara Santa de Oviedo, supuesto modelo de Canales.

No se puede pensar que hubiera un trasiego de influencia desde el arte ramirense al románico a través de viajeros que traficaban formas artísticas desde Oviedo a Toledo y viceversa. Más bien hay que apuntar a un invariante de decoración que arranca desde los tiempos de los godos, a su vez imitadores de los hispanorromanos. En el caso de que la basílica de Melque no sea mozárabe sino visigoda (L. Caballero Zoreda) esta tesis tendría aún más fuerza: la puerta occidental de Villavelayo no estaría imitando una ventana mozárabe, sino a una visigoda.

Villavelayo está en el camino entre dos centros de mozarabismo de importancia: la región Burgos-Soria (Barriosuso, San Baudelio de Berlanga) y San Millán de la Cogolla. La decoración geométrica de algunos de sus sillares se asemeja mucho a algunos decorados de San Millán, y los arcos rehundidos de su fachada poniente nos hacen recordar a los de Santa Cristina de Barriosuso, muy cerca de Salas de los Infantes, además de los vecinos de Canales. En Villavelayo hay evidentes muestras de arte mozárabe: modillones y un arco, el de la entrada al campanario por el interior de la iglesia, amén de algún otro detalle geometrizable y la saetera del campanario al interior. Asimismo pudo ser de techumbre plana, como Santa Cristina de Barriosuso. Pero es, evidentemente, posterior a todas las iglesias románicas de la región, de las que las más cercana son Vizcaínos (muestra de repoblación de vascos) y Canales, que tienen galería porticada y rasgos románicos del siglo XII. Por otra parte, de Villavelayo no se tienen noticias hasta ya entrado el XIII, y sabemos que la región vecina (Moradillo y Rebolledo) son más tardías.

A la vista de todo lo anterior creemos que se trata de una construcción románica, realizada a imagen de la vecina de Canales como un apéndice del grupo de la sierra, pero sobre lo que en su tiempo debió ser un edificio preexistente, del que se conservan diversos elementos. No sabemos si los hábiles artesanos de Canales tuvieron noticias de estas realizaciones asturianas,



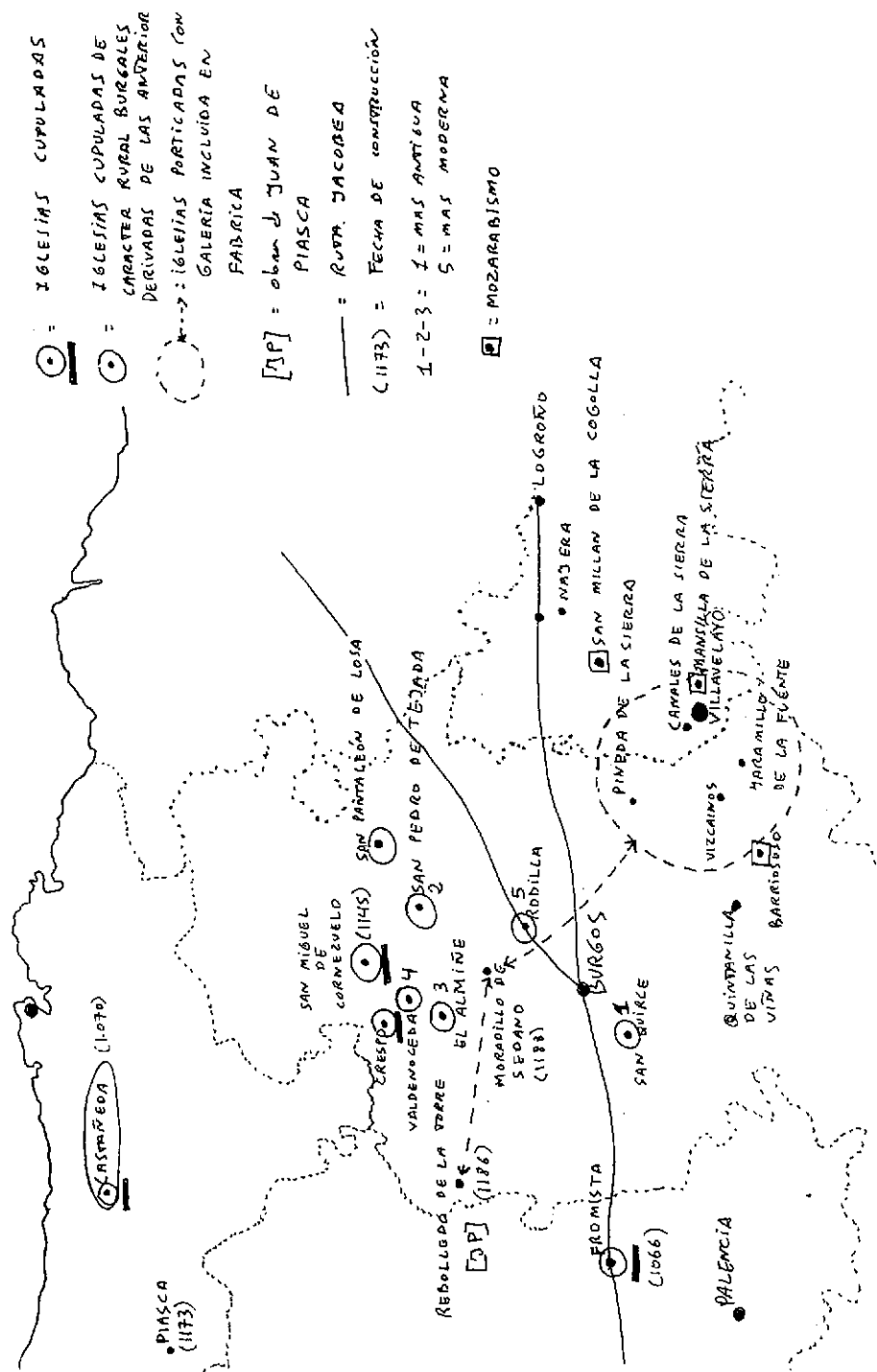


FIGURA 16. Mapa con la distribución geográfica de algunos de los templos mencionados en el texto.

ni si alguno de ellos había visto de lejos Santa María del Naranco para imitar su belvedere y sus sogucados, pero sea de ello lo que fuere recogieron una serie de elementos decorativos y estructurales que desde los visigodos habían llegado hasta ellos. Por eso hablar de detalles asturianos en la Sierra de la Demanda nos parece arriesgado.

No es erróneo hablar de mozarabismo, pues lo hay auténtico (detalles ya citados) y de imitación (geometrías de los modillones y los sillares decorados), y tampoco es erróneo hablar de posible visigotismo, según los antecedentes artísticos de las cercanías de esta región.

Al realizar la iglesia, de una planta con cabecera cuadrada, la hicieron con techumbre plana, que con el tiempo al rehacerla se elevó para albergar bóvedas góticas, y hoy día se ha vuelto a su lugar en restauración actual. No es el primer caso de techumbre que se eleva en iglesia románica: la de Pineda sufrió el mismo cambio, pero ahí lo hicieron con más finura.

La decoración de la iglesia era lo tosca que la mano de obra hacía esperar, pero intentaron ennoblecerla haciendo una imitación entrañable de un exterior que conocerían bien: quizás la fachada de Barriosuso para los arcos ciegos de las fachadas sur y de la de poniente. Además, era semejante a los arcos de Canales.

La tosquedad de los artesanos se demuestra por los detalles ya explicados, pero la semejanza con otros edificios mozarábes y la posibilidad de relacionar esta iglesia con otros visigodos no queda oculta y denuncia su origen. En apoyo del mozarabismo de esta iglesia viene la cruz procesional de Mansilla de la Sierra, a pocos kilómetros. No cabe la menor duda de su mozarabismo, y tenemos la fortuna de que está fechada, en Mansilla, en 1109. No hay que pensar en una imitación arcaizante, sino en una pieza de realización mozarabe in situ: la cruz de Mansilla, que iría pareja a los detalles mozarábes de Villavelayo, que, como hemos visto estaban vivos y operativos; y es muy posible que en ese tiempo la iglesia de Villavelayo estuviera en fase de reconstrucción de un edificio visigótico, como apuntamos en la segunda parte de este trabajo.

Creemos que es el camino correcto. Al cabo, la iglesia de Villavelayo nos hace recordar las palabras de Corzo: «Se inició este arte [el prerrománico español] con un cristianismo venido de Oriente... mantuvo su independencia entre la romanidad y el germanismo hasta formar la imprevisible síntesis visigoda... vivió una restauración más simbólica que formal con los monarcas asturianos; se recuperó, aunque mezclado con lo islámico, en la cultura mozarabe, y se olvidó definitivamente al ser desplazado por la fuerza del románico europeo». Sólo que en Villavelayo conserva pervivencias que quizás hubieran sido destruidas si se tratara de un enclave más importante que exigiera una iglesia más perfecta en el nuevo estilo internacional, el Románico. Aquí, modesto lugarejo, hubo que economizar y aprovechar lo que de aprovechable había: parte del muro oeste y de los muros norte y sur, y todo el material reempleable de las etapas anteriores del edificio y entre estos los sillares decorados.

## **II. EL PROCESO A TRAVÉS DEL QUE LLEGÓ A SER LO QUE ES HOY**

### **Un punto de partida y una hipótesis de trabajo**

Es claro que en el estado de conservación en que ha llegado hasta nosotros la iglesia de Villavelayo se puede clasificar como «románica». Pero es igualmente claro que es un edificio románico muy peculiar como consta ya por su fachada occidental de cinco arcos de herradura que no son normales en este tipo de edificios (figs. 3 y 17).

Y bien visibles, ya desde antes de la restauración eran la gran cantidad de sillares insertos en

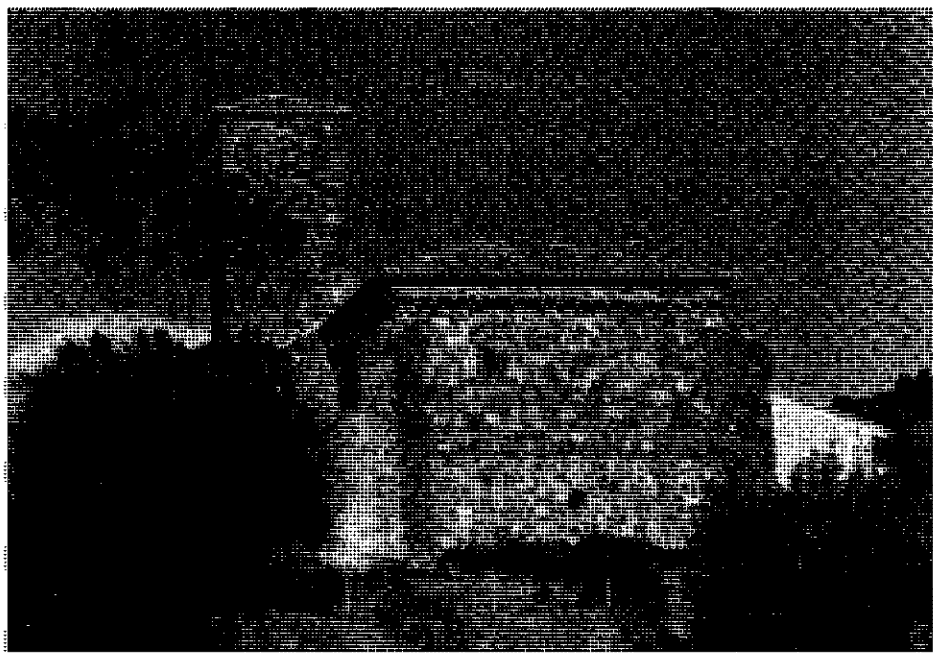


FIGURA 17. Fotografía de la fachada oeste de la Iglesia de Villavelayo.

el paramento de la Iglesia, por todas partes, pero muy especialmente en la parte exterior de la pared del ábside o presbiterio, que presentan una decoración excisa, a los que volveremos a aludir más adelante (fig. 14). Resulta evidente que tales sillares no fueron decorados así para ocupar el puesto que en el actual edificio ocupan. La actual disposición de tales sillares está exigiendo una etapa previa en la historia del edificio en el que el mismo presentaba una decoración que muy bien podía estar ordenada en franjas, siendo muy probable que en tal disposición tenga paralelos e incluso precedentes.

Entre los monumentos conocidos del arte prerrománico hispano una iglesia con estas características la tenemos en QUINTANILLA DE LAS VIÑAS (fig. 18 a) y b)). ¿Qué ocurre si suponemos que nuestra iglesia de Villavelayo originariamente fue un edificio del tipo de Quintanilla de las Viñas?<sup>6</sup>

### **Puntualizando la hipótesis: la decoración y la cabecera del templo**

En Quintanilla de las Viñas es más que probable que la decoración que aquí tenemos ante los ojos haya servido para decorar únicamente la cabecera de la iglesia. No podemos asegurarlo, pero podemos trabajar con esta hipótesis a partir de dos puntos: a) la peculiar estructura de esta iglesia; b) la importancia que en época visigoda tuvieron ciertas iglesias cuyas cabeceras

<sup>6</sup> La problemática de la iglesia de Quintanilla de las Viñas puede verse en los diferentes manuales de la historia de España en época visigoda y mejor en S. A. Ordaz y J.A. Abasolo Álvarez, *La ermita de Santa María. Quintanilla de las Viñas*, Biblioteca Artística Burgalesa, Burgos 1982.

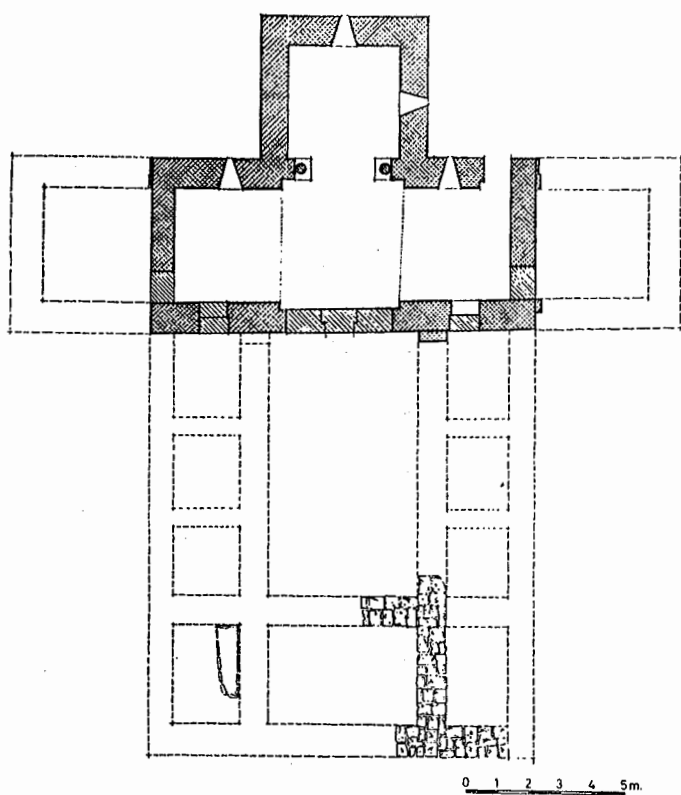
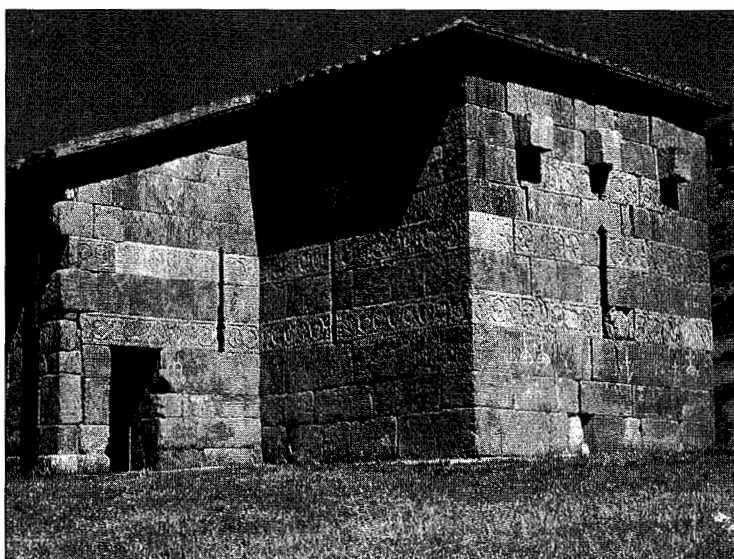


FIGURA 18. Iglesia de Quintanilla de las Viñas (Burgos):  
a) vista del exterior del ábside. b) vista de la planta.

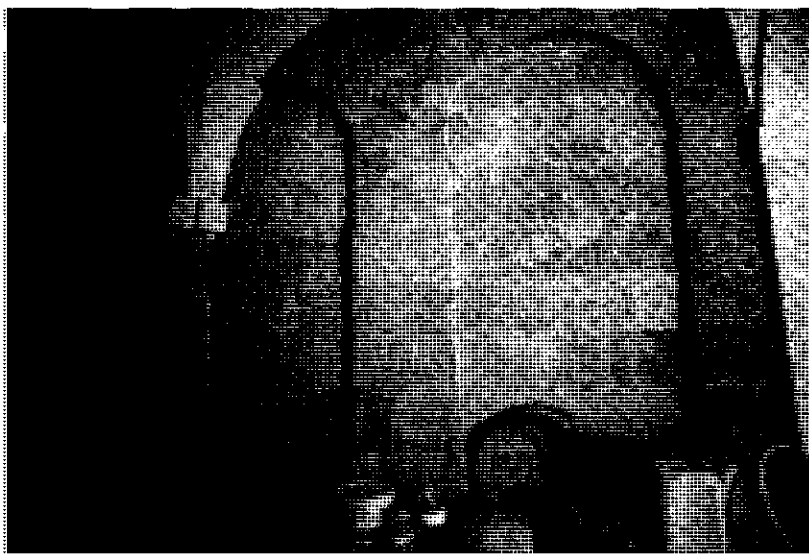


FIGURA 19. Arcos ciegos aparecidos en la cara exterior de la fachada sur de la Iglesia, a ambos lados de la puerta de entrada, pero sólo hasta la puerta de la sacristía.

quedaban separadas de las naves por un estrangulamiento que en ocasiones resulta muy exagerado. Y podemos trabajar con una hipótesis: esta estructura de estrangulamiento separador de las naves y la cabecera podría haber sido la primitiva configuración de la iglesia de Villavelayo.

En este momento tenemos que señalar que la limpieza hecha durante la actual restauración (1997) ha dejado al descubierto unos arcos ciegos que recuerdan de alguna manera los que decoran San Fructuoso de Montelios (Fig. 19). Ello nos permite pensar que, en efecto, la cabecera pudo estar decorada con franjas al modo de Quintanilla, ya que los usos del tiempo así nos lo muestran en este otro lugar.

Según esta hipótesis la iglesia que comentamos originariamente tendría una cabecera con crucero cuadrangular y ábside igualmente cuadrangular y esa parte sería la que estaría decorada con las piedras excisas, formando franjas al estilo de Quintanilla, que luego se han conservado reemplazadas en los muros de la parte oriental del templo, como indicábamos en la primera parte. O bien alternativamente pudo tener una cabecera del tipo de Santa Lucía del Trampal, como luego apuntaremos.

Se puede intentar una recreación de las bandas de piedras elaboradas con excisiones y pequeños arcos, pero faltan muchas piezas que probablemente están insertas en los muros del templo con la cara labrada hacia el interior del paramento y de momento cualquier propuesta es prematura.

### Una confirmación de tal hipótesis

Aprovechando la restauración llevada a cabo en 1997 comunicamos nuestros pensamientos tanto el arquitecto director, Dr. Cuadra, como al arqueólogo que tenía que hacer la excavación. No hemos podido leer sus informes ni estudios. Pero en nuestra última visita al lugar el día 9 de septiembre de 1997 pudimos constatar varios detalles de gran interés que pasamos a comentar:

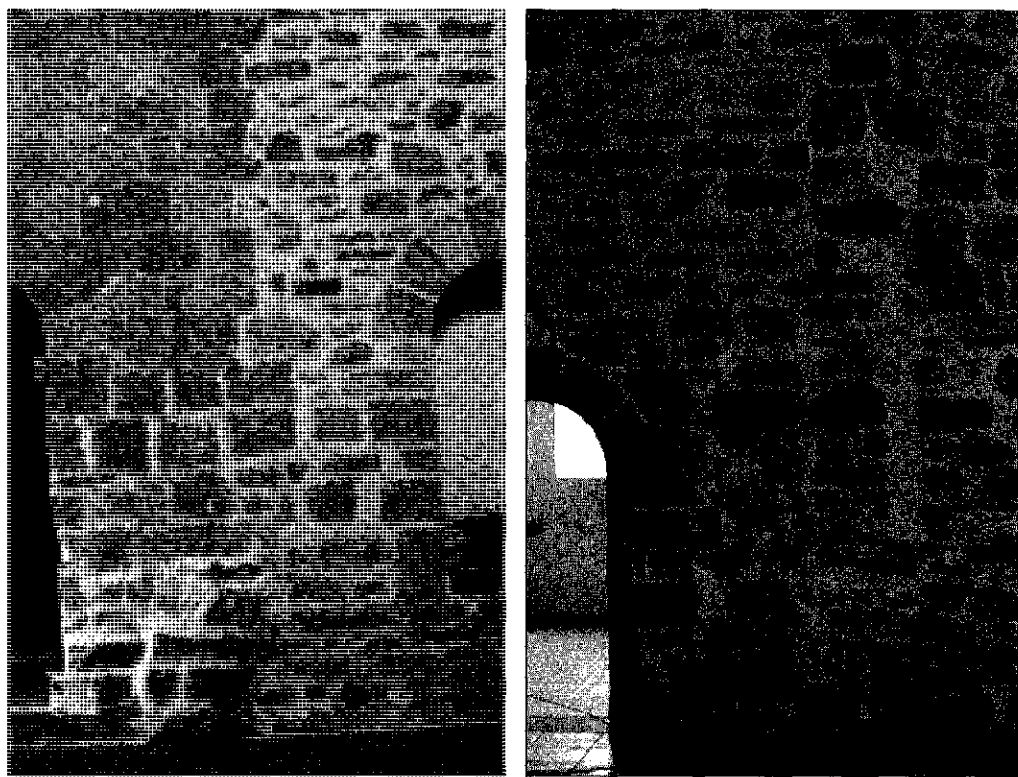


FIGURA 20. Vista del «corte» de las paredes norte y sur de la iglesia, tras de limpiar los muros por el interior: a) muro norte; b) muro sur.

Un primer detalle que ha aparecido al limpiar las paredes en la restauración de 1997 es que los primitivos muros de las paredes laterales se cortan, el del muro norte poco al este de la entrada a la subida a la torre y el del muro sur poco al Oeste de la puerta de la sacristía (fig. 20) lo que parece indicar que en el edificio primitivo allí comenzaba una nueva dimensión del templo. ¿Cual era ésta y cómo estaba realizada? es algo que no podemos decir hasta hacer un estudio de prospección y cálculo lo más preciso que sea posible. En ambos casos (decoración de franjas y estructura de estrangulamiento entre la nave y la cabecera) la teoría general y la cronología serían las mismas; cambiarían únicamente los problemas de la concepción y práctica de la liturgia, que no es pequeño detalle. Hay que reconocer que el único modo de acercarse a esta disyuntiva es una excavación arqueológica que, de momento podría circunscribirse a la parte externa de la iglesia en el cementerio que es donde aparece el (a nuestro juicio) muro de cerramiento al que nos referimos a continuación<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Es de lamentar que cuando se hizo la excavación en el pasado mes de mayo de 1997 no se hicieran las cosas de modo que estos puntos quedasen aclarados. Hicimos lo que pudimos para que los responsables de la tarea tuvieran conciencia de los problemas con los que se iban a encontrar.

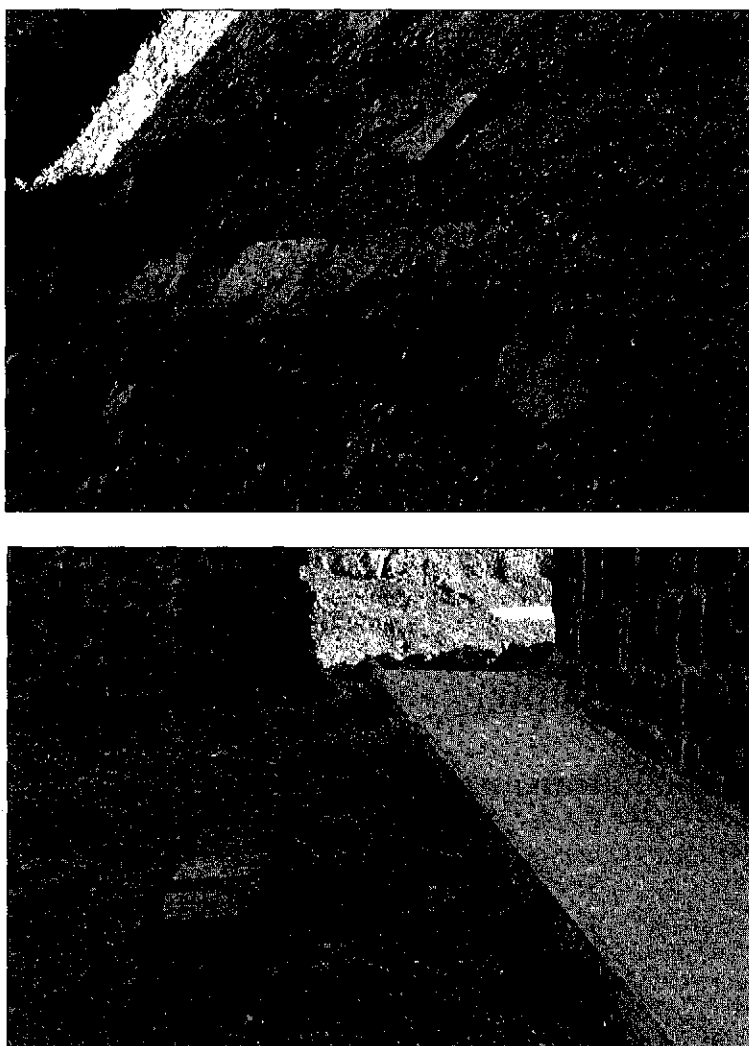
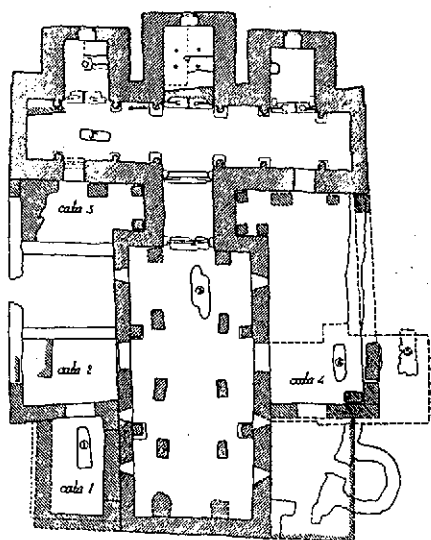
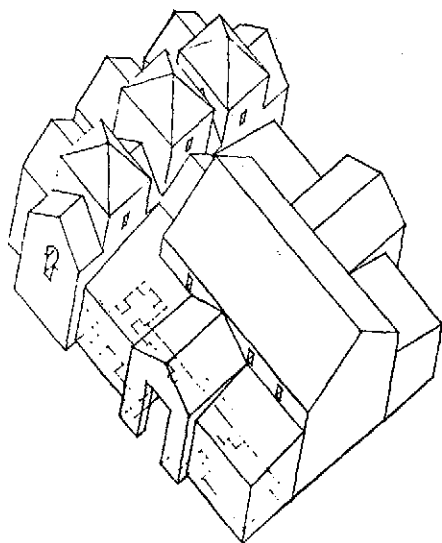


FIGURA 21. *Dos fotografías del muro que aparece delante de la fachada este de la iglesia de Villavelayo, en el cementerio y que debió ser el cerramiento del ábside originario de la iglesia.*

Un segundo elemento importantísimo lo hallamos, sin otro trabajo que mirar con cierto cuidado, en el cementerio que rodea la cabecera de la iglesia. Consiste un muro que no puede ser otra cosa sino el cierre de la cabecera visigótica de la iglesia (fig. 21). Y precisamente a propósito de tal muro del primitivo ábside conviene, aunque sea meramente a título de sugerencia otra posibilidad que no es en absoluto desdeñable. Hemos indicado el posible paralelo de Quintanilla de las Viñas en función de la decoración de esta iglesia; pero no es la única posibilidad. Hay otra que habría que estudiarla más a fondo sobre la planta: que el tipo de



Perspectiva ideal del edificio, añadiendo los nuevos datos descubiertos en las excavaciones arqueológicas de 1989.

Plano de la iglesia tras la excavación de 1988, sin conocer aún los pórticos laterales.

FIGURA 22. Planta y alzado de la iglesia de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres), según L. Caballero Zoreda.

cabecera fuera del estilo de Santa Lucía del Trampal en Cáceres (fig. 22)<sup>8</sup>, con estrangulamiento entre la nave destinada al pueblo y la cabecera destinada al culto, tal como expresábamos más arriba. En efecto para un crucero del tipo de Quintanilla es posible que el espacio que hay desde

8 Esta iglesia es de una importancia grande en la historia del arte de época visigoda. Descubierta en 1974 no lo fue «científicamente hasta 1981 y la bibliografía sobre la misma ya comienza a ser amplia. Cronológicamente: ANDRÉS ORDAX, S.: «La basílica hispanovisigoda de Alcuéscar (Cáceres)», *Norba* 2, 1981, 7-22; TÉLLEZ JIMÉNEZ, L.M<sup>a</sup>; ROSCO MADRUGA, J. y RIO-MIRANDA ALCÓN, J.: «Descubierta en Alcuéscar una basílica visigoda», *Boletín informativo Grupo Cultural de Valdeobispo* 5, 1981, 5-19; TÉLLEZ JIMÉNEZ, L.M<sup>a</sup>; ROSCO MADRUGA, J. y RIO-MIRANDA-ALCON, J.: «Basílica hispano-visigoda en Alcuéscar (Cáceres)», *Boletín informativo Grupo Cultural de Valdeobispo* 8, 1982, 7-36; ROSCO MIRANDA, J. y TÉLLEZ JIMÉNEZ, L.M<sup>a</sup>: *Historia* 16, 1982, p. 77; CABALLERO ZOREDA, L.: «Hacia una propuesta tipológica de los elementos de la arquitectura de culto cristiano de época visigoda (Nuevas iglesias de El Gatillo y el Trampal)», *Arqueología Medieval Española, II Congreso*, Madrid 1987, vol. 1, 62-98; CABALLERO ZOREDA, L.: «Arquitectura de culto cristiano y época visigoda en la Península Ibérica», *XXXIV Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, Ravenna 1987, 31-84; CABALLERO ZOREDA, L.: «La Antigüedad tardía: Artes plásticas y urbanismo», *Historia General de España y América*, Madrid, Ed. Rialp, vol. 11, 1897, 589-624; CABALLERO ZOREDA, L.: *L' Architecture sacrée. Dossiers d'Histoire et Archeologie*, 108, 1988, 41-55; CABALLERO ZOREDA, L. y ROSCO MADRUGA, J.: «Iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres), primera campaña de trabajos arqueológicos», *Extremadura Arqueológica* 1, 1988, 231-249; DE PALOL, P. y RIPOLL, G.: *Los godos en el Occidente europeo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988; CABALLERO ZOREDA, L. y VELÁZQUEZ SORIANO, I.: «Un grafito en el cimborrio central de la iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres)», *Archivo Español de Arqueología*, 62, 1989, 262-271; CABALLERO ZOREDA, L. y SÁNCHEZ SANTOS, J.C.: «Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano», *Congreso sobre Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antigüedad y Cristianismo VII*, 1990, pp. 431-485.



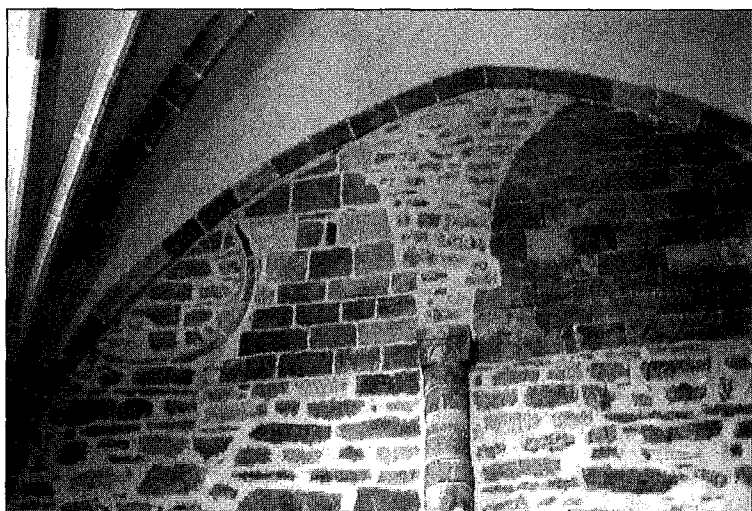


FIGURA 23. *Vista sobre el muro norte de la proyección de la antigua estructura de cúpulas que tuvo la iglesia en época mozárabe. Ver también fig. 8.*

donde se cortan las primitivas paredes laterales del templo, corte que es perfectamente visible en el paramento interno de las mismas, ese espacio sea demasiado grande, pero si suponemos el cerramiento de la nave del pueblo para dejar únicamente abierto un pasillo de comunicación con la zona cultual del edificio, es posible que la distribución del espacio esté mucho mejor equilibrada.

En cualquier caso, la aparición del muro de cerramiento del ábside por su cara E, es esencial para verificar lo bien orientado de nuestra hipótesis.

### **La iglesia mozárabe**

Parece claro que hay que admitir la existencia de la iglesia en tiempos anteriores al románico. Hay indicios que podrían verse claramente datados en épocas muy determinadas, como sería el cubrimiento con cúpulas que la restauración ha dejado ver en las paredes laterales de la actual nave central (fig. 23). Al hacer las tareas de restauración y limpieza interior, una vez quitados los revoques, quedaron al descubierto en las paredes laterales un a modo de semicírculos de tono diferente que, a nuestro juicio, no pueden ser sino los arranques de un grupo de cupulillas que formarían la techumbre. Tales cúpulas tienen un excelente paralelo en las cúpulas mozárabes de San Millán de la Cogolla y son difíciles de atribuir a épocas anteriores.

Es, por tanto, más que probable que la primitiva iglesia visigótica, quizás de estructura semejante a la del Trampal (ver más arriba) fuera destruida en tiempos árabes y reconstruida allá por el siglo X u XI, en época mozárabe, tanto por el lado de la cabecera como toda la techumbre, sin duda por haber sido sufrido una *razia*<sup>9</sup>.

9 No es ninguna hipótesis descabellada pensar en el mismo Almanzor que destruye San Millán de la Cogolla.

## La reconstrucción románica

Cuando la iglesia se reconstruye en tiempos del románico, lo primero que se hace es reforzar sus esquinas con poderosos contrafuertes. Y la línea de canecillos románicos se elabora sobre el conjunto de la obra así reforzada. Esto hace pensar que la cabecera ya estaba planteada así como está ahora, pues de otro modo es probable que la construcción hubiera sido llevada a cabo con más fuerza y los contrafuertes no hubieran sido necesarios<sup>10</sup>.

### En busca de la cronología

La mayor admiración que la tesis que planteamos podría tener en su contra es la sorpresa que nos produce el encontrarnos de buenas a primeras con otro templo cuya historia se remonta a los tiempos visigodos, pero tal tipo de sorpresas poco a poco están dejando de serlo. Incluso en lo profundo de la sierra fragosa de la Demanda no hace mucho que ha aparecido el de San Pedro del Valle. Nuestro conocimiento del arte de los siglos VI y VII está comenzando a ser suficientemente amplio y la sorpresa ya no puede calificarse de tal. Aparte de que los paralelos que le suponemos pertenecen a época visigoda; el tamaño de la iglesia es típico de aquel momento; y los datos que venimos recogiendo todos se explican mucho mejor en tal contexto.

La talla excisa de los sillares para decorar la cabecera de la iglesia es fácil de suponer: una continuidad de la tradición de época romana hasta tiempos visigodos. Precisamente en la cuenca alta del río Najerilla la tradición alfarera romana presenta unas muestras absolutamente espléndidas de cerámica excisa como nunca antes se había vista en La Rioja (fig. 24)<sup>11</sup>. Es más difícil aceptar que tal tradición perviviese hasta adentrados en los tiempos árabes.

### Reconstrucción probable de la historia del templo

A) No es descabellado pensar en que la fe cristiana pudo extenderse hasta estas latitudes con la difusión del monacato en los siglos V-VI.

B) En el siglo VII debió construirse el primer templo de Villavelayo, de estructura similar al de Quintanilla de las Viñas o Santa Lucía del Trampal.

C) Destruído posiblemente por Almanzor el templo sería reconstruido todavía en tiempos mozárabes con cubierta de cupulillas.

D) Llegados los tiempos más favorables, probablemente con el edificio en estado ruinoso, la iglesia fue completamente remodelada en estilo románico y en tal estado ha llegado hasta nosotros. No sabemos la razón por la que se reconstruyó en un nuevo estilo, pero muy probablemente sería por simple cambio de gustos, tanto artísticos como litúrgicos.

---

10 Es verdad que no hay que excluir la posibilidad de que cuando se cubre con bóveda de crucería seguramente en el siglo XVI es cuando se le añaden los contrafuertes o al menos algunos de ellos y sea entonces cuando se restaura, con los criterios del momento, la línea de canecillos dejándola en el estado en que aparece en la actualidad.

11 Véase la colección absolutamente excepcional del Museo de Nájera de la que presentamos aquí algunas muestras.

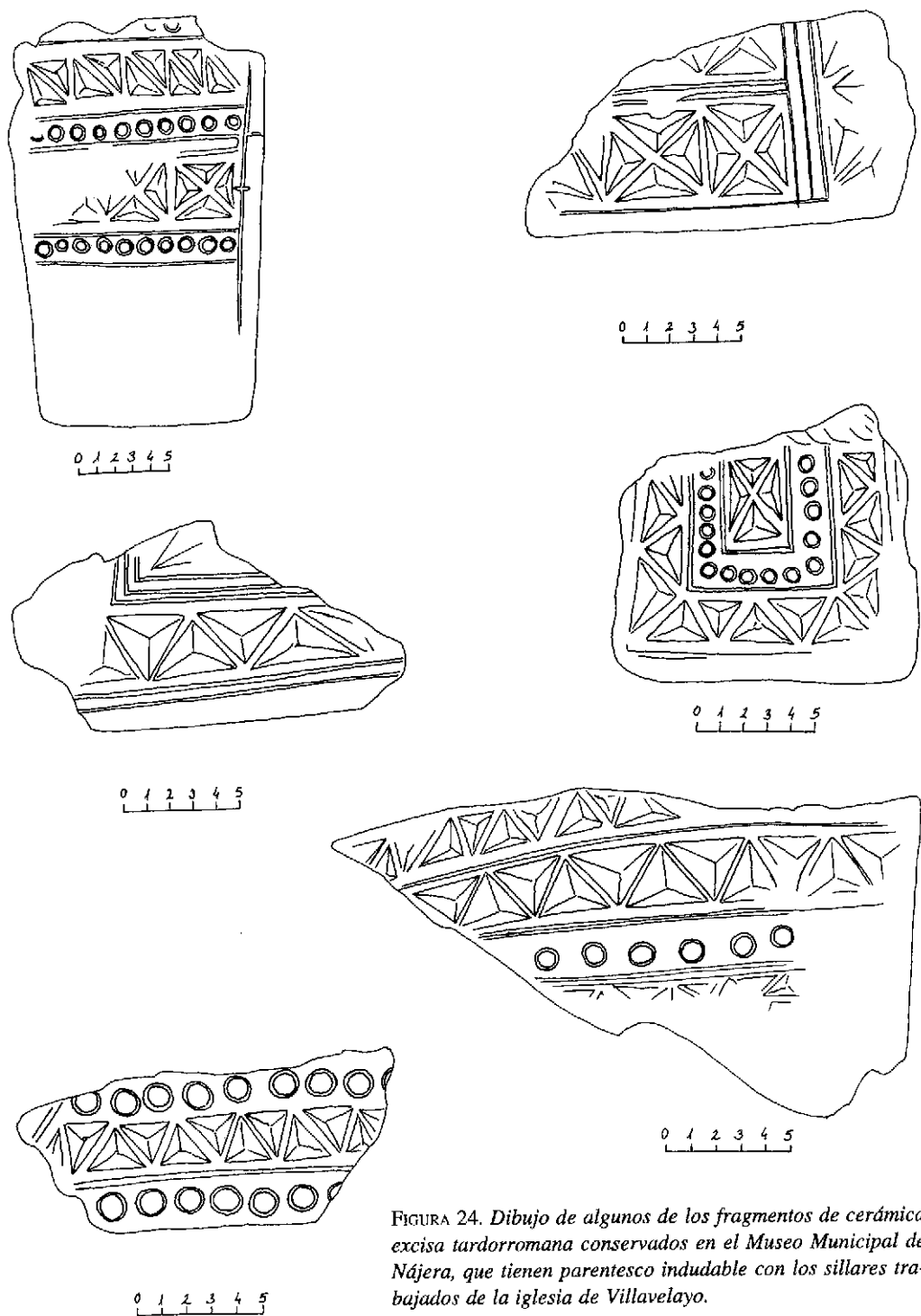


FIGURA 24. Dibujo de algunos de los fragmentos de cerámica excisa tardorromana conservados en el Museo Municipal de Nájera, que tienen parentesco indudable con los sillares trabajados de la iglesia de Villavelayo.

## Conclusión

La iglesia de Villavelayo necesita un profundo estudio de todos y cada uno de sus detalles. Se impone un estudio arquitectónico con toda meticulosidad que permita determinar bien módulos y posibilidades de reconstrucción. Un estudio pormenorizado de los detalles conservados, así como una excavación metódica de su entorno, puede dar mucha luz para reconstruir con certeza su historia. Ha sido una lástima que no hayamos podido participar en los trabajos realizados por razón de los plazos en los que han sido llevados a cabo, pero no dudamos en afirmar que estamos ante uno de los templos más interesantes de la diócesis de Calahorra desde todos los puntos de vista.

Esta nueva valoración se inscribe en el conjunto de estudios y hallazgos recientes que están poniendo muy clara la función de la sierra de la Demanda como lugar de repliegue cristiano y de arte ya desde época visigoda, todo en derredor del núcleo montañoso que es el Pico de San Lorenzo<sup>12</sup>.

---

12 El monasterio de Valvanera cuya datación se remonta por lo menos al año 714; San Millán de la Cogolla, de ascendencia tardorromana documentada; San Pedro del Valle cerca de Belorado con la ermita visigótica recién descubierta; ahora Villavelayo etc., etc.

## **EL TRAZADO VITRUBIANO Y LA EVOLUCIÓN DE LOS TEATROS ROMANOS**

SALVADOR LARA

### **RESUMEN**

Tomando como modelo el teatro de Sagunto se demuestra la utilización de los sistemas de aplicación de los trazados vitrubianos en varios teatros peninsulares.

**Palabras clave:** Trazado vitrubiano, teatro, Sagunto.

### **ABSTRACT**

Taking as model the theatre of Saguntum, the author proves the use of application systems from the vitrubian designs in some Iberian theatres.

**Key words:** Vitrubian design, theatre, Saguntum.

### **INTRODUCCIÓN**

La mayor particularidad del edificio teatral romano, a partir del siglo I a.C., es precisamente **la existencia consciente de una reglas que organizan su desarrollo:** Los trazados reguladores del Tratado de Vitrubio. Estas reglas no fueron, entonces, deducidas del análisis de múltiples y variados edificios y después elevado a generalización, sino que eran conocidas previamente a la gran mayoría de la edificación de los teatros.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.  
Universidad Politécnica de Valencia.

En *Hispania*, cuanto menos, la relación fue clara y directa. Vitrubio escribe sus *Diez libros de Arquitectura* y muy pocos años después, Augusto organiza la construcción de la gran mayoría de los teatros que hoy contemplamos.

Esta ponencia pretende la demostración, explicada con mayor profusión de detalles en el artículo del mismo autor [LARA/1992/ pp. 152-179] del peculiar sistema de aplicación de los trazados vitrubianos y la comprobación de su existencia y aplicación en otros teatros romanos bien conocidos de la península. Para ello será necesario introducir las características del Trazado Vitrubiano original, así como las modernas investigaciones sobre la diversidad en su aplicación y comprobarlas conjuntamente sobre el modelo saguntino que es el caso que mejor conozco.

## EL TRAZADO DE VITRUBIO SEGÚN VITRUBIO

Con respecto a la definición del trazado del «Teatro Latino» del Tratado Vitrubiano, existe un consenso entre todas las traducciones consultadas que resumo aquí, extraído del capítulo sexto (*De la forma del theatro*):

Así pues inicialmente se traza la circunferencia completa de la *orchestra* sobre un lugar plano. El diámetro de la circunferencia no viene determinado, es elegido por el arquitecto. A continuación se inscriben en su interior 4 triángulos equiláteros produciendo las siguientes correspondencias:

- La base del triángulo paralela a la escena y más próxima a ella, define la **alineación del «fronscaena»**.
- Una paralela a esta línea por delante divide el *pulpitum* del *proscenium* y delimita el espacio de la *orchestra* en el interior de la cávea.  
Aquí los traductores difieren entre sí de modo sustancial variando el lugar de situación de la paralela al frente de la escena respecto de la *orchestra*.
- **Los 7 ángulos** que pertenecen al semicírculo de la cávea determinarán sus *scalariae* del primer círculo. Los tramos superiores alternarán con los bajos. Los otros 5 ángulos señalarán la composición de la escena. Enfrente del central la puerta real y de los 2 contiguos las *hospitalia*.

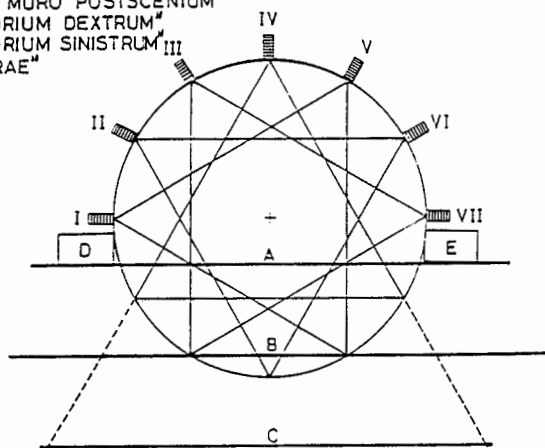
En resumen, el círculo de la *orchestra*, la inscripción de los 4 triángulos, la situación del frente de escena, las subdivisiones de la cávea y la posición central de la valva *regia* fueron fácilmente asimilados y reproducidos. Por contra, la indeterminación de la línea del *pulpitum* provocaba desplazar los *aditi* y la posición de las valvas *hospitalia* admitía algunas variaciones.

## LA INVESTIGACIÓN MODERNA

Varios autores han tratado este tema. De entre ellos merecen destacarse algunos por su especial interés:

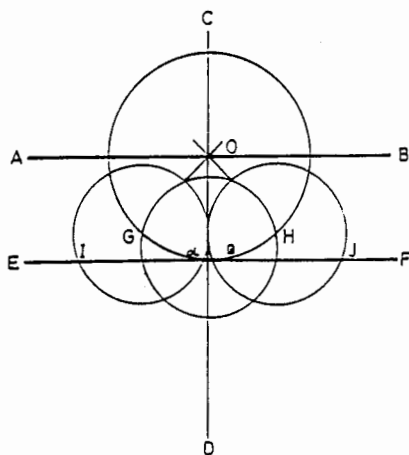
**1965. P.C. HAMMOND** en «The Excavation of the Main theatre at Petra» [Hammond/1965/pp. 64-65], plantea una variación respecto del trazado vitrubiano, que detecta en su

- A - LINEA "FINITIO PROSCENII"  
 B - LINEA "SCAENAE FRONS"  
 C - LINEA MURO "POSTSCENIUM"  
 D - "VOMITORIUM DEXTRUM"  
 E - "VOMITORIUM SINISTRUM"  
 I.VII - "ITINERAE"



TRAZADO P.C. HAMMOND

FIGURA 1.



TRAZADO D. SMALL

FIGURA 2.

trabajo sobre Petra. El autor **advierte posiciones del fronscaena más retrasadas** que la línea de la base del triángulo equilátero principal de la *orchestra*, que le impiden relacionar los tres vértices centrales con las tres valvas. Éstas se encuentran más separadas que aplicando los trazados.

Su propuesta se basa en la utilización exclusiva, para la escena, del triángulo equilátero principal (el delimitador del *fronscaena*), pero esta vez para obtener la posición de las *hospita-*

lia. **Prolongando sus lados oblicuos** e intersecando con la alineación real de la escena, encontramos la posición de las puertas. Mantiene la valva regia en el eje vertical (figura 1).

**1983. David B. SMALL**, publica en «American Journal of Archaeology», su artículo titulado «Studies in Roman Theatre Design». En su trabajo, niega que la mayoría de los teatros se construyeran sobre los trazados vitrubianos y por consiguiente **invalida la hipótesis de Hammond** como deducida por modificaciones de aquéllos.

El trazado, según Small, se ajustaba más o menos bien a la cávea, pero no a la escena. Esto da pie a Small para plantear la existencia de **un trazado oculto que él descubre**, con el que se edificaron la mayoría de los teatros del Imperio.

En lugar del sistema vitrubiano el diseño de estos teatros, según Small, responden al siguiente modelo: (figura 2).

- Se inicia igualmente por una circunferencia que ocupe la *orchestra*.
- Trazar el diámetro del círculo que separa cávea y escena. (A-B).
- Sobre la circunferencia el arquitecto coloca las dos columnas de la valva *regia* ( $\alpha$  y  $\beta$ ).
- Traza el diámetro DC perpendicular a AB.
- Sobre este eje DC, el arquitecto dibuja un círculo que le define el tamaño y la posición de la valva *regia*.
- Dos pasos son necesarios para buscar las *hospitalia*:  
Trazar la perpendicular (EF) a DC y tangente a la *orchestra*, donde se situará el *fronscaena*.  
Desde los puntos de intersección (G, H) entre las circunferencias de la valva «regia» y de la «orchestra», se trazan dos nuevos círculos que producen dos intersecciones (I, J) con la línea EF del frente de la escena, donde se colocarán las «hospitalia».

## **Análisis de la propuesta de Small**

D. Small plantea un sistema, al margen que innovador, profundamente contradictorio internamente. El autor en su artículo, propone la utilización de **dos esquemas diferentes: uno para la cávea y otro para la escena**. Si su original propuesta se refiere exclusivamente al edificio escénico y la principal característica del edificio teatral romano es la unidad entre las partes, es posible que nos hallemos ante una actuación parcial en el teatro. Es decir, el autor propone un esquema regulador posiblemente **válido para reformar escenas**, pero poco aplicable a la totalidad del edificio teatral.

Además el sistema plantea **demasiadas elecciones para un trazado regulador**: La *orchestra*, la posición de las columnas de la valva «regia», la situación del «fronscaena», el diámetro de la valva *regia*, son variables a elegir por el arquitecto. Si a esto añadimos la posibilidad de elegir la circunferencia *regia* o de la *orchestra* para fijar las *hospitalia*, nos daremos cuenta que tal ambigüedad hace que el sistema ajuste en prácticamente cualquier edificio teatral. Cinco variables en un trazado para definir la escena parecen demasiadas frente a una única variable —diámetro de *orchestra*—, del trazado vitrubiano, para definir el conjunto del edificio. Cuesta trabajo pensar que un arquitecto romano necesitara tal grado de libertad al construir un teatro.

**1990. Frank B. SEAR**, en la misma publicación periódica «AJA», escribe su artículo «Vitruvius and Roman Theatre Design», donde plantea la demostración de que los arquitectos



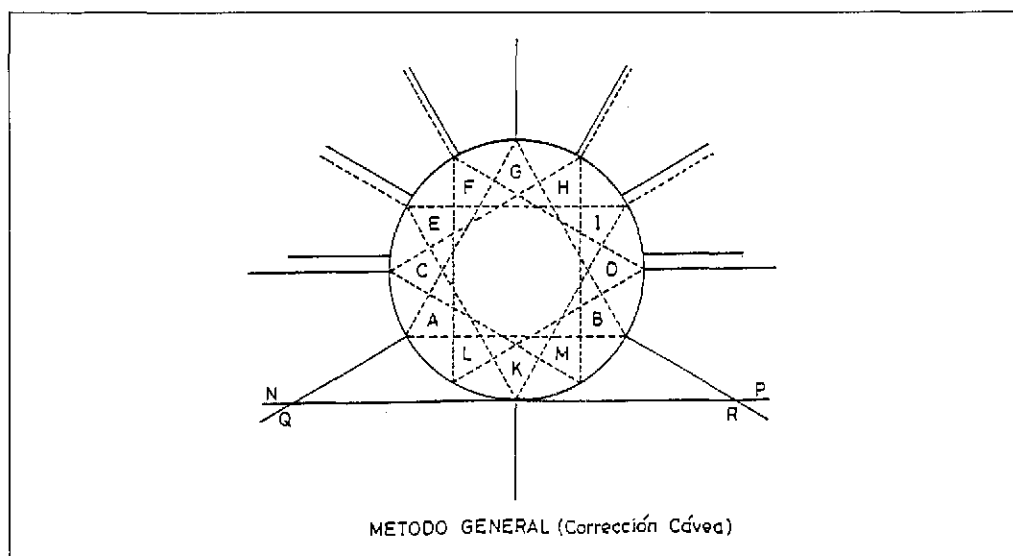


FIGURA 3.

del temprano Imperio **modificaron el trazado vitrubiano sin abandonar su uso.** [Sear/1990/p. 249].

F. Sear, reconoce cierto grado de aproximación en el sistema que propuso Hammond, aunque no siempre coincidieran sus puntos con los de las posiciones reales de las *hospitalia* y define después su interpretación y adaptación del trazado (figura 3):

- El arquitecto dibujó el círculo que iba a ser su *orchestra*.
- Trazado el diámetro horizontal (CD), el *aditus* puede colocarse en cualquiera de sus tres posiciones: del lado de la cávea, de la escena o coincidiendo su eje con el diámetro CD. En la época Imperial, se utilizaron generalmente las dos últimas.
- Una paralela al diámetro y tangente en la parte inferior de la circunferencia, determina la línea del «fronscaena».
- Se trazan los 4 triángulos creando 12 intersecciones en la circunferencia.
- Estos puntos, determinan las escaleras, cuya posición debe corregirse en función de que el «aditus» ocupe o no espacio del semicírculo de la cávea.
- Si la escena es tangente a la *orchestra*, las *hospitalia* quedan fuera del círculo. Por ello, **se deben proyectar desde la circunferencia hacia el exterior «del mismo modo como se hizo en el lado de la cávea»** [Sear/1990/p. 255], o sea radialmente.

### Análisis de la propuesta de SEAR

La propuesta general es altamente interesante y supone una leve adaptación del modo de trazar la posición de los elementos de la escena. Su acierto viene avalado por la práctica y se ajusta a un gran número de teatros. Los puntos del trazado coinciden bastante fielmente con la posición de los elementos de gran cantidad de teatros que estudia el autor.

Sin embargo es interesante profundizar en algunos extremos acerca de **la direccionalidad de los vértices**:

El trazado vitrubiano sirve para marcar posiciones de los elementos, no necesariamente direcciones u otras características. Los 5 vértices superiores, indican la posición de las escaleras. Su dirección viene definida por la cávea que al ser circular, las necesita radiales, con el fin de subdividir uniformemente el conjunto. Por el contrario, los 5 puntos inferiores, se corresponden con un edificio lineal: la escena. Su dirección deberá venir condicionada por una ortogonal o paralela respecto del edificio escénico. Así se afirma también en el tratado de Vitrubio, al decir que las valvas estarán «enfrentadas» con sus correspondientes vértices. Los dos vértices de los «aditi» constituyen el elemento ambiguo de transición entre la estructura radial de la cávea y la ortogonal de la escena, y pertenecen a las dos partes, además de tener una personalidad propia.

Esta concepción hace difícil de aceptar, desde un punto de vista teórico, que algún elemento de la cávea adopte estructura ortogonal, tanto como que algún otro de la escena, se defina irradiando desde el centro como plantea F. Sear en su sistema.

## APLICACIONES DE LOS TRAZADOS A SAGUNTO

Representemos los tres trazados propuestos por los autores y observemos lo que sucede en su aplicación al ejemplo saguntino por medio de su análisis comparado:

**Hammond** (figura 4):

La prolongación del triángulo principal se interseca con el frente de escena en el punto exterior de la supuesta posición del final de las valvas *hospitalia*. Donde debería estar el centro acaba la circunferencia.

El frente de escena se produce en un punto más retrasado del Vitrubiano y coincide con la tangente a la circunferencia de la *orchestra*.

El desajuste en la situación de las *hospitalia* se aproxima a los 4 metros.

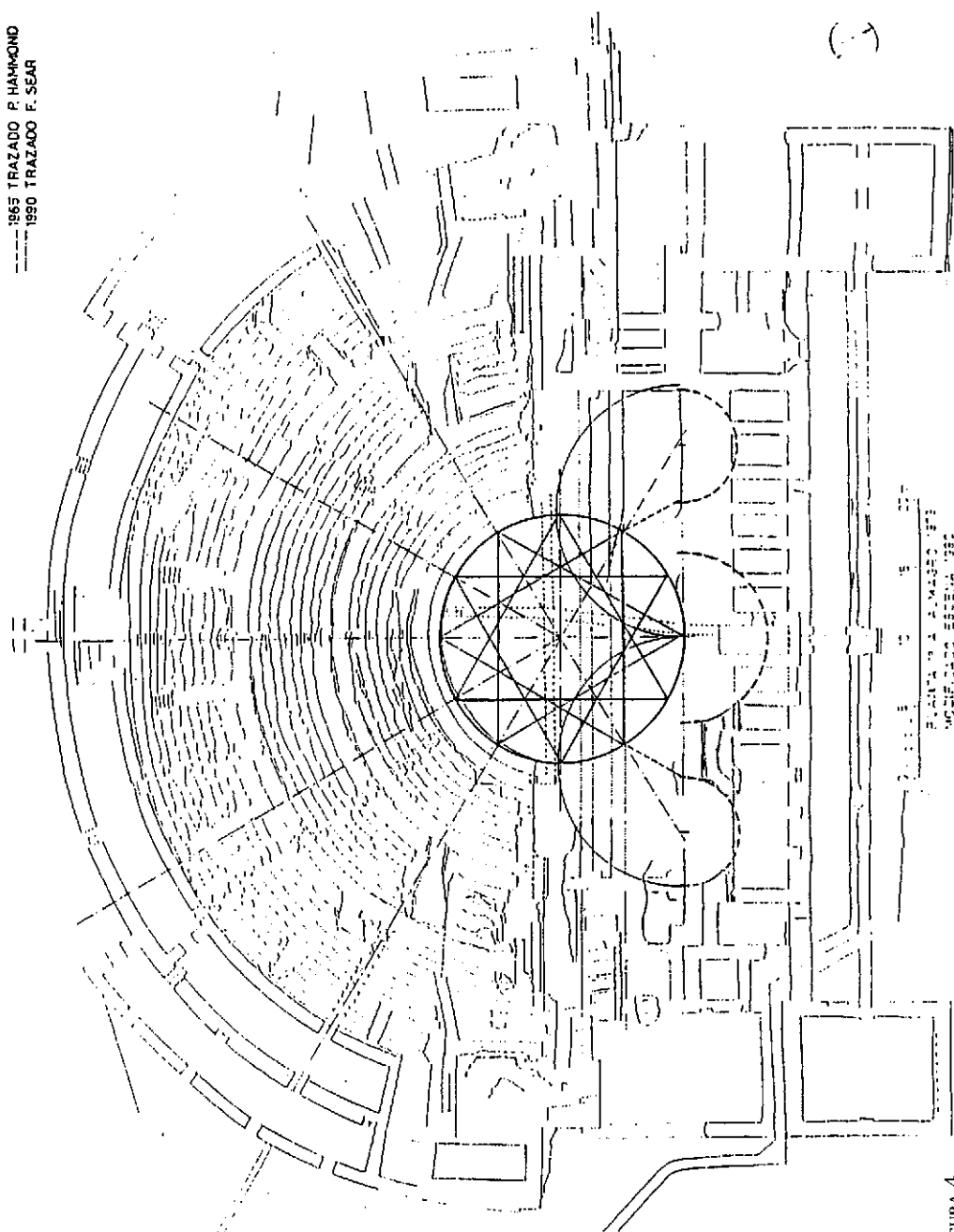
**Sear** (figura 4):

Se demuestra más eficaz. Si bien en la cávea sólo coinciden la escala *regia* y las extremas del *diazoma*, en la escena nos sitúa el frente de escena y los centros de las dos valvas *hospitalia*. La longitud de la escena es mayor del doble del diámetro de la *orchestra*, sin embargo esta es la medida que hay entre los extremos exteriores de la *caementicia* de las valvas *hospitalia*.

**Small** (ver figura 5):

Si el trazado del autor inglés ha sido aquí cuestionado teórica y prácticamente debemos, sin embargo, reconocerle algún acierto o proximidad con la realidad en los ejemplos que dibuja en su artículo, e incluso con el saguntino.

----- 1865 TRAZADO P. HAYMOND  
 ----- 1950 TRAZADO F. SEAR



PLANO DE ALARGAMENTO  
 DO CIRCULO INTERIORE

FIGURA 4.

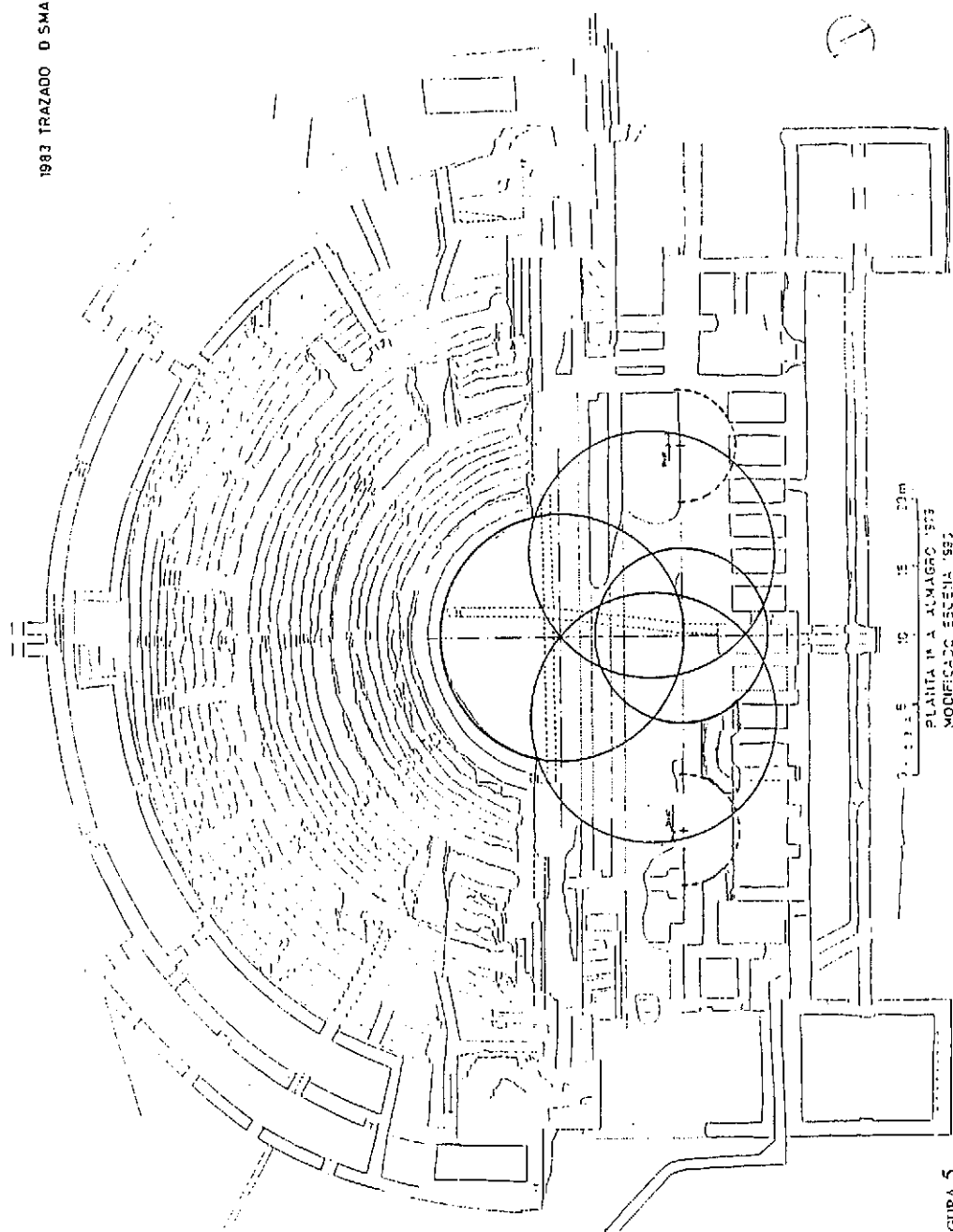


FIGURA 5.

# COMPARACION TRAZADOS F. SEAR Y D. SMALL

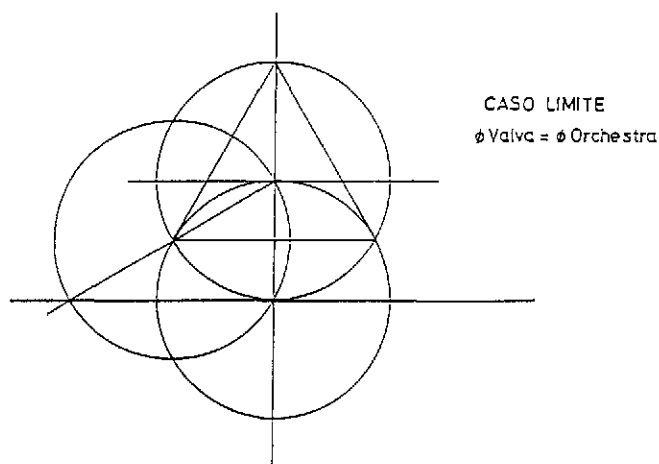


FIGURA 6.

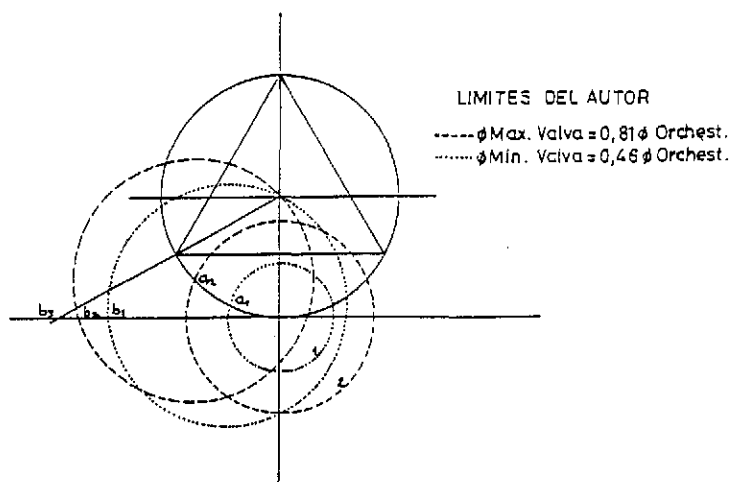


FIGURA 7.

Analicemos los motivos.

Su sistema, a partir de intersección de circunferencias, genera un lugar de puntos en la tangente a la «orchestra» o muro de «fronscaena», con algunas peculiaridades:

En Sagunto, el centro de la circunferencia de la valva «regia» está en la tangencia, como así sucede habitualmente. Si el diámetro de la valva fuera igual al de la «orchestra», el trazado nos llevaría a un punto que coincide con el obtenido por el trazado de F. Sear. En este caso límite los

dos trazados coincidirían (ver figura 6). Por lo tanto, pensemos que estamos ante dos caminos diversos que nos llevan a un mismo lugar.

Si aceptamos la limitación del autor de que la *valva regia* esté comprendida entre 0,46 y 0,81 veces la de la *orchestra*, su trazado nos define un segmento (b1, b2) sobre la tangente realmente próximo al b3, obtenido por el sistema de triángulos. (Ver figura 7).

Si a esta proximidad le añadimos la dificultad de la exactitud de los trazados en base a la planimetría que utiliza Small y que la tangencia entre la *orchestra* y escena no siempre es exacta resulta posible alcanzar los puntos deseados, con pequeños ajustes. **Los trazados de ambos autores se mueven en un entorno de puntos muy próximos aunque alcanzado por métodos diferentes.** Sagunto, es una buena prueba de ello, tal y como se demuestra en las figuras de aplicaciones de los trazados al modelo actual.

Hay sin embargo **un punto oscuro**, no suficientemente explicado en ninguno de los trazados: **La posición del *fronscaena*.** Todos los autores detectan que en los ejemplos estudiados se presenta en una posición más retrasada que la que prescribe Vitrubio. Hammond lo situará en una posición intermedia entre la base del triángulo principal y el final de la circunferencia de la *orchestra*, pero siempre en una posición interior. Small y Sear lo colocan en la tangencia a la circunferencia, aunque en sus estudios encuentran teatros que lo tienen cerca de la tangente pero en puntos interiores a la *orchestra* y a veces incluso en posición exterior mas allá de los límites del círculo. [Sear p. 253, Small p. 60]. Esta pequeña arbitrariedad puede ser, al no estar suficientemente precisada, fuente de irregularidad de los trazados.

¿Por qué cambiar los trazados vitruvianos tan avalados por la práctica constructiva de los teatros en Roma? ¿Por qué generar nuevas construcciones geométricas más complicadas y sobre todo inexactas? ¿Por qué desplazar hacia atrás la escena, separando las puertas entre ellas? ¿Quién se atrevería en provincias a plantear diferentes modos de disposición de los elementos del teatro, cuando incluso, como se ha demostrado en Mérida, venían destinados desde Roma canteros y picapedreros?

Si es cierto que, como explican M. Bieber [1961/ p. 186], D. Small [1983/p. 87] o F. Sear [1990/ p. 258], los teatros en la época de Augusto inicialmente se debieron plantear con esquemas vitruvianos, y para ello se disponía del tratado; si por otro lado se ha detectado en Hispania que hubo en esta época «un inusitado desarrollo en la construcción de teatros» [Mariner/1982/p. 23] y por fin «la planificación romano-imperial de la cima del Castell de Sagunt» [Aranegui/1985/p. 246], se hace en época de Augusto, iniciándose después el teatro, debemos concluir la existencia de una primera implantación del teatro saguntino alrededor de la época del cambio de Era. Este extremo ya ha sido demostrado por los sondeos estratigráficos.

Por ello **el trazado regulador correspondiente con esta primera implantación, debió de tener una génesis vitrubiana**, habitual en la época. Sin embargo, hoy presentan las estructuras del teatro un acuerdo mayor con los trazados propuestos por F. Sear e incluso D. Small, que con aquellos del arquitecto romano.

Una clave se presenta como la única con posibilidad de comprensión hacia estas preguntas y suficientemente importante como para responder a todas: **Las reformas, ampliaciones y su incidencia** sobre la implantación inicial, modificándola. Como en el teatro saguntino, ampliamente explicadas en la monografía del mismo autor [LARA/1991/p. 183 y ss.], se han reconocido fases, reformas y ampliaciones realizadas sobre su precedente construido y todas ellas en período romano, debe resultar obligado y altamente explicativo indagar alrededor de la estructura formal de cada una de ellas.

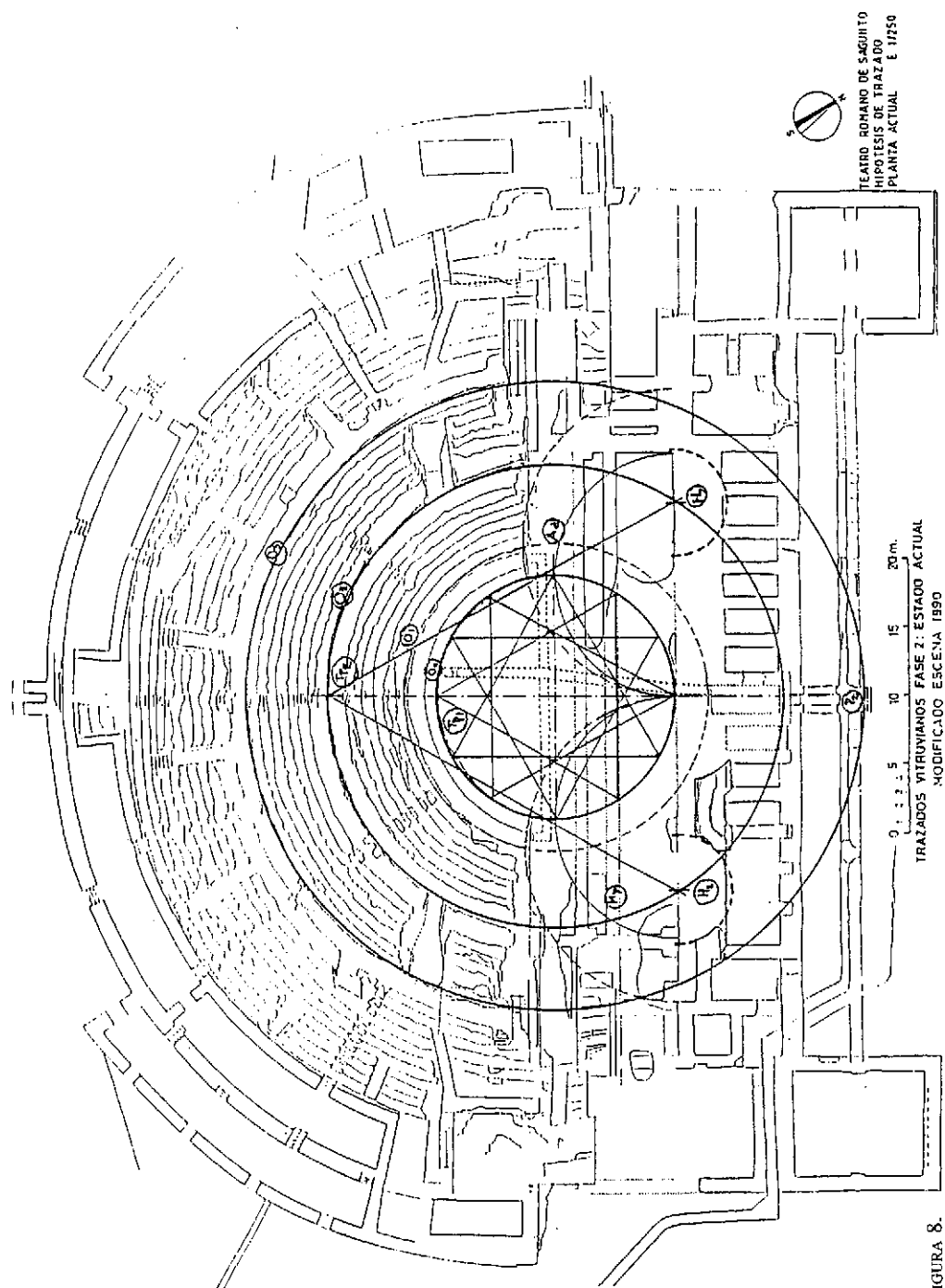


FIGURA 8.

## FASES CONSTRUCTIVAS Y SUS TRAZADOS RESPECTIVOS

Del análisis del estado actual del teatro descompuesto en sus diferentes fases y relacionadas con sus correspondientes trazados, se pueden deducir interesantes conclusiones.

Recordemos el trazado expuesto por F. Sear aplicado al ejemplo saguntino: (figura 4) y observemos algunos aspectos interesantes:

El sistema de irradiación de los vértices provoca el mismo efecto, por proporcionalidad, que el que se conseguiría por medio de trazados a partir de *orchestra* concéntricas de diámetro cada vez mayor.

En el caso particular en que la *orchestra* y el frente de escena son tangentes, los centros de las *hospitalia*, obtenidos irradiando, coinciden con los vértices de la base de un triángulo principal inscrito en una *orchestra* de diámetro doble que la original. Si la trazamos en el teatro saguntino esta nueva circunferencia coincide con el *balteus* de separación entre la primera y segunda *praecinctio* de la parte baja, y además resulta tangente a la parte trasera del muro de escena. De este modo detectamos la existencia de un posible trazado de ámbito diferente al inicial (ver figura 8).

- *Orchestra* abarcando la *ima cavea* hasta la primera *praecinctio* inclusive.
- Frente de escena en línea con la base del triángulo principal.
- «Valva regia» en el diámetro perpendicular.
- Eje de las *hospitalia* «enfrente» de los vértices de la base del mismo triángulo principal.
- Ancho de la escena sin correspondencia con el trazado.

Las bases vitrubianas de este trazado son obvias y serían exclusivas al suponer:

— Primero, el desplazamiento de los centros de las *hospitalia* de los vértices centrales a los extremos, siempre dentro de los 5 que corresponden a la escena. Esta evolución ya fue explicada por F. Sear en su artículo.

— Y segundo una nueva *orchestra* que considerara todas las gradas de la *ima cavea* como *prima sedes*, es decir, senatoriales. No es de extrañar que para ampliar la *cavea* se recurra a aumentar el tamaño de la *orchestra* para que ordenado por el nuevo trazado regulador, el conjunto del teatro crezca también proporcionadamente. Recordemos que Vitrubio deja que el arquitecto elija el diámetro de la *orchestra* —única variable vitrubiana y módulo del conjunto— en función del tamaño que quiera obtenerse del conjunto del teatro.

Se puede detectar una última correspondencia de líneas. El «postscaenium» edificado en la ampliación, necesario ya que las valvas semicirculares ocupan todo el fondo del edificio escénico preexistente, se sitúa en la tangente a la circunferencia resultante de la doble *praecinctio* alta.

## CONCLUSIÓN TIPOLÓGICA DE LA EVOLUCIÓN

De acuerdo con los estudios anteriores, se puede deducir el sistema de los trazados que fue aplicado en la evolución del teatro saguntino. Los trazados detectados se apoyan exclusivamente en el modelo vitrubiano, es decir, partiendo de los dos elementos básicos: la circunferencia de la *orchestra* —variable del sistema— y sus cuatro triángulos equiláteros inscritos. La relación, de los elementos arquitectónicos así resultante en Sagunto es la vitrubiana.

La semicircunferencia de la *cavea*, define las escaleras que, con leves ajustes, parten de la *orchestra* y el diámetro, la posición de los *aditi*. La base del triángulo principal se alinea con el frente de escena. Los tres vértices centrales sitúan los centros de las valvas.



LEYENDA	
O	CIRCUNFERENCIA ORCHESTRA
Tr	TRIANGULO PRINCIPAL
Ad	ADITUS
Mp	MURO PROSCAENIUM
FE	FRENTE DE ESCENA
P	POSTSCAENIUM
R	VALVA REGIA
H	VALVAS HOSPITALIA

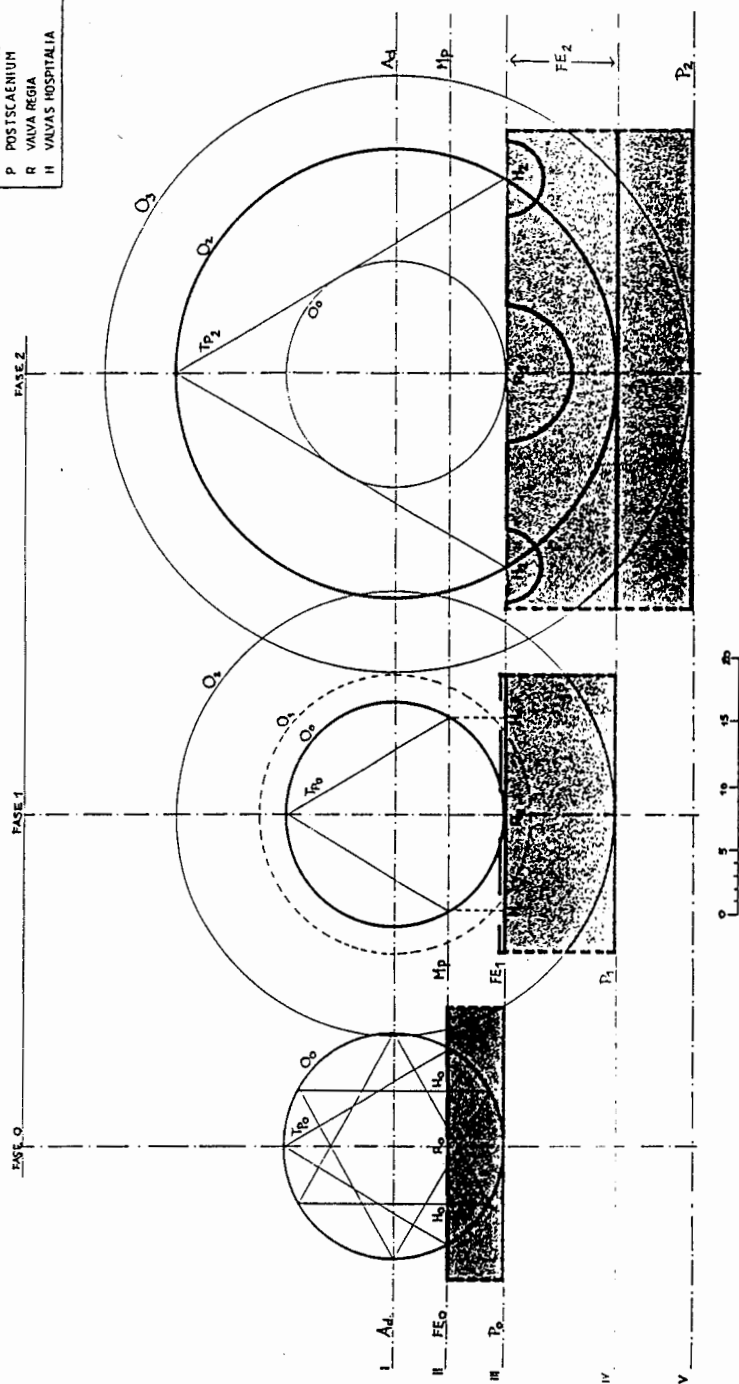


FIGURA 9.

HIPOTESIS DE EVOLUCION EN LA APLICACION DEL TRAZADO VITRUVIANO EN EL TEATRO DE SAGUNTO

Por un lado la **necesidad constante de ampliación de la cávea** para aumentar y diversificar el aforo y por otro el agrandamiento de la escena por argumentaciones representativas y de complejidad escenográfica, motivaron la necesidad de evolución de las estructuras teatrales. Pero la ortodoxa utilización del trazado que había propuesto Vitrubio presentaba dificultades.

Para conseguir un teatro más grande, había que partir de una «*orchestra*» mayor y trazar con respecto a ella. Esto con el teatro construido suponía graves problemas técnicos y constructivos, ya que hacer aumentar el diámetro de la *orchestra*, vaciándola, además de perder gradas previamente construidas, suponía la realización de costosas e innecesarias obras de excavación o de rellenos, dependiendo del caso. Por otro lado problemas funcionales ya que todo espacio dedicado a la *orchestra* era «*inútil*» en el teatro romano. A diferencia del teatro griego, este lugar no era utilizado por los romanos, ni para espectadores ni para la representación. Su uso se reducía a la tímida disposición de las gradas senatoriales y a permitir el acceso.

Había que buscar otro sistema. La propuesta me parece ahora altamente ingeniosa. Si aumentamos el número de gradas senatoriales, la *orchestra* crece con ellas. No una *orchestra* vacía sino ocupada por espectadores importantes. Así, el acceso a la *ima cavea*, ahora es el mismo que el de la *orchestra*. Las escaleras transversales de comunicación entre *aditi* y vomitorios principales son claros testigos de ello, tanto en Baelo o Medellín, como en Sagunto. Sin obras de gran envergadura, aumenta el círculo a voluntad y con ello el trazado regulador hace crecer el frente de la escena, manteniendo la ordenación vitrubiana del conjunto.

En Sagunto, el modo de su aplicación es muy didáctico. Para realizar el salto del aumento de la *orchestra* de la supuesta Fase 0, se alcanza la Fase 2, ambas de trazado vitrubiano, pasando previamente por la 1 (ver figura 9).

**Fase 0: Trazado ortodoxo vitrubiano** ya comentado, donde se observan las siguientes líneas de trazado en la figura adjunta.

- Oo: Circunferencia sin gradas senatoriales.
- Ad: *Aditus*, diámetro de la *orchestra*.
- FEo: Frente de escena. Valvas sobre vértices centrales (Ho).
- Po: *Postscaenium*.

**Fase 1: Trazado de transición:** Se retrasa el frente de escena manteniendo la *orchestra*, con la incorporación de las gradas senatoriales:

- Oo: Se mantiene la circunferencia anterior.
- Tpo: Triángulo principal anterior.
- FE1: El frente de la escena busca el muro del *postscaenium* (anterior Po).
- P1: Se crea un nuevo *postscaenium* en la tangente a la 1ª *praecinctio* (02).
- R1: Se retrasa sobre FE1.
- H1: Se amplía el ancho a los vértices de Tpo y se retrasan a FE1.
- Mp: El *proscenium* ocupa el lugar de la antigua escena en FEo.

**Fase 2: Se reordena conjuntamente cávea y escena según el trazado vitrubiano:**

- 02: Nuevo diámetro de *orchestra*. Incorpora la «*ima cavea*».
- Tp2: Nuevo triángulo principal inscrito.
- FE2: Nuevo frente de escena rediseñando el anterior (FE1) y ocupando el anterior espacio del *postscaenium* hasta P1.

- P2: Nuevo *postscaenium* en la tangente a la 3ª *praecinctio* (03).  
 R2: Aparece la valva semicircular.  
 H2: *Hospitalia* sobre los vértices de Tp2.

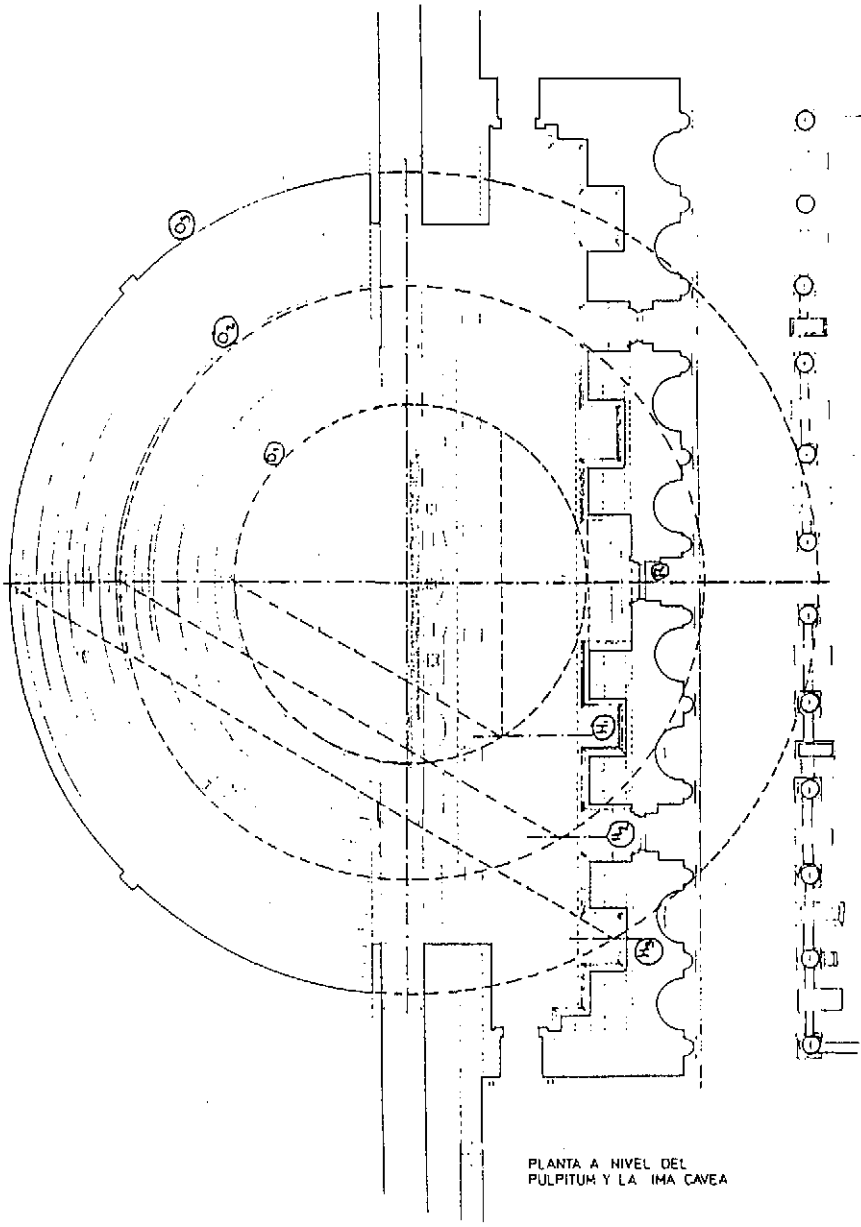
Veamos un cuadro resumen del conjunto:

LÍNEA	FASE 1	FASE 2	FASE 3
I	Aditus	Aditus	Aditus
II	Fronscaena	Proscenium	Proscenium
III	Postscaenium	Fronscaena	Fronscaena
IV	—	Postcaenium	Scaena
V	—	—	Postscaenium

Observamos que los tres trazados producen doce alineaciones diferentes (tres el primero, cuatro el segundo y el cinco el tercero) que se colocan en un total de cinco líneas por lo que cada nuevo trazado se produce reutilizando los muros anteriores y creando uno nuevo correspondiente al «postscaenium». El sistema es altamente ingenioso, ya que consigue de un solo golpe **solucionar diferentes y contradictorios problemas.**

1. **La reutilización de estructuras precedentes** por la cual ningún muro se queda descolgado del trazado.
2. Se crean nuevas edificaciones siempre en la parte trasera de la *cávea* y *postscaenium*, por lo que de este modo sería posible también la **reddecoración de fachadas** con cada reforma.
3. Supone una **reinterpretación del concepto de *orchestra*** como el área baja dedicada a las *primas sedes*, más acorde con el concepto romano no destinado a la representación sino a la expectación y por ello localizado en el semicírculo de la *cávea*.
4. La relación entre el *postcaenium* y su tangencia a las circunferencias de las *praecinctio* de la *cávea* sigue manteniendo la **relación de unidad entre *cávea*-escena** tan definitoria del teatro romano.
5. **Cualquier reforma o ampliación era reutilizable** para las otras siguientes fases que se pudieran producir. Sin más que extender la *orchestra* hasta la siguiente *praecinctio* se generaba el nuevo trazado a aplicar. Bien es verdad que cada vez el desarrollo se complicaría más debido sobre todo a que el ensanchamiento de la escena obligaría a distanciar los *aditi* para facilitar la visión.

El trazado vitrubiano fue mantenido siempre como el sistema generador del conjunto del edificio teatral durante el tiempo de duración de la cultura romana. Suponer que esto no fue así, no explicaría las similitudes tan profundas entre los teatros del imperio. Si teatros tan distantes y de épocas tan diferentes como Aspendos, Sabratha, Dougga, Amman, Pompeya o Sagunto se pueden utilizar como modelos comparables entre sí hasta un grado muy elevado de similitudes **tuvo que ser debido a algo más que casualidades.** El «Orden Romano» y Vitrubio como su ejemplo más directo y pragmático debieron ser sus causas. El análisis del teatro romano de Sagunto así se lo reconoce.



PLANTA A NIVEL DEL  
PULPITUM Y LA IMA CAVEA



FIGURA 10.

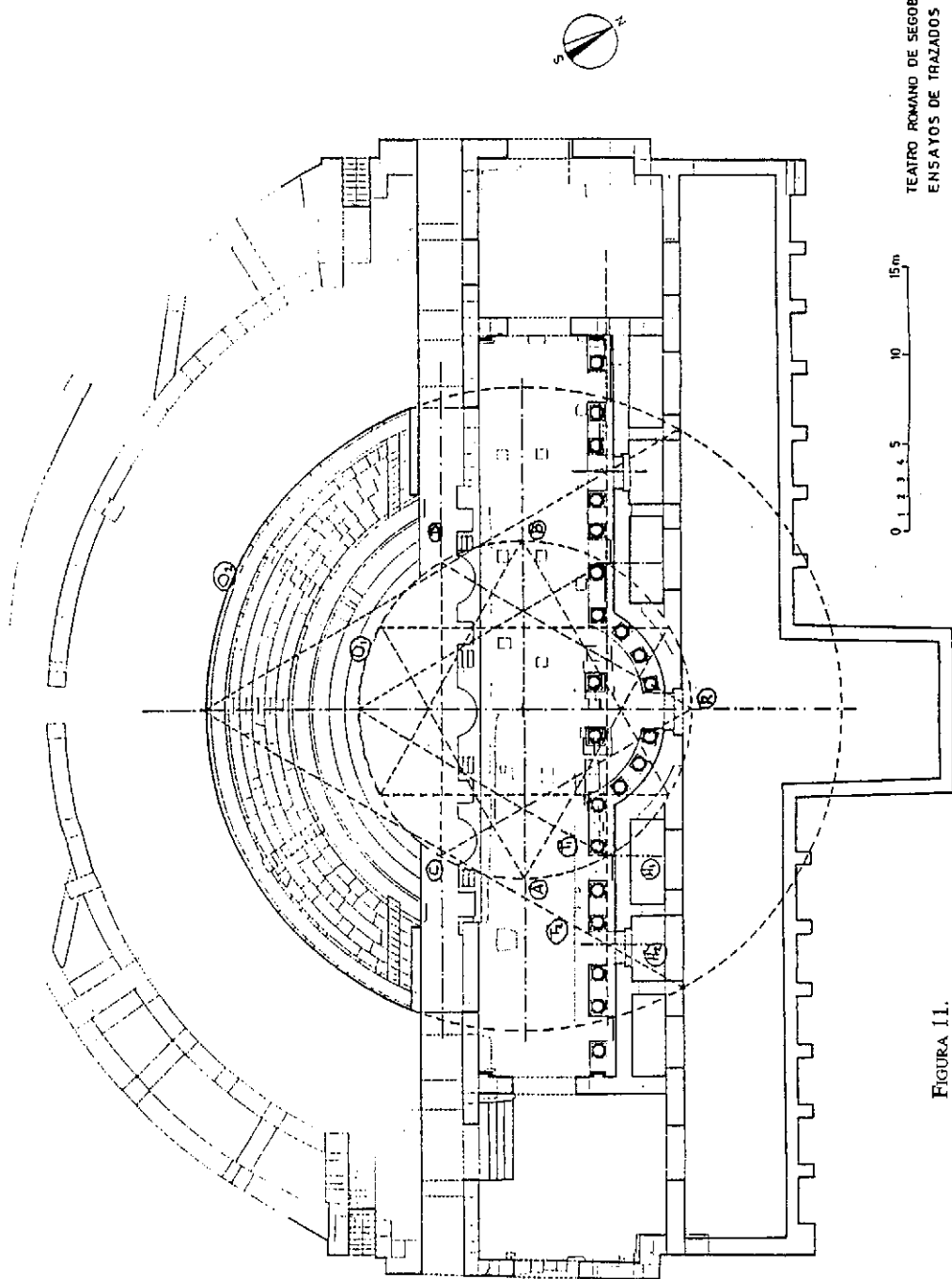


FIGURA 11.

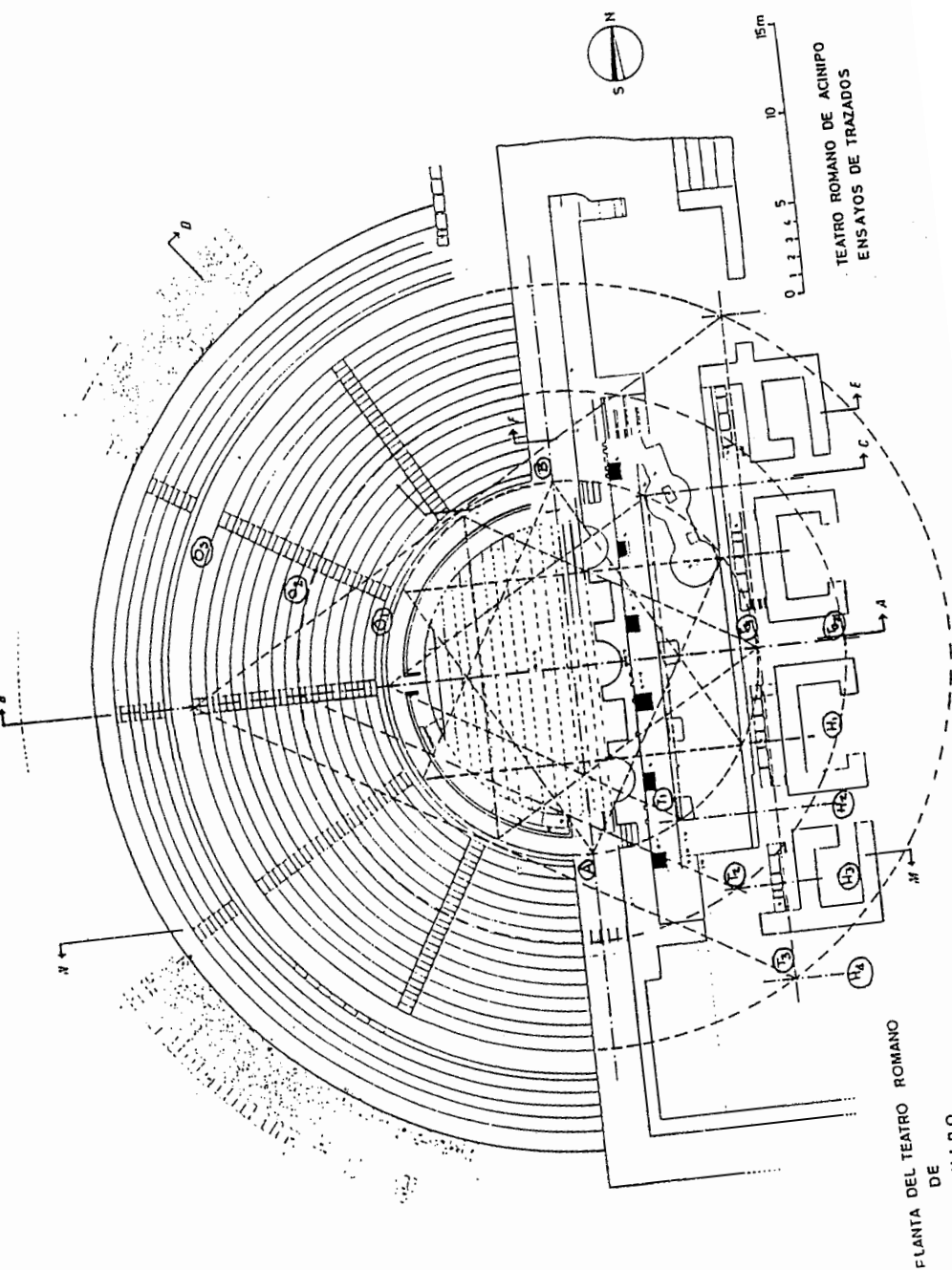


FIGURA 12.

## CONTRASTE CON OTROS TEATROS DE HISPANIA

Una vez identificados los trazados reguladores que coordinaron el desarrollo y ampliación del teatro de Sagunto, la propuesta, aquí presentada, debe ser contrastada. Se debería **estudiar la posibilidad de su generalización** por medio de la efectividad o no de su aplicación en otros teatros.

Debido a la extensión de esta ponencia únicamente me permito presentar una imagen de su aplicación a algunos teatros —Itálica (fig. 10), Segóbriga (fig. 11) y Acinipo (fig. 12)— de los que dispongo de cartografía suficiente. Para el lector interesado le recomiendo la lectura de la explicación más detallada en el artículo de AEA [LARA/1992/pp. 173-179] o más ampliamente en la monografía [LARA/1991/pp. 282-293]. Sin embargo de la simple observación de los dibujos se puede detectar una serie de correspondencias geométricas entre sus partes sí creo que trasciende lo que sería la mera casualidad. Desarrollar esta línea de trabajo lo considero altamente interesante y por lo explicativa hacia la realidad de las estructuras teatrales.

## BIBLIOGRAFÍA ALFABÉTICA

- ALMAGRO, Martín y Antonio: «El Teatro romano de Segóbriga», *Actas del Symposium «El Teatro en la Hispania Romana»*, Mérida, 1982.
- ARANEGUI, Carmen y otros: *La data de construcció del teatre romà de Sagunt*, Barcelona, 1985.
- BIEBER, Margaret: *The History of the Greek and Roman theatre*, New Jersey, 1961.
- DEL AMO, Mariano: «El Teatro romano de Acinipo», *Actas del Symposium «El Teatro en la Hispania Romana»*, Mérida, 1982.
- HAMMOND, P.C.: *The excavation of the main theatre at Petra*, London, 1965.
- HANSON, John A.: *Roman Theatre-Temples*, Princeton, 1959.
- LARA, Salvador: *El Teatro Romano de Sagunto: Génesis y Construcción*, Valencia, 1991.
- LARA, Salvador: «El Trazado Vitrubiano como mecanismo abierto de implantación y ampliación de los teatros romanos», *Revista «Archivo Español de Arqueología»* n° 65, Madrid, 1992.
- MARINER, Sebastián: «El teatro en las provincias de Hispania», *Actas del Symposium «El Teatro en la Hispania Romana»*, Mérida, 1982.
- SEAR, Frank: «Vitruvius and Roman Theater design», *American Journal of Archaeology*, Volume 94, n° 2, Boston, 1990.
- SMALL, David: «Studies in Roman Theater design», *American Journal of Archaeology*, Volume 87, n° 1, Boston, 1983.

## IYIH (EL TOLMO DE MINATEDA, HELLÍN, ALBACETE). UNA CIVITAS EN EL LIMES VISIGODO-BIZANTINO<sup>1</sup>

LORENZO ABAD CASAL  
SONIA GUTIÉRREZ LLORET

### RESUMEN

La documentación arqueológica plantea el carácter de *ciuitas* que pudo tener este yacimiento en torno a los ss. VI-VIII d.C. y la posibilidad de que el Tolmo se encontrara en el lado bizantino del limes se demuestran en la construcción y características edilicias de sus defensas y de las estructuras urbanas. Por otro lado, identifican este yacimiento con la *Iyih* del Pacto de Teodomiro desconocida hasta el momento.

**Palabras clave:** *ciuitas*, yacimiento, bizantino, *limes*, defensas y estructuras, Pacto de Teodomiro.

### ABSTRACT

Archeological evidence raises the question of the status of *ciuitas* which this site may have had around 6th-8th century AD and the possibility that the Tolmo may have been situated in the Byzantine side of the limes. This is suggested by the building characteristics of its town •

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Área de Arqueología. Fac. de Filosofía y Letras. 03080 Alicante.

1 Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación GV-2402/94, *Organización del Poblamiento y del Territorio en el área suroccidental de la Península Ibérica*, del Programa de Proyectos de Investigación y Desarrollo Tecnológico de la Generalitat Valenciana.



defences and its urban structures. On the basis of these features, this site can be identified as the Iyih of the Pacto de Teodomiro, which had remained unidentified until now.

**Key words:** *ciuitas*, archaeologic site, Byzantine side, *limes*, defences and urban structures, Pacto de Teodomiro.

El Tolmo de Minateda es una meseta de unas 10 Ha de superficie que se alza en el lugar donde el arroyo de Tobarra se cruza con la actual carretera nacional de Madrid a Cartagena, dominando la antigua vía *Complutum-Carthago Nova* que, aunque no está atestiguada en los itinerarios antiguos, ha proporcionado un buen número de miliarios romanos y es citada en documentos islámicos. Aparte de numerosos vestigios arqueológicos que testimonian la ocupación del yacimiento desde mediados del segundo milenio hasta los siglos IX-X d.C., podemos destacar, en lo que ahora nos interesa, una serie de elementos que atestiguan su importancia como establecimiento urbano amurallado a partir del siglo V d.C.<sup>2</sup>

## LA EDILICIA TARDÍA

Los primeros trabajos se plantearon en el lugar donde los testimonios visibles permitían suponer la existencia de una puerta y en la zona, no muy alejada de ésta, en que un impresionante derrumbe de sillares hacía prever la existencia de una muralla. Esta primera actuación dio como resultado la identificación de un muro formado por sillares y elementos arquitectónicos reutilizados, dispuestos a soga y tizón en dirección norte-sur y unidos por una gruesa llaga de argamasa, que constituía en realidad el forro exterior de una estructura macizada con capas de mampuestos de mediano tamaño y material arquitectónico y escultórico reutilizado, todo ello dispuesto en forma de espiga y en alternancia con capas de argamasa. Este muro formaba ángulo con otro norte-sur, que constituía el forro norte de la estructura.

Se trata, por tanto, de un gran baluarte macizo forrado externamente por sillares procedentes del expolio de las necrópolis y al menos de una construcción monumental, fechada en el cambio de era y en relación con la concesión del estatuto municipal atestiguado por la epigrafía. El objetivo último de este baluarte, avanzado respecto a la puerta unos 11 m., era el de flanquear el camino tallado en la roca, creando un largo y estrecho pasillo entre el espolón rocoso septentrional y el baluarte, por el que necesariamente debía discurrir el enemigo, dejando expuesto permanentemente su flanco más débil —aquél que por empuñar el arma pierde la protección del escudo— a los proyectiles lanzados desde la terraza superior de la plataforma.

La puerta de la ciudad se debía situar en esta época al fondo del corredor descrito, entre el baluarte al sur y una torre de similar factura al norte. En su construcción se reutilizaron también elementos de construcciones anteriores, entre ellos un sillar de esquina con el salmer de un arco —arco que posiblemente nunca llegó a completarse— y una inscripción con la mención de los primeros *duoviri* de la ciudad<sup>3</sup>.

2 Este trabajo es una síntesis de las reflexiones y conclusiones provisionales alcanzadas por el equipo investigador tras varios años de trabajo. Un desarrollo más amplio y articulado, con completos paralelos y bibliografía, se incluirá en la Memoria Científica de los trabajos, actualmente en avanzado proceso de realización.

3 Una primera referencia a los temas epigráficos puede verse en L. Abad, «Aspectos onomásticos de la ciudad de *Ilunum* (El Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete)», en prensa en *Antigüedad y Cristianismo*. Un artículo más completo se publicará en el número correspondiente a 1996 de *Archivo Español de Arqueología*.

El conjunto arquitectónico que es ahora objeto de nuestra atención corresponde a la entrada fortificada de la ciudad y muestra un diseño de gran calidad teórica pero más deficiente resolución técnica. Dada la peligrosidad de la zona excavada, en pleno cauce del barranco que constituye el desagüe natural de buena parte del cerro, no hemos podido documentarla en su totalidad, pero en uno de los sondeos realizados se ha alcanzado su cimentación exterior; ésta apoya en parte en la roca y en parte en unos fundamentos de mampostería también trabados, al igual que el propio muro, con argamasa. Por fuera, el muro mantiene una cierta regularidad, presentando los sillares una cara relativamente homogénea, aunque la altura de las hiladas varía considerablemente y dado el carácter de material reemplazado no siempre es posible mantener la regularidad. En cambio, por el interior, el paramento es bastante más irregular; la diferente anchura de los sillares hace que queden espacios huecos que son rellenados con piedras de diferente tamaño, unas veces en seco y otras cogidas con pegotes de argamasa. El interior del baluarte está relleno con capas irregulares de piedra, que en parte están dispuestas en forma de *opus spicatum* y en parte se encuentran selladas con capas de mortero. De trecho en trecho, el muro presenta unos tizones que se adentran en el relleno, hechos también con material reaprovechado, lo que es causa de manifiestas irregularidades e incoherencias. Así, en un caso se trata de una inscripción funeraria y una dovela de bóveda unidas mediante una grapa; en otros, son la pilastra de un monumento funerario, estelas funerarias con o sin inscripción e incluso sillares de diferente procedencia unidos entre sí con argamasa.

Contra la parte meridional del exterior de esta muralla, la más alejada de la puerta —que debía servir también de vía de desagüe—, se fue acumulando un vertedero de varios metros de altura que facilitó la estabilidad de la muralla cuando cayó todo su ángulo noroccidental, precisamente el que estaba limpio de vertedero. Los forros de sillares del baluarte debieron desplomarse de golpe, y en su caída arrastraron buena parte del relleno interior, que cayó sobre ellos y los cubrió en parte; sus hiladas más bajas aparecen vencidas, mientras que las superiores han caído hacia delante, desparramándose, en el caso del forro oeste, por toda la ladera del Reguerón y encajándose casi verticalmente sobre el camino tallado en la roca, en el caso del forro norte.

Las excavaciones realizadas en los últimos años han permitido documentar la existencia de otras dos murallas por detrás del baluarte tardío. La más retrasada, hecha con bloques irregulares, sólo ha podido ser excavada en su frente y en un pequeño tramo; se encuentra asociada por una parte con materiales de la Edad del Bronce, aunque en su interior —al menos en la zona excavada— presenta solamente materiales de época ibérica, por lo que no podemos precisar definitivamente su cronología. Parece que en el núcleo de esta muralla —que alcanza los seis metros de grosor— deben existir restos de otra más antigua aún no detectada, en tanto que la cara exterior visible corresponde ya a época ibérica.

Pero lo más interesante desde el punto de vista de la muralla tardía que ahora ocupa nuestra atención es la identificación de una tercera muralla, que denominamos intermedia por encontrarse entre las dos ya comentadas. Es ésta una obra de sillería de la que sólo se conservan las hiladas inferiores, asentadas en rebajes efectuados en la roca; los sillares tienen almohadillado rústico, están colocados a hueso y sujetos mediante grapas en forma de cola de milano. Fue desmontada en la antigüedad, conservándose sólo las cuatro hiladas inferiores, aunque la superior presenta los sillares removidos y en parte preparados para su corte. En su época debió constituir un forro exterior de la muralla de bloques, regularizando el frente de ésta —un tanto irregular— de manera que por el centro de la vaguada se encuentran algo alejadas, en tanto que

hacia la parte norte su encuentro obligó al desmonte parcial de la primera de ellas. La excavación de la zanja de cimentación, aunque aún no completada, ha proporcionado cerámicas campanienses de mediados del siglo I a.C. e itálicas de finales de este mismo siglo, por lo que parece posible asignarle una fecha en torno al cambio de Era.

La relación entre esta muralla de sillería que desde ahora llamaremos «imperial» y la tardía es interesante para comprender el proceso constructivo de esta última. El *opus spicatum* de su relleno se interrumpe al llegar a la cara exterior de la muralla imperial, lo que demuestra que quienes la realizaron conocían su existencia, aunque no parece probable que fueran los responsables de su completo desmonte. A partir de la cota máxima conservada de la muralla imperial, y hasta alcanzar la ataludada, el relleno de mampostería de la obra tardía se completa con capas de tierra aportadas, que en ocasiones se encuentran separadas por una línea irregular de piedras a modo de pretil. Da la impresión, por consiguiente, de que la cara exterior de la muralla imperial actúa como límite de la obra de mampostería, incluso allí donde su alzado ya había desaparecido.

Creemos que el proceso de construcción del relleno pudo realizarse de la siguiente manera: hacia el cambio de Era, y en el marco histórico de la municipalización de la ciudad, se construyó una muralla de sillería que en realidad lo único que hizo fue reforzar y monumentalizar una estructura preexistente; con la decadencia del núcleo urbano a lo largo del Alto Imperio, esta muralla fue desmontada parcialmente, y poco a poco se cubrió con los arrastres de tierras procedentes de las laderas del Tolmo, que posiblemente llegaron a colmar y rebasar también la muralla de bloques. Cuando siglos más tarde se produjo el resurgimiento de la ciudad, y se decidió dotarla de una nueva estructura defensiva acorde con los tiempos, se realizaron trabajos de explanación y se buscó la roca para su cimentación, encontrando en diversos puntos la cara exterior de la muralla altoimperial y la muralla ataludada, que de una u otra forma quedaron incorporados a la propia obra.

El lienzo septentrional de ambas murallas coincide en su trazado, ya que la estructura tardía reutiliza parte de la estructura anterior, que debía encontrarse ya muy deteriorada. El por qué no se aprovechó el lienzo occidental como cimentación pudo deberse a la intención de alargar el corredor por el que quedarían obligados a avanzar los hipotéticos enemigos.

La puerta de la muralla tardía —de doble batiente con guardacantones— se sitúa al fondo de este corredor, flanqueada en su lado norte por una torre construida también por material reutilizado. Ésta queda hoy colgada antes de llegar al nivel de paso conservado, lo que no parece muy lógico si ambas estructuras hubieran sido diseñadas simultáneamente. El suelo original debió estar algo más arriba y fue recortado cuando la profundidad de las carriladas dificultaba el paso de los carruajes, de forma semejante a como ocurre en el yacimiento del Castellar de Meca (BRONCANO Y ALFARO, 1990), donde el camino se ha transformado en un auténtico foso. Las rodadas hoy visibles pueden corresponder al último momento de uso del baluarte y dejaron de utilizarse cuando el camino perdió su función al caer los sillares sobre él; las huellas más profundas de otras carriladas, situadas en una cota inferior de la pendiente y perdidas a tramos, podían corresponder al camino más antiguo, que en cualquier caso viene a confluir en esta misma entrada.

La fecha de construcción de esta fortificación no resulta fácil de precisar, ya que en su relleno apenas se han encontrado materiales significativos cronológicamente, aunque testimonios indirectos permiten proponer una cronología en torno a mediados del siglo VI d.C. Entre ellos destacan la reutilización de numerosos elementos y las propias características edilicias del

conjunto, tanto el tipo de aparejo del relleno —*opus spicatum*— como la argamasa de trabazón, en la que existe un componente de yeso inexistente en los morteros romanos de época imperial<sup>4</sup>. A todo ello habría que añadir el que los vertederos que se apoyan en el exterior de la muralla presentan una secuencia homogénea de materiales fechables entre mediados del siglo VI y el VIII, coincidente con la obtenida en las estancias ubicadas sobre la plataforma<sup>5</sup>.

El complejo edificio situado sobre la plataforma del baluarte está formado por dos estancias cuadrangulares comunicadas con un espacio abierto al que se accede desde la calle. Ambas están pavimentadas con suelos de tierra batida y cal y las jambas de sus vanos de acceso son grandes lajas verticales. Se han documentado sistemas de evacuación de aguas a la calle mediante canales y atarjeas y hogares formados por placas circulares de arcilla. El carácter doméstico de esta estructura no es algo seguro, ya que su proximidad y su relación con la fortificación y su puerta parecen apuntar más bien hacia una función como área de servicio<sup>6</sup>. El contexto material correspondiente al último momento de uso de estas viviendas comprende una reducida muestra de importaciones africanas, pero sobre todo un amplio conjunto de cerámicas locales y en menor medida importadas, así como objetos de vidrio y metales<sup>7</sup>; entre ellos destaca un broche de cinturón liriforme fechado en la segunda mitad del siglo VII y un colgante con paralelos en la necrópolis visigoda del Camino de los Afligidos en Alcalá de Henares (MÉNDEZ y RASCÓN, 1989, 145, 19-1).

La existencia de esta fortificación y sus características edilicias no es sino un indicio del carácter de *ciuitas* que debió tener el Tolmo de Minateda en este período, reforzado por la indudable coetaneidad de las estructuras que se observan en la parte alta del yacimiento. Aquí comenzamos a documentar un complejo urbanismo que incluye grandes edificios alineados en torno a espacios abiertos, contruidos con sillarejo, mampostería y lajas verticales de una manera que recuerda, con las salvedades propias del caso, el *opus africanum* clásico; en ellas se constata también el uso generalizado de los ímbrices como elementos de cubrición y del *opus signinum* (CABALLERO, 1987, 120 ss.)<sup>8</sup>. Esta reviviscencia de la ciudad, plasmada en la

4 Este análisis, así como los de otras muestras de morteros del yacimiento, ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación sobre composición de morteros romanos que dirige M. Bendala. El único paralelo para la utilización de un *pseudospicatum* en el aparejo de una fortificación procede de Puig Rom, en Gerona, un asentamiento militar fechado en la segunda mitad del siglo VII (PALOL, 1952); la presencia de cales y argamasas como elementos de trabazón y en ocasiones —aunque no parece ser éste nuestro caso— como revoques de los lienzos, parece ser también una constante en las fortificaciones altomedievales (OLMO, 1986).

5 El material del vertedero que proporciona un horizonte cronológico reconocible, comprende vajilla fina de mesa de importación (Hayes 91B/C, 99 y 105), producciones regionales como la TSHT «meridional» (formas 1 y 9), *spateia* y ánforas como las Key LXI y LXII.

6 Sobre las viviendas del Tolmo de Minateda y sus paralelos en asentamientos de época visigoda, cf. S. Gutiérrez Lloret, en prensa.

7 Entre este material abundan las cerámicas de cocina de producción local (ollas y cazuelas) en ocasiones vidriadas en su interior, botellas cilíndricas, contenedores de mediano tamaño, jarros y cuencos, junto con formas a mano como marmitas, tapaderas y cuencos bruñidos.

8 En la campaña de 1995 se ha comenzado a limpiar la llamada «Casa Taracena», un amplio edificio de al menos tres naves excavado de antiguo e interpretado en su momento como un templo (Sánchez Jiménez, 1947, 59). Su función real no ha podido ser precisada hasta el momento, dado el carácter embrionario de los trabajos, pero los datos provisionales sugieren una datación para el conjunto en esta época, aunque no sea posible por el momento descartar otras posibilidades. Durante esta misma campaña se ha comenzado a excavar una estructura aneja a la «Casa Taracena» que ha proporcionado hasta el momento un horizonte islámico fechado en el siglo IX y otro anterior en curso de excavación del que procede al menos otro broche de cinturón similar al ya mencionado.

construcción de la muralla y en la renovación del diseño urbanístico de la parte alta, debe ponerse en relación con su importancia estratégica en el marco de la confrontación visigodo-bizantina y de los enfrentamientos bélicos que tuvieron como escenario el sureste de la Península durante los últimos decenios del siglo VI.

Como ya se ha indicado, esta ciudad controla la antigua vía romana que ponía en comunicación *Complutum* con *Carthago Nova*, que en la Alta Edad Media debió ser en el camino más directo entre esta última, capital administrativa de la provincia bizantina de *Spania*, y Toledo, la capital del Reino Visigodo. Sin duda este carácter fronterizo y estratégico debió influir en su revitalización urbana, en un proceso similar al experimentado en la propia Cartagena, a juzgar por la famosa inscripción de Comenciolo (589/90) y los espectaculares hallazgos bizantinos en las recientes excavaciones del teatro romano dirigidas por S. Ramallo; también podría ser el caso de Begastrí, cuyo amurallamiento ha sido puesto en relación con un posible *limes* establecido por el rey Leovigildo tras la campaña de la Orospeđa y reforzado por Recaredo (VALLEJO, 1993, 240-41).

Dado este panorama histórico, no parece irreal enmarcar la fortificación del Tolmo de Minateda en lo que M. Vallejo considera la 'campaña bizantina del 589/90 al 598', que conlleva un esfuerzo por recuperar y asegurar territorios tras la ofensiva de Leovigildo, y para lo cual «era vital controlar las cercanías y puntos estratégicos de las vías y calzadas de acceso a la ciudad [Cartagena] desde territorio visigodo, como era la Orospeđa y Bastetania y el trazado suroriental de la Via Augusta» (VALLEJO, 1993, 238). Sin duda a ellas habría que añadir el control de la que desde época inmemorial era sin duda la principal y más directa vía de penetración desde la Meseta hacia Cartagena: la antigua vía romana que en los tiempos de Al-'Udrí seguía uniendo Toledo con Cartagena (AL-AHWANI, 1965, 3-4, y MOLINA, 1972, 51 ss). En nuestra opinión, con este ambiente tendría que relacionarse, además de la intervención sobre las murallas de Cartagena aludidas en la inscripción de Comenciolo, la poliortética del Tolmo.

La idea de que este asentamiento se ubicara en este momento en el lado bizantino del *limes*, si bien aún no definitiva, encuentra un sólido punto de apoyo al estudiar los principios constructivos y las características edilicias de la propia obra defensiva. Las murallas del Tolmo de Minateda presentan un forro de sillares de reemplazo que incluye la presencia de tizones y un relleno de *spicatum*, todo lo cual cuenta con numerosos paralelos en las fortificaciones justinianas del norte de África, herederas a su vez de la tradición tardorromana<sup>9</sup>. En cambio, las murallas de Begastrí, de mampostería trabada con mortero y enlucidas con el mismo mortero, recuerdan las de Recópolis mandadas construir por Leovigildo en el año 578<sup>10</sup>. La posible 'bizantineidad' del Tolmo encuentra además otro punto de apoyo en la técnica de construcción utilizada en buena parte de las estructuras urbanas, una versión simplificada del *opus africanum* clásico que es también algo característico de las construcciones justinianas del norte de África<sup>11</sup>.

9 Cf., por citar sólo algunas de las obras clásicas, Diehl, 1896, 178-179, y Deichmann, O. 1975, 79 ss.

10 Sobre las murallas de Begastrí, cf. García y Vallalta, 1984, y Ramallo y Méndez, 1986, 94. Sobre Recópolis, Olmo 1986 y 1988.

11 Se trata de la técnica designada por Diehl (1896, 176-179) como «un système de chaînage et de harpes en grand matériaux avec remplissage de moellons» o, expresado en castellano, un sistema de tirantes y adarajas, constatado entre otros lugares en Tebourouk y Tifech; un ejemplo similar en la refacción tardía de la muralla de Volubilis (Akerraz, 1985, 489 ss.).

En este punto creemos necesario reconsiderar también el problema de las nuevas sedes episcopales de *Elo* y *Begastri*, cuyos obispos se documentan por vez primera en el Sínodo de Gundemaro hacia el año 610. La creación de estas sedes ha sido muy discutida, si bien tiende a aceptarse que su fundación obedece a la necesidad de incorporar a la administración religiosa los territorios dependientes de las sedes de *Carthago Nova* e *Ilici*, arrebatados poco tiempo atrás a los bizantinos. Según esta hipótesis, la creación de las sedes de *Elo* y *Begastri* —identificadas respectivamente con El Monastil en Elda y El Cabezo Roenas en Cehegín, sede de la ciudad romana de *Begastri*— pudo tener lugar en el reinado de Recaredo hacia finales del siglo VI<sup>12</sup>. En este estado de cosas, a tenor de la evidencia arqueológica y del importante papel político desempeñado por el centro urbano del Tolmo de Minateda, cabría la posibilidad de reconsiderar el papel que este centro pudo tener en la administración religiosa del momento. A ello contribuye además el argumento de la segura identificación del Tolmo con la ciudad de *Iyih* mencionada en el Pacto de Teodomiro, sobre la que más adelante volveremos.

### La transformación de la ciudad en época islámica

Este programa edilicio, a pesar de su espectacularidad, pronto comenzó a quedar obsoleto, como consecuencia de las transformaciones sociales y topográficas que afectan a las ciudades entre los siglos VII y IX. Como señalamos con anterioridad, en un momento indeterminado a caballo entre los siglos VII y VIII la esquina noroccidental del baluarte se desplomó sobre el camino de entrada de la ciudad, obliterándolo definitivamente para el tráfico rodado. Este acontecimiento obligó a realzar el nivel de base de la puerta, sin que ello conllevara la reconstrucción de la estructura defensiva, y de hecho los intentos de retirar los sillares caídos sobre el camino, detectados durante el proceso de excavación, fueron pronto abandonados. En la puerta se han constatado dos umbrales superpuestos al que corresponde al momento de construcción del baluarte, que se encuentran asociados a sendos niveles de repavimentación en la calle. Este espectacular alzamiento de los niveles de circulación se observa en toda el área excavada y se corresponde con la incapacidad o renuncia de las autoridades municipales a retirar los vertidos urbanos (DELOGU, 1990, 147 ss.) que se acumulan sobre las calles y los espacios domésticos o se arrojan por la muralla, hasta el punto de llegar a anular su función defensiva<sup>13</sup>.

La inutilización de la estructura obligó a los habitantes a realizar una nueva fortificación en un momento indeterminado del siglo VIII, de un carácter mucho menos ambicioso. Para ello se construyó sobre las viviendas previamente destruidas y terraplenadas un simple amontonamiento de tierra y piedra, lo que en términos clásicos se denominaría un *agger*. Al mismo tiempo se retranqueó la puerta hasta el extremo interior de la torre y se fortificó el camino de acceso, estrechándolo, mediante la construcción de una antepuerta y un muro de flanqueo que aprovechaba una de las rodadas del antiguo camino.

12 Un resumen de esta polémica, y de las diversas opiniones vertidas al respecto, puede verse en M. Vallejo, 1993, 241-243. Cf. E. Llobregat, 1985.

13 Resulta significativo, a este respecto, llamar la atención acerca de la noticia transmitida por *El Muqtabis V* de *Ibn Hayyân* y la Crónica Anónima de *ʿAbd Al-Rahmân III Al Nâsir* de que durante la toma de la ciudad portuguesa de Evora por Ordoño II el año 913, se indica que los montones de basura que se acumulaban contra el lado exterior de la muralla, y eran casi tan altos como ella, facilitaron considerablemente el asalto de los sitiadores. Cf. Viguera y Corrientes, 1981, 81-82 y Lévi-Provençal, 1950, 109-110.

En la parte posterior de esta fortificación se construyeron nuevas estructuras, que presentan distintas fases de uso datadas a lo largo de los siglos VIII y IX, y en las que se aprecia la paulatina introducción de tipos ya plenamente islámicos. Las excavaciones en la parte alta de la ciudad han demostrado que, lejos de tratarse de un acontecimiento aislado, la última fase de ocupación de todo el recinto corresponde a un momento de la segunda mitad del siglo IX o a lo sumo de principios del siglo X, constatado también en una de las necrópolis de la ciudad (ABAD *et alii*, 1993).

## La identificación de la ciudad

Mención aparte merece el tema de la identificación de nuestro asentamiento, cuyo carácter municipal en época romana viene atestiguado por una inscripción con el nombre de *dos duoviri*, y su importancia se confirma por la aparición de numerosos fragmentos de una inscripción monumental de época de Augusto<sup>14</sup>. En ningún documento se ha conservado el nombre antiguo de este municipio, pero parece posible su identificación con la *Ilunum* mencionada por Ptolomeo como una de las ciudades de la Bastetania (II, 6, 60)<sup>15</sup>. Esta ciudad se encontraba en la vía que desde *Carthago Nova* llevaba hasta *Complutum*, que no aparece descrita en los Itinerarios romanos, pero cuya existencia en esta época se encuentra documentada por la aparición de varios miliarios (SILLIERES, 1982, 247 ss.; ABASCAL, 1990, 83 ss.). Su trazado coincide en buena parte con la vía descrita por al-'Udī en el siglo XI entre Cartagena y Toledo, que menciona una *madinat Iyih* o *Iyyu(h)* a 30 millas de *Siyasa* (Cieza) y a 10 de *Tubarra* (Tobarra) (AL-AHWANI, 1965; MOLINA, 1972).

La ciudad de *Iyih* mencionada en el itinerario a Toledo, ha sido ubicada por la mayoría de los autores que han estudiado el tema desde que el texto de al-'Udri fue editado en 1965, en las proximidades del actual municipio de Hellín; así lo hicieron A. Huici Miranda (1969-70, I, 87), E. Molina (1971, 73) y J. B. Vilar (1976, 21-22). Sólo Sillières, al estudiar este itinerario en época romana, propuso, atendiendo a las distancias, que su emplazamiento podría ser el del Tolmo, en razón de su importancia en época ibérica, romana y visigoda (1982, 257). Muy pronto, un argumento toponímico, intuido y posteriormente desarrollado por A. Carmona (1988), vino a reforzar esa hipótesis, ya que a Hellín corresponde en época islámica el topónimo *Falyan* que, tras la conquista cristiana, se convertiría en *Fellín*<sup>16</sup>. Carmona vislumbró también la relación existente entre el topónimo árabe *Madinat Iyih*, el castellano *Medina Tea*, recogido en documentos medievales, y el *Minateda* que actualmente da nombre a la aldea vecina al yacimiento y que ha hecho que éste sea conocido como el Tolmo de *Minateda* (CARMONA, 1989, 156-157).

Así pues, la reducción del topónimo *Iyih* a la ciudad del Tolmo de Minateda, cuyo estudio arqueológico nos ocupa, parece clara. Esta identificación plantea nuevos problemas históricos, puesto que dicha ciudad es una de las siete mencionadas en el Pacto de Teodomiro, y también la ciudad supuestamente destruida por 'Abd al-Rahmán II tras la destrucción de Murcia hacia el

14 Cf L. Abad, obra citada en nota 3.

15 Argumento sugerido también por E. Molina, 1971, 74 («... partiendo de *Ilunum* o *Illunum*, la transcripción árabe *Iyyu(h)* = *Eyyo*, *Ello*, *Eillo* no resulta demasiado extraña») y retomado posteriormente por A. Carmona, 1989, 157.

16 Seguramente a Hellín se refiere también la mención de al-Idrisi, quien sitúa un lugar llamado *F.L.S* o *F.L.Z.* entre Cieza y Chinchilla, en el camino de Murcia a Cuenca (MIZAL, 1989, 93).

año 825/31 (POCKLINGTON, 1987). El problema se acrecienta con la asimilación de *Iyih* a la sede elotana, hipótesis que a partir de los trabajos clásicos de Fernández-Guerra (1875) y Simonet (1897-1903) ha sido aceptada por la mayoría de los autores.

En el estado actual de la investigación, la importancia y cronología de los restos materiales del Tolmo y la semejanza topográfica de este establecimiento con otros centros urbanos igualmente mencionados en el tratado, como *Begastri* o *Ilici*, sugieren la identificación del Tolmo con la *Iyih* del Pacto de Teodomiro y quizá obliguen en un futuro inmediato a reconsiderar la ubicación de la sede elotana, cuya reducción definitiva habrá de venir, no obstante, dada por la epigrafía<sup>17</sup>. Hay que tener en cuenta además que su identificación con la ciudad abandonada tras la creación de Murcia como capital del territorio de Tudmir —puesta en cuarentena por nosotros mismos en anteriores trabajos (Abad *et alii*, 1993) a tenor del convincente argumento del trasvase de población planteado por Pocklington (1987)— comienza a adquirir visos de verosimilitud de gracias a la constatación de su abandono en la segunda mitad del siglo IX, testimoniado por un amplio elenco de materiales actualmente en curso de estudio.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABAD CASAL, L. (en prensa): «Algunas novedades onomásticas de la ciudad de *Ilunum* (El Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete)», *Antigüedad y Cristianismo*.
- ABAD CASAL, L., GUTIÉRREZ LLORET, S. y SANZ GAMO, R.: «El proyecto de investigación arqueológica 'Tolmo de Minateda' (Hellín, Albacete). Nuevas perspectivas en el panorama arqueológico del Sureste peninsular», *Jornadas de Arqueología albacetense en la UAM, Madrid*, 147-176.
- ABAD CASAL, L., GUTIÉRREZ LLORET, S. y SANZ GAMO, R. (en prensa): «El yacimiento urbano tardío del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, España)», *Bulletin de l'Association pour l'Antiquité Tardive*, núm. 5.
- ABASCAL PALAZÓN, J.M. (1990): *Inscripciones romanas de la provincia de Albacete*, Albacete.
- AKERRAZ, A.: «Note sur l'enceinte tardive de Volubilis», *Bulletin Archéologique du C.T.H.S. Nouvelle Serie*, fasc. 19b, 429-438.
- AL-AHWÂNÎ, (ed. y trad.), (1965): *Fragmentos geográfico-históricos de Al 'Udrî Al-Masâlik ilâ gamî' al-mamâlik*, Madrid.
- BRONCANO, S. y ALFARO, M.: *Los caminos de ruedas de la ciudad ibérica de «El Castellar de Meca» (Ayora, Valencia)*, EAE, 162, Madrid, 1990.
- CABALLERO ZOREDA, L. (1989): «Cerámicas de 'época visigoda y postvisigoda' de las provincias de Cáceres, Madrid y Segovia», *Boletín de Arqueología Medieval*, 3, 75-107.
- CARMONA GONZÁLEZ, A. (1988): «Murcia ¿una fundación árabe? (Historiografía de una polémica)» *Miscelánea Medieval Murciana*, Murcia, 9-65.
- CARMONA GONZÁLEZ, A. (1989): «Las vías murcianas de comunicación en época árabe», *Caminos de la Región de Murcia*, Murcia, 153-166.
- DELOGU, P. (1990): «Longobardi e romani: altre congetture», en P. Cammarosano y S. Gasparri, *Langobardia*, Udine, 111-168.

---

17 Un desarrollo pormenorizado de estos argumentos, en S. Gutiérrez Lloret, 1996.



- DIEHL, Ch. (1896): *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique*, 533-709, París.
- DEICHMANN, O. (1975): *Die Spolien in der spätantiken Architektur*, München.
- FERNÁNDEZ GUERRA, A. (1875): *Discursos leídos ante la Academia de la Historia en la recepción pública del Sr. D. Juan de Dios de la Rada y Delgado*, Madrid.
- GUTIÉRREZ LLORET, S. (1996): *Tudmir: de la Antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*. Madrid.
- GUTIÉRREZ LLORET, S. (en prensa): «El espacio doméstico altomedieval del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete), entre el ámbito urbano y el rural». *Castrum*, 6 (Erice, 1993).
- HUICI MIRANDA, A. (1969-70): *Historia musulmana de Valencia y su región; novedades y rectificaciones*, 3 vols. Valencia.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. y GARCÍA GÓMEZ, E. (1950): *Una crónica anónima de Abd Al-Rahmân III Al Nâsir*, Madrid-Granada.
- MÉNDEZ MADARIAGA, A. y RASCÓN MARQUÉS, S. (1989): *Los visigodos en Alcalá de Henares, Cuadernos del Juncal*, 1, Alcalá de Henares.
- MIZAL, J.A. (1989) (ed. y trad.): AL 'IDRISI, *Los caminos de al-Andalus en el siglo XII*, C.S.I.C., Madrid.
- MOLINA LÓPEZ, E. (1972): «La Cora de Tudmir según al-'Udri (s. XI). Aportaciones al estudio geográfico-descriptivo del SE. peninsular», *Cuadernos de Historia del Islam*, Ser. Mon. 3. Granada
- MOLINA LÓPEZ, E. (1971): «Iyyu(h): otra ciudad yerma hispano-musulmana» *Cuadernos de Historia del Islam*, 3, 67-84.
- OLMO ENCISO, L. (1986): «Problemática de las fortificaciones altomedievales (siglos VI-VIII) a raíz de los últimos hallazgos arqueológicos». *I Congreso de Arqueología Medieval Española (Huesca, 1985)*, II, 13-23.
- OLMO ENCISO, L. (1988): «La ciudad visigoda de Recópolis». *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, vol. IV. *Romanos y visigodos: hegemonía cultural y cambios sociales*. Toledo, 305-312.
- PALOL, P. de (1952): «Castro hispano-visigodo de Puig Rom (Rosas)», *Informes y Memorias*, 27, 163-182.
- POCKLINGTON, R. (1987): «El emplazamiento de Iyih», *Sharkq al-Andalus*, 4, 175-198.
- RAMALLO ASENSIO, S. y MÉNDEZ ORTIZ, R. (1986): «Fortificaciones tardorromanas y de época bizantina en el sureste», *Historia de Cartagena* dirigida por J. Mas García, volumen V: «Alta Edad Media, siglos V al XIII»; 79-98.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, S. (1947): «Excavaciones y trabajos arqueológicos en la provincia de Albacete, de 1924 a 1946». *Informes y Memorias de la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas*, 15. Madrid.
- SILLIERES, P. (1982): «Une grande route romaine menant à Carthagène: la voie Saltigi-Carthago Nova», *Madriider Mitteilungen*, 23, 247-257.
- SIMONET, F.J. (1897-1903): *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 4 vols. Reimpresión 1983.
- VALLEJO, M. (1993): *Bizancio y la España tardoantigua. (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares.
- VIGUERAS, C. y CORRIENTES, F. (1981): *Crónica del Califa 'Abdarrahmân III An Nâsir entre los años 912 y 942 (Al Muqtabis V) de Ibn Hayyân de Córdoba*, Zaragoza.
- VILAR, J.B. (1976): «La musulmana Iyyu(h), Hellín actual», *Al-Basit*, 3, 21-25.

## **EL URBANISMO EMERITENSE EN ÉPOCA PALEOCRISTIANA (SS. V-VI)**

PEDRO MATEOS CRUZ

### **RESUMEN**

El artículo plantea una serie de hipótesis sobre el urbanismo cristiano en Mérida a través de la documentación arqueológica y de las fuentes escritas (dualidad urbanística, continuidad de la ciudad pagana...). El cristianismo produce en las ciudades cambios de ideas y de costumbres en la sociedad. Urbanísticamente hablando no supone grandes modificaciones ya que éstas surgen sobre todo en las ciudades episcopales de las que dependen otras más pequeñas. Lugares como los circos y los foros se siguen utilizando y no desaparecen con la aparición de la basílica episcopal.

**Palabras clave:** Mérida, urbanismo cristiano, circo, foro, basílica episcopal.

### **ABSTRACT**

This article proposes a series of hypotheses about Christian urban development in Mérida with the help of archaeological documents and written sources (urban duality, continuity of the pagan city...) Christianity brought changes to the cities, changes relating to social ideas and habits. From the point of view of urban development, however, Christianity is not responsible for many alterations, since new ideas and habits mostly arise in episcopal cities, from which other smaller cities depend. Places such as the circus and the forum continue to be used and they do not disappear with the arrival of the episcopal basilica.

**Key words:** Mérida, Christian urbanism, circus, forum, episcopal basilica.

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Patronato de la ciudad Histórico-Artística y Arqueológica de Mérida. 06800 Mérida.

El estudio urbanístico de Mérida a través de su asimilación con el de otras ciudades puede parecer válido; pero el alto grado de particularismo de las ciudades paleocristianas<sup>1</sup> que se manifiesta también en la diversidad arquitectónica de sus edificios y la no uniformidad de sus soluciones artísticas<sup>2</sup>, obliga a que cuando los textos antiguos y la documentación arqueológica no ofrezcan datos definitivos, tengamos que movernos en el terreno de las hipótesis. El urbanismo paleocristiano va a estar condicionado por la situación de los edificios anteriores que siguen en uso durante esta época, configurándose una dualidad urbanística en la que, los edificios derivados de este nuevo orden, deben amoldarse a una realidad urbana ya impuesta. Los cambios que observamos en el tejido de las ciudades no son el resultado de unas transformaciones inmediatas, como consecuencia de la asimilación de una nueva religión; más bien se trata de una evolución urbana que va íntimamente relacionada con otra de tipo social, político y cultural y que no se definirá totalmente, hasta varios siglos después.

Los estudios realizados sobre la Mérida paleocristiana carecían de una documentación arqueológica que confirme, por un lado, los datos que nos proporcionan los textos y, por otro, las hipótesis que planteábamos a partir del conocimiento de estas fuentes.

Ahora, tras la excavación de la basílica de Sta. Eulalia, de un edificio en la barriada de Sta. Catalina que identificamos con el posible *xenodochium* fundado por el obispo Mazona y un área de necrópolis en relación con ambas estructuras en la zona extramuros de la ciudad antigua, podemos confirmar algunos de los datos que conocíamos, poner en duda otros y plantear hipótesis, con más o menos grado de certidumbre, sobre algunos aspectos de la vida urbana emeritense.

El estudio de las ciudades en época paleocristiana debe partir de una premisa sobre su continuidad respecto a la pagana. Es decir, la introducción del cristianismo en la ciudad, urbanísticamente hablando, no constituye en sí mismo un cambio sustancial en el tejido urbano, que va poco a poco cristianizándose a lo largo de los siglos. Una ciudad importante, lo continúa siendo porque, a pesar de la introducción de nuevos elementos culturales, perviven en ella sus funciones anteriores de carácter económico, administrativo o político. De hecho, el cristianismo, que en principio es un fenómeno predominantemente urbano, va a introducirse en las ciudades importantes, con relaciones comerciales y culturales que provocan cambios de ideas y costumbres en la sociedad<sup>3</sup>. El cambio urbanístico se produce posteriormente, sobre todo, en las ciudades episcopales, de las que dependen otras más pequeñas<sup>4</sup>. Las ciudades que de alguna manera pierden sus funciones durante la IVª y Vª centuria no deben achacar este hecho al cristianismo sino a sus propias características, «a su situación, sus antecedentes, los elementos exteriores...».

## EL DESARROLLO DEL URBANISMO CRISTIANO EN MÉRIDA DURANTE EL S. V

El s. V se identifica con el desarrollo del urbanismo cristiano. Los edificios religiosos se van incorporando poco a poco al espacio de las ciudades. Sin embargo, esto no supone una transfor-

1 GARCÍA MORENO, L.: «Las transformaciones de la topografía de las ciudades en Lusitania en la antigüedad tardía», *Revista de Estudios Extremeños*. T. XLII. p. 106. Badajoz. 1986.

2 PALOL, P. de; *Arqueología Cristiana de la España Romana*. Valladolid. 1967. p. 358.

3 FEVRIER, P.A.; «Permanence et héritages de l'antiquité». *La città nell'alto Medioevo. Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*; 1974, pp. 41-139. Spoleto.

4 *Ibid*, p. 41.

mación en el tejido urbano. No se delimitan nuevas áreas ni hay necesidad de estructurar una nueva trama. Las ciudades se ven salpicadas de edificios religiosos que no alteran demasiado su fisonomía. Se produce, eso sí, un aumento del valor de algunas zonas, en detrimento de otras. Un ejemplo claro puede constituirlo la necrópolis cristiana. Junto a las áreas cementeriales nacen basílicas y monasterios dedicados a los mártires, que como señala Fiocchi, «...supone la implantación de una ciudad de vivos en una ciudad de muertos»<sup>5</sup>, frente a la clásica oposición cielo-tierra, vivos-muertos, ciudad-necrópolis<sup>6</sup>.

El papel de las necrópolis en la cristianización de las ciudades parece clave. Normalmente ocupan los suburbios de la ciudad, reutilizando cementerios de origen pagano o creándose *ex novo*. Su localización depende de los factores particulares de cada ciudad, aunque comúnmente, se realizan en terrenos propiedad de algún cristiano o a partir del enterramiento de un personaje local, un obispo, un santo o un mártir.

En el interior de la ciudad, no existen verdaderas necrópolis. Podemos hablar, eso sí, de tumbas esporádicas bajo alguna basílica o de cementerios urbanos surgidos a partir de una reducción del casco urbano debido a cualquier tipo de crisis social y que posteriormente quedan situadas dentro de la ciudad<sup>7</sup>. Este es el caso por ejemplo de Valencia<sup>8</sup>; la zona que ocupaba el foro en época romana se convierte en necrópolis en época paleocristiana debido a una reducción del perímetro de la ciudad, que provoca su situación extramuros.

En el interior de las ciudades, se construyen iglesias en las zonas más populosas donde la razón pastoral es más evidente, en función de la conversión de los habitantes de la ciudad y donde la topografía del terreno y la especulación del suelo lo permite. Raras veces se reutilizan edificios antiguos para la construcción de iglesias, debido a lo peculiar de su fisonomía que debía provocar multitud de reformas<sup>9</sup>. Por otro lado, el ocupar zonas de grandes dimensiones en el centro de la ciudad, reutilizando edificios anteriores, sería objeto de especulación y daría lugar a disputas con otras fuerzas sociales y políticas<sup>10</sup>. Sin embargo a veces sucede; y precisamente el esfuerzo arquitectónico para reutilizar estos edificios antiguos y sus posibles soluciones, pueden servir de modelos para edificios posteriores.

Los primeros edificios pretendían solucionar problemas prácticos más que dar una visión arquitectónica concreta. Problemas como ¿dónde nos reunimos? ¿dónde enterramos a nuestros mártires? Según Provoost, no existen afirmaciones ideológicas como la función litúrgica, las razones de la decoración o la orientación en la construcción de los primeros edificios<sup>11</sup>. Se trata más bien de una asimilación de los ya existentes, una adaptación a las necesidades de la comunidad cristiana, incluso con la construcción de nuevos edificios, ya sea a través de la

---

5 FASOLA, U. y FIOCHI, V.: «Le necropoli durante la formazione della città cristiana. XI C.I.A.C., p. 1.201; Lyon, 1986. Roma, 1989.

6 PIETRI, Ch.: «Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent)». *Rivista di Archeologia cristiana*, n° 34, p. 297. Ciudad del Vaticano, 1984.

7 FASOLA y FIOCHI: *Opus cit.*, p. 1164.

8 SORIANO, R.: «La ciudad bajo imperial y los inicios del cristianismo». *Guía arqueológica de Valencia*. Valencia, 1989.

9 VAES, J.: «La reutilisation chretienne d'edifices antiques en Italie». XI C.I.A.C., p. 300. Lyon, 1986. Roma, 1989.

10 GARCÍA MORENO, *opus cit.*, p. 317.

11 PROVOOST, A.: «L'implantation des edifices ecclesiastiques d'apres les textes litteraires anterieurs a 400 ap. J-C». XI C.I.A.C., p. 324. Lyon, 1986; Roma, 1989.

analogía constructiva, como piensa Giovanonni<sup>12</sup> «por derivación de los cubículos funerarios (Zestermann o Witting), de los edificios civiles (Alberti o Crostarrosa), de los templos paganos y edificios de culto místico (Kraus o Leroux) o de la sinagoga judía (Gordon). La basílica nace para cubrir unas necesidades».

Mérida conserva la trama urbanística transformada en el s. IV como consecuencia de su nueva realidad política al ser elegida, tras la reforma administrativa de Diocleciano capital de la *diocesis Hispaniarum* y en ella se van introduciendo, tanto en el interior como fuera de sus murallas, edificios en su mayoría de carácter religioso y se reaprovechan otros para diversas funciones. Así, en esta centuria, se crearían las primeras iglesias tanto en el interior como en el exterior de la ciudad.

El hecho de que la basílica de Sta. Eulalia no se realizara hasta la segunda mitad del s. V plantea la posibilidad de que el *martyrium* construido a comienzos del s. IV en honor a la mártir emeritense, con alguna reforma no reflejada en los cimientos, pudiera realizar, durante la primera mitad de este siglo, una función basilical, fenómeno éste similar al que pudo producirse en Marialba donde es posible que, a finales del s. IV se construyera un *martyrium* convertido en basílica en el s. V<sup>13</sup>.

En otras ciudades hispanas también existe en esta centuria, una dinámica de construcción de iglesias en los arrabales casi siempre a partir de un edificio martirial. Tal es el caso de *Hispalis*, donde se construye una basílica dedicada a S. Geroncio; en Zaragoza se realiza la basílica dedicada a los dieciocho mártires; en Valencia la de S. Vicente; en Granada la de S. Esteban y en Tarragona, por ejemplo, la de S. Fructuoso<sup>14</sup>.

En cuanto a las ciudades de la Galia, en Arlés se construye la basílica de Saint Genest de carácter martirial y en Marsella, por ejemplo, la basílica está dedicada a Saint Victor<sup>15</sup>. La construcción de estas basílicas conlleva la creación posterior de monasterios en sus proximidades.

En Italia, ciudades como Turin, Asti, Novara, Vercelli, etc., poseen en este siglo la catedral en el interior de las murallas y alguna basílica cementerial en relación con una vía de comunicación importante<sup>16</sup>.

Sin embargo, no podemos pensar que en esta fecha Mérida esté cristianizada totalmente. Los edificios romanos siguen cumpliendo sus funciones, como está atestiguado el funcionamiento del foro, el teatro o el circo<sup>17</sup>. Es precisamente esta dualidad la que condiciona la topografía de

12 GIOVANONNI, G. «Nuovi contributi allo studio della genesi dell'abasilica cristiana». *Atti della Pontificia Accademia romana di Archeologia*, 15, p. 111. Roma. 1962.

13 Para la documentación sobre la basílica y el *martyrium* en honor a Sta. Eulalia Mateos Cruz: *Excavaciones en la Basílica de Sta. Eulalia*. Tesis doctoral en prensa. 1992. Algunos artículos anteriores dan noticia de su existencia: CABALLERO, L. y MATEOS, P.: «Hallazgos arqueológicos en la iglesia de Sta. Eulalia de Mérida». *Jornadas Internacionales: Los visigodos y su Mundo*. Ateneo de Madrid. (En prensa). «Excavaciones en Sta. Eulalia de Mérida». *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología extremeñas*, pp. 525-546. *Extremadura Arqueológica*, II. Cáceres. 1991.

14 GARCÍA MORENO: *opus cit.*, p. 314.

15 FEVRIER, P.A.: «L'Archéologie chrétienne en France de 1954 à 1962». *VI C.I.A.C.*, p. 57 y ss. Ravena, 1962. Ciudad del Vaticano. 1965.

16 CANTINO, G.: «Appunti per una topografia cristiana: i centri episcopali piemontesi» *Atti del Congresso Nazionale di Archeologia*, p. 95. Pesaro-Ancona, 1983. 1987.

17 El uso del circo queda atestiguado en la lápida funeraria de *Sabinianus auriga* (CABALLERO y ULBERT: *La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)*. E.A.E. n° 89) aparecida en la basílica de Casa Herrera, cercana a Mérida.

las ciudades cristianas. En Roma no se reutilizan los edificios del foro como iglesias hasta comienzos del s. VII<sup>18</sup>. En la Galia, ciudades como Arlés conservan funcionando el foro en el s. V y el circo y el anfiteatro continúan hasta época merovingia. Sidonio Apollinar, en el s. V dice refiriéndose a Narbona: «Salud Narbona... con tus murallas, tus habitantes, tus tiendas, tus puertas, tu foro, tu teatro, tus termas, tus arcos de triunfo, tus mercados, tus fuentes, tus prados, etc»<sup>19</sup>. En Tarragona, Sisebuto amonesta a Eusebio, un obispo de comienzos del s. VII porque suele asistir a los juegos del circo<sup>20</sup> y sabemos que el foro continúa funcionando, al menos, a mediados del s. V, cuando la zona es ocupada por construcciones privadas<sup>21</sup>.

Esto explica por qué los cristianos no construyen sus primeras iglesias en el foro, pero también implica una realidad urbanística pagana que coexiste con la cristiana ya asentada en la ciudad. Teniendo en cuenta la dificultad, por ejemplo, para encontrar un espacio en el centro de la ciudad para construir una catedral, un palacio episcopal, un baptisterio y un atrio que comunicara estos edificios, podría parecer lógico pensar que cuando perdieran su función algunas de las construcciones paganas del foro, los cristianos utilizaran sus solares para los nuevos edificios, en un lugar tremendamente significativo para los paganos. Sin embargo esto no se produce, al menos en este siglo porque, como ya hemos dicho, el foro se sigue utilizando, no sólo como lugar de encuentro. Es probable que continuaran en uso, al menos a comienzos de siglo, algunos de los templos paganos ubicados en el foro, a pesar de la prohibición de Teodosio de finales del s. IV.

En Barcelona, el foro perdura al menos hasta el s. VI. En el año 531, Amalarico fue asesinado en uno de sus edificios cuando intentaba refugiarse en una iglesia<sup>22</sup>. Por otra parte, la presencia de iglesias alrededor de la zona ocupada por el foro es un indicativo de la continuidad de su uso en esa época<sup>23</sup>.

Otra de las razones por las que no se ocuparía el foro es probablemente el propio carácter de sus edificios, muchos de los cuales aún continúan en uso. El foro en época romana tiene un carácter público y administrativo que en nada se asemeja al de la basílica cristiana. Los cristianos querían eliminar la asimilación funcional de estos edificios, mediante su separación espacial. Su colocación en el interior del foro supondría una mezcla de paganismo y religiosidad en sus alrededores, que podría llevar a equívocos que ya están atestiguados en los cánones del Concilio de Elvira, por ejemplo, en los que se ataca el confucionismo de los primeros cristianos que no han abandonado aún las costumbres paganas. Las basílicas ocuparían este espacio después, tras el abandono de esta zona y su repoblación o bien se reutilizarían los edificios ya existentes pero con diferente función, cuando ya no ha lugar a esta confusión.

No estamos por tanto de acuerdo, con el planteamiento de algunos autores que hacen coincidir, por norma, la construcción de la basílica episcopal con la desaparición del foro, como

18 REEKMANS, L.: «L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850". *XI C.I.A.C.*, p. 877. Lyon, 1986. Roma, 1989.

19 HUBERT, J.: «Evolution de la topographie et l'aspect des villes de Gaule du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle». *La città nell'alto Medioevo. Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*. Spoleto, p. 534 y ss. 1959.

20 BARRAL I ALTET, X.: «Transformations de la topographie urbaine à la Hispania cristiana durant l'antiquité tardive». *II Reunió de Arqueologia Paleocristiana Hispànica*, p.132. Montserrat, 1978; Barcelona, 1982.

21 TED'A: *Un abogado del siglo V d.C. en el Fórum provincial de Tàrraco*. Tarragona, 1989, p. 447.

22 THOMPSON, E.: *Los godos en España*. Madrid, 1969, p. 25.

23 BANKS, P.: «The Roman inheritance and topographical transmissions in early medieval». *Papers in Iberian Archaeology. BAR International Serie 193*; p. 615. Oxford, 1984.

si el conjunto episcopal sustituyera todas las funciones administrativas, políticas y económicas que debían de desarrollar algunos de los edificios del foro. Granados señala que tras la construcción de la basílica en Barcelona, el foro desaparece, convirtiéndose la plaza en un solar vacío preparado para la repoblación<sup>24</sup>. Lógicamente este hecho no se puede plantear como una consecuencia directa e inmediata de la construcción del conjunto episcopal, sino que obedece a una dinámica evolutiva que constituye un proceso lento y progresivo. Efectivamente la construcción de edificios religiosos en la ciudad va a coincidir con el abandono de los templos paganos del foro, originando un nuevo centro religioso; sin embargo, el poder económico, político y administrativo continuará durante bastante tiempo en el foro, en los edificios ocupados por el tribunal, la casa de nonas, el palacio del jefe militar, etc., que siguen cumpliendo sus funciones.

La construcción del conjunto episcopal —catedral, palacio episcopal y baptisterio— dentro de la ciudad, plantearía problemas de orden especulativo, por lo que es lógico que a la hora de su colocación no existiera una regla fija<sup>25</sup>. La presencia del complejo episcopal en el límite de la ciudad es frecuente. Sin embargo en las ciudades donde la cristianización es tardía suele localizarse en el centro. El palacio del obispo siempre está al lado de la catedral, es decir del lugar donde se encuentra la cátedra del obispo<sup>26</sup>.

Olmo señala que su ubicación en Mérida se debe a un abandono de las antiguas áreas públicas de la ciudad<sup>27</sup>; sin embargo, no está documentado en esta época, cuando se realizan ambos edificios, el abandono del foro; más bien parece probada su continuidad funcional al menos en muchos de sus edificios de carácter administrativo hasta bien entrado el s. V.

En cuanto a la arquitectura doméstica emeritense, poco sabemos hasta ahora. El hecho de no existir manifestaciones externas o diferencias tipológicas en las casas paganas y cristianas de los siglos IV y V provoca dificultades interpretativas. Existe una norma habitual entre los historiadores y arqueólogos que se ocupan de este período de asimilar todos los restos de arquitectura decorativa pertenecientes a los s. V y VI con la cultura cristiana. Sin embargo, en esta Vª centuria de verdadera transición cultural y política, coexisten en la ciudad, y concretamente en Mérida, ciudadanos de diversas religiones. En la mayoría de los casos, la temática decorativa no permite diferenciar cristianos de paganos; se trata simplemente de motivos de moda que no comportan una diferenciación religiosa. Los temas geométricos o figurativos, animales o vegetales que decoran las casas del s. V no tienen porqué identificarse con símbolos cristianos. Sólo podemos hacer esta identificación ante la iconografía que no ofrezca ningún género de duda.

En algunos casos se ha podido comprobar la ocupación de viviendas durante el s. V.

La casa situada en la Alcazaba árabe, se abandona a mediados del s. V. Este dato ha podido confirmarse en las excavaciones que realizamos en 1988. En dicha campaña aparece derrumbado el muro de cierre de la casa por su lado Este. Tanto debajo como encima del muro, aparecieron fragmentos de lucernas ovaladas con un crismón en el depósito y fragmentos de cerámica *terra sigillata* gris paleocristiana.

---

24 GRANADOS, J.O.: «La transformación de la colonia *Barcino*. Reformas urbanas entre los s. V y XI». *III C.A.M.E.* Madrid, 1986. 1987, p. 355.

25 PALOL, P.: «El baptisterio en el ámbito arquitectónico de los conjuntos episcopales urbanos». *XI C.I.A.C.* Lyon, 1986. 1989, p. 560.

26 FEVRIER, P.A. (1980): «*Vetera et nova: le poids de passé, les gremes de l'avenir III-VI*». *Histoire de la France Urbaine*. T. I., pp. 393-449. París. 1980.

27 OLMO, L.: «Los conjuntos palatinos en el contexto de la topografía urbana altomedieval de la Península Ibérica». *II C.A.M.E.* T. 2, p. 350. Madrid. 1987.

Anteriormente ya se había documentado el abandono de la calzada en otras zonas de la excavación coincidiendo el material aparecido encima, con el encontrado entre los escombros del muro.

Podemos plantear el abandono o destrucción de la casa como una consecuencia de las invasiones que sufre Mérida a mediados de este siglo, teniendo en cuenta su proximidad con la muralla y la puerta de entrada de la ciudad.

En la Calle Almendralejo excavamos en 1990 un solar situado a poca distancia del barrio de la Morería. Los trabajos dieron como resultado la aparición de una estructura doméstica que se abría en su lado Este a una calzada, posiblemente porticada, que corría paralela al *decumanus maximus*.

La calzada está fechada en el s. IV y posee la misma pendiente en dirección Norte-Sur que la que aparece en la Alcazaba, fechada también en la misma época. La casa continúa en uso al menos hasta el s. VII.

No queremos dejar el estudio sobre el urbanismo del siglo V emeritense sin reseñar la inscripción que narra la restauración del puente y la muralla y de otros edificios públicos de la ciudad fechada en el año 483<sup>28</sup> (Vives, 1939; n° 363). La reconstrucción de la muralla parece lógica e ineludible tras las invasiones que asolaron la ciudad durante todo el siglo. En este sentido planteamos la posibilidad de que el forro de sillares de granito reutilizados, presente en la mayoría de los tramos conservados de la muralla, responda a una obra realizada en esta época. Hasta ahora no existe una buena documentación planimétrica y los estudios que se han realizado no dan una fecha para el momento de su restauración, aunque siempre se ha dado como de época tardía.

Si tenemos en cuenta que la ciudad no sufre sus primeras invasiones hasta la llegada de suevos, vándalos y alanos a la Península, no encontramos ninguna razón para suponer una reforma de estas dimensiones hasta el s. V, en que está atestiguada epigráficamente, aunque es lógico pensar que hubiera obras parciales en su fábrica a lo largo de los siglos. Ciudades como Barcelona<sup>29</sup> o Tarragona restauraron sus murallas durante el s. V a raíz de su destrucción paulatina o como consecuencia de un cambio urbanístico de la ciudad.

Algunas restauraciones, como la que se conoce en la C/ Arzobispo Mazona, podrían pertenecer al período islámico o a un momento anterior. Sin embargo, el tramo comprendido en el interior de la Alcazaba árabe, al menos, no puede pertenecer a un momento islámico ya que la construcción del Alcázar lo amortiza, y por lo tanto debe ser anterior.

Por tanto, mantenemos nuestra tesis del s. V como un momento de transición cultural que se refleja sobre todo en su urbanismo. Junto a una realidad cristiana, coexiste también otra de carácter pagano, que va a condicionar durante toda la centuria la situación de los edificios cristianos emeritenses. Las invasiones que asolan la ciudad van a ralentizar este proceso de tal modo que no podemos hablar de una Mérida totalmente cristianizada urbanísticamente hasta los últimos años del siglo, como preparación de la siguiente centuria en la que el esplendor urbanístico de la ciudad, favorecido por la importancia de sus obispos y la riqueza de su iglesia, se manifiesta en la grandeza de los edificios construidos y reformados de los que poseemos una muestra en la basílica de Sta. Eulalia y en el *Xenodochium* fundado por Mazona.

---

28 VIVES, J.: «La inscripción del puente de Mérida en época visigótica», *Revista de Estudios Extremeños*. T. XII, pp. 1-7. n° 363, 1939.

29 BANKS: *opus cit.*, p. 615.



## EL SIGLO VI: LA CONSOLIDACIÓN DEL URBANISMO CRISTIANO EN MÉRIDA

Las noticias que disponemos sobre el siglo VI proceden del estudio del libro sobre los Santos Padres Emeritenses escrito en la primera mitad del s. VII. Hasta ahora se consideraba a un supuesto diácono de la basílica de Sta. Eulalia llamado Paulo, el autor de esta obra. Los estudios críticos sobre este libro realizados por Garvin, Sánchez Loro, Aquilino Camacho o el más reciente de Antonio Maya en su tesis doctoral<sup>30</sup>, donde atribuye una doble autoría a la obra, han sido una continua fuente de datos para el conocimiento de la ciudad en la sexta centuria.

La obra de las *Vitae* narra la vida y milagros de los obispos que rigieron la sede emeritense durante la sexta centuria siendo particularmente generoso con tres de los obispos, Paulo, de origen griego que gobierna la iglesia de Mérida entre el 530? y el 560?, su sobrino Fidel, heredero de una fabulosa fortuna, donada por Paulo a la iglesia a cambio de su nombramiento como obispo (560?-570?) y Masona (570?-605) que continúa la obra de sus antecesores supe-rándoles «en sabiduría y bondad».

Estos obispos hicieron de Mérida una ciudad rica y poderosa desde el punto de vista cultural, económico y político. Gracias a las *Vitae* conocemos algunos de los edificios que poblaban la ciudad en este siglo y algunas de las obras que realizaron.

Pero, además de los testimonios literarios, las recientes excavaciones que hemos realizado en el interior de la basílica de Sta. Eulalia y en la barriada de Sta. Catalina<sup>31</sup> a las que posteriormente aludiremos, están demostrando la importancia de los edificios emeritenses en el s. VI y confirmando en la mayoría de los casos muchas de las hipótesis que se planteaban.

Ante todo debemos reseñar que el esplendor del s. VI emeritense no se puede explicar como un hecho puntual. Más bien fue el resultado o la continuación de la importancia de la ciudad en los siglos precedentes.

Como decíamos al comienzo, la continuidad de funciones de tipo cultural, económico o político de una ciudad va a determinar su importancia en estos siglos. El hecho de que Mérida fuera la capital de la *diocesis Hispaniarum* en el s. IV, y que durante el s. V consolidara su posición a partir de la continuidad de sus funciones, va a provocar en esta centuria un esplendor económico, que hará de Mérida una ciudad con una influencia cultural y política importante sobre el resto de la población hispana, que se manifiesta en la presencia continua de reyes en la ciudad, la influencia política y religiosa de sus obispos y la primacía de su arte y su cultura.

El libro de las *Vitae* nos sitúa en una ciudad urbanísticamente cristianizada. Los edificios oficiales romanos estarían en desuso, los templos abandonados y el senado, el tribunal, los palacios civiles, etc., se encontrarían bajo el signo de la Cruz.

Sin embargo, debemos destacar, que aún en esta época residían en Mérida comunidades judías, como lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que cuando Masona construye el *xenodochium*, ordena a los médicos que «...recorran la ciudad para socorrer a los enfermos, sean libres o siervos, judíos o cristianos»<sup>32</sup> (Camacho, Cap. III; p. 102).

Del mismo modo, al narrarnos el gran ánimo del obispo Masona, dice que «...su inmensa caridad arrastraba a la fe de Cristo a judíos y gentiles» (Cap. II; p. 101).

30 MAYA, A.: *The Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium. Corpus Christianorum*. Vol.

31 MATEOS, P.: «Sta. Eulalia y la evolución del urbanismo emeritense». *Actas del ciclo de conferencias sobre la figura de Eulalia*. Mérida. 1991.

32 CAMACHO MACIAS, A.: *El libro de la vida de los Padres emeritenses*. Badajoz. 1988. Cap. II, p. 102.

La comunidad judía debía de tener sinagogas en la ciudad donde celebraran el culto, del mismo modo que está atestiguada su existencia en otras ciudades hispanas, como en el caso de Elche<sup>33</sup>.

También los cristianos arrianos debían de tener sus edificios en la ciudad. Leovigildo envía al obispo *Sunna* a Mérida y poco a poco se va apropiando de algunas de las iglesias e incluso pretende conseguir la de Sta. Eulalia, según las *Vitae*, «...para agregarla a su secta arriana.» (Cap. IV; p. 104) Además, tras el destierro de Mazona, Leovigildo coloca como obispo a Neposis, lo que supone que durante algún tiempo, la iglesia emeritense estuvo regida por servidores de la monarquía arriana<sup>34</sup>. La ausencia de elementos externos exclusivos en estos edificios impiden su localización.

Mérida en este siglo, sin embargo, presenta un perfil eminentemente cristiano, como se manifiesta en la trama urbana que hasta ahora conocemos.

Tanto en las excavaciones de la barriada de Sta. Catalina como las realizadas en el interior de la iglesia de Sta. Eulalia, ha aparecido una zona de necrópolis que ya se conocía a través de los trabajos realizados por Mérida, durante las obras del ferrocarril<sup>35</sup>. Hasta ahora se suponía que toda la zona constituía una necrópolis unitaria ocupando el suburbio Noroccidental de la ciudad. Esta hipótesis debe matizarse según los resultados de las excavaciones.

Mantenemos nuestras dudas sobre la existencia de una necrópolis pagana en la zona de Sta. Eulalia, de la que tan sólo poseemos la evidencia de un ara funeraria y un fragmento de sarcófago pagano, al margen de la apreciación de Mérida sobre el mausoleo hallado en sus excavaciones. Sí está contrastada la necrópolis de carácter cristiano de la que han aparecido en el interior de la iglesia los restos de cinco mausoleos y abundantes enterramientos realizados con muretes de ladrillos, placas de mármol y sarcófagos.

La problemática de distinguir entre una necrópolis pagana y una cristiana es una constante entre los arqueólogos dedicados a época tardorromana. Así lo señala Jannet para la Galia<sup>36</sup>, al sugerir que lo único por lo que se reconoce la cristianización de una necrópolis es la existencia de memoria, *martyria* o mausoleos que en los ss. V y VI originarán las basílicas funerarias y los monasterios. También Reynaud planteaba esta misma dificultad ya que la ausencia de materiales paganos no indica una cristianización de la necrópolis, ni el hecho de la inhumación o la orientación de la tumba. La única posibilidad de diferenciarlas es a partir de una incineración en el caso de una tumba pagana o una inscripción cristiana, ya que en numerosos casos se constatan tumbas cristianas instaladas en la periferia de una necrópolis pagana<sup>37</sup>.

Idéntica tipología que en el interior de la basílica, ofrecen los restos de tumbas aparecidos en la barriada de Sta. Catalina, cercana a la iglesia, en donde han aparecido los restos de tres mausoleos cristianos<sup>38</sup>. En la zona de Sta. Catalina la necrópolis estaba ya en uso a partir del

33 SCHLUNK, H.: «El arte de la época paleocristiana en el Sureste español. La sinagoga de Elche y el *martyrium* de la Alberca». *III Congreso de Arqueología del S.E. Español*, p. 335. Murcia, 1947.

34 No es este el único ejemplo en las ciudades hispanas. En Valencia sabemos que, hacia el 589 también se ha documentado la presencia de dos obispos en la ciudad. Uno católico, Celso y otro arriano, Ubiligiselo, lo que presupone la existencia de templos de diferente signo religioso (Soriano, *opus cit.*).

35 MÉLIDA, J.R.; *Catálogo monumental de España: Provincia de Badajoz*. Madrid. 1925.

36 JANNET-LAUXEROIS-REYNAUD; *Vienne aux premiers temps chrétiens*. Vienne. 1986, p. 20.

37 REYNAUD-COLARDELLE-JANNET-PERINETTI-PRIVATI; «Édifices funéraires et nécropoles dans les Alpes et le Vallée du Rhone». *XI C.I.A.C.*, p. 1476. Lyon, 1986. Roma, 1989.

38 MATEOS, P.: *opus cit.*

s. IV, a juzgar por el material aparecido tanto en el interior como en el exterior de los tres mausoleos excavados.

El origen cristiano de esta necrópolis se manifiesta en la ausencia de restos de inscripciones funerarias paganas o restos de escultura decorativa, frente a los 15 fragmentos de epígrafes cristianos aparecidos en el yacimiento. Su abandono se señala a mediados del s. V a partir de la reutilización de fragmentos de inscripciones funerarias en los muros de un edificio realizado a finales del s. VI en esta misma zona. Algunos de estos fragmentos conservaban restos de corona sepulcral, que en Mérida se han documentado durante todo el s. V.

El abandono de la necrópolis de Sta. Eulalia es difícil asegurarlo con certeza. Arqueológicamente no podemos afirmar que tras la construcción de la basílica la necrópolis continuará en su interior. Tan sólo se ha documentado el enterramiento de Eleuterio, archidiácono de la iglesia emeritense que murió en el año 604 y que según las *Vitae* fue elegido como sucesor durante la enfermedad de Mazona (cap. XIII; p. 117). Su epitafio aparece en la misma lápida que la inscripción de Gregorio, *Vir illustris*, que murió en el año 492 y de *Perpetua* del año 590<sup>39</sup>.

La similitud de los datos aportados por las *Vitae* en referencia a la muerte del archidiácono y lo señalado en su lápida supone la confirmación del alto grado de credibilidad que posee la obra. El autor, en un lenguaje típico de la época, en el que atribuye una intervención divina en todos los sucesos narrados, no parece inventarse nombres ni situaciones al narrarnos la vida de la ciudad durante esta centuria, lo que hace muy fiables todos los datos aportados en su libro.

Este enterramiento no demuestra la continuidad de la necrópolis tras la construcción de la basílica ya que puede considerarse un enterramiento privilegiado, al igual que las sepulturas de los obispos emeritenses que, según las *Vitae*, se enterraron en una cripta junto al cuerpo de la mártir.

En cuanto a la continuidad de enterramientos en los alrededores de la basílica desconocemos los datos aunque es lógico pensar que siguieran existiendo ya que la zona no experimentaría un cambio urbanístico que impidiera su uso funerario. Asimismo, conocemos datos de enterramientos aparecidos en esta misma zona que están fechados en los siglos VI y VII.

Otros pequeños cementerios se situaban en los alrededores de las basílicas martiriales de las zonas suburbanas a las que luego nos referiremos. Se trata de grupos de enterramientos que nacen como consecuencia de la llegada de reliquias de mártires foráneos a la ciudad, lo que provoca un área de culto, o a partir de la tumba de algún obispo o un personaje de la élite local, creándose una necrópolis en los alrededores<sup>40</sup>. En numerosas ocasiones estos personajes no han adquirido el grado de santidad; sin embargo, son considerados mártires o santos en las actas de los ss. VII al IX. Los obispos de la Alta Edad Media son tratados como santos por el hecho de haber ejercido ese cargo. Así encontramos ejemplos en Lyon o Viena<sup>41</sup>. El caso de los obispos Paulo, Fidel y Mazona en Mérida no deja lugar a dudas. Otras veces surgen mediante la reutilización de cementerios particulares pertenecientes a una villa cristianizada que se localiza en los alrededores de la ciudad.

39 CABALLERO-MATEOS: *Opus cit.*, p. 23.

40 FEVRIER, P.A. y DUVAL, N.: «Monuments chrétiens de la Gaule». *VIII C.I.A.C.*, p. 58. Barcelona, 1969. Ciudad del Vaticano, 1972.

41 QUENTIN, H.: *Martyrologes historiques du moyen-âge*; París, 1908, p. 58.

## LOS EDIFICIOS DE MÉRIDA EN EL S. VI

Tanto el libro de las *Vitae*, como las excavaciones arqueológicas realizadas en la ciudad, nos permiten un conocimiento más o menos amplio sobre otros edificios que poblaban la ciudad durante este siglo.

La catedral, en esta centuria parece que se encontraba en los terrenos de la actual iglesia de Sta. María, aunque la realización de unas excavaciones arqueológicas, tanto en el interior de la iglesia como en sus alrededores, proporcionaría los datos necesarios para justificar tal hipótesis.

La antigua *Santa Ierusalem*, era la *ecclesia senior*, es decir la iglesia más antigua de la ciudad. Así lo señalan las *Vitae* al ponerla en relación con la basílica de Sta. Eulalia. Moreno de Vargas indica la existencia de una piedra «antigua» en una casa cercana a la actual iglesia de Sta. María en la que se leía *Ierusalem*; es posible que por la cercanía de la casa con la iglesia pudiera proceder de esta última reforzando aún más la hipotética identificación de la iglesia con la catedral paleocristiana<sup>42</sup>.

Ya en época visigoda cambia su nombre y se acoge bajo la advocación de Sta. María. Algunos autores entienden que la inscripción aparecida en la imposta de la puerta de entrada de la Alcazaba árabe, que se pensaba pertenecía a una nueva iglesia dedicada a Sta. María Princesa de Todas las Vírgenes<sup>43</sup>, no supone más que la conmemoración del cambio de nombre de la Catedral. El texto indica, efectivamente, la dedicación de una iglesia a Sta. María. Después entre otros apelativos la llama «Madre de Jesucristo nuestro Salvador, Princesa de todas las Vírgenes y Reina del pueblo». El calificativo reina parece asociarse en los epígrafes votivos, con la Iglesia por excelencia, con la más importante de la ciudad, con la catedral. Bueno Rocha estaba realizando un estudio sobre las inscripciones cristianas monumentales de Mérida en el que se incluye, entre otros este epígrafe, aunque su inesperada muerte truncó este trabajo.

En Aix en Provence la catedral se sitúa, dada la fecha tardía de su construcción, en el centro de la ciudad, en el *castellum*. En Tours, la *domus episcopi*, está defendida por las murallas del anfiteatro. En Arlés ya existe la catedral en el 314, donde se realiza el concilio, y está situada junto con el baptisterio en zona suburbana. En la segunda mitad del s. V se reconstruye en el centro de la ciudad, entre el foro y el teatro. En Marsella la catedral se sitúa en la periferia, no lejos de la puerta gallica. La catedral de Auxerre se situó fuera de la ciudad y posteriormente se trasladó al interior, al igual que sucediera en Arlés<sup>44</sup>. En Ginebra, la catedral se realiza en un ángulo de la ciudad a comienzos del s. IV junto con el baptisterio<sup>45</sup>.

En las ciudades de Italia, las catedrales se sitúan normalmente en el interior de sus murallas. Roma, por el motivo de su realización por parte de Constantino, en los terrenos del Laterano, se localiza junto a las murallas. En Milán, hacia el 350 y en Florencia también a mediados de siglo, la catedral se realiza en el centro de la ciudad junto con el baptisterio<sup>46</sup>.

42 MORENO DE VARGAS, B.: *Historia de la ciudad de Mérida*. Madrid, 1633. Reeditado en Badajoz, Institución Cultural «Pedro de Valencia». 1974, p. 139.

43 ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J.: «Sobre la posible identificación de una iglesia dedicada a Sta. María, Princesa de todas las Vírgenes». *A. Esp. A.* 42, pp. 190-196. 1969.

44 DUBOIS, J.: «L'emplacement des premiers sanctuaires de Paris». *Journal des Savants*, pp. 5-45. París. 1968.

45 BONNET, Ch.: «Developpement urbain et topographie chretienne de Geneve». *Comptes rendus de l'Academie des inscriptions et Belles-lettres*, p. 323, 1985.

46 KRAUTHEIMER, R.: *Tre capitali Cristiana: Topografia e politica*. Torino. 1987, p. 124.

En *Hispania* tampoco existe una norma fija para la colocación del grupo catedralicio. En las proximidades del foro se sitúa el de Barcelona. En Córdoba junto a las murallas. En Toledo, el conjunto palatino también se encuentra cerca de las murallas<sup>47</sup>.

En Mérida, cerca del foro y junto a la Catedral y «...cubierto por el mismo techo...» según nos narran las *Vitae*, se encontraba el Baptisterio, dedicado a S. Juan Bautista (cap. VIII; p. 99).

El hecho de una misma ubicación para la catedral y el baptisterio se repite continuamente en el urbanismo paleocristiano y no faltan ejemplos en las ciudades hispanas como en el caso de Barcelona<sup>48</sup>, en las de la Galia, en Arlés, Frejus o Marsella por ejemplo, o en las de Italia, en Roma, Florencia o Milán<sup>49</sup> aunque también debemos relacionar estos edificios con las basílicas martiriales suburbanas como en el caso de Tarragona<sup>50</sup>, Segóbriga<sup>51</sup>, Sevilla<sup>52</sup> o de la basílica de S. Peretó en Mallorca<sup>53</sup>.

Muy cerca de la catedral y del baptisterio se encontraba, también ocupando el mismo espacio, el palacio episcopal. Las *Vitae* narran la agresión sufrida por Fidel en el Palacio y señala que sus gritos se oían en la Catedral (cap. IX; p. 100).

En España conocemos la existencia del posible palacio episcopal de Tarragona<sup>54</sup> que se debió de realizar a finales de s. V o comienzos del s. VI<sup>55</sup>.

Como señala Palol es difícil sistematizar el núcleo episcopal, o agruparlo en fórmulas o esquemas preestablecidos<sup>56</sup>. Comúnmente aparecen formando un conjunto unitario aunque, el hecho de que a veces ocupen espacios urbanos preexistentes condiciona la disposición de su planta. Tanto en Toledo, como en Córdoba, el tríptico catedral-baptisterio-palacio episcopal, ocupan un mismo espacio en la ciudad<sup>57</sup>. En Mérida también debieron de estar juntos, formando parte del núcleo central. Hasta ahora se ha hablado de varios lugares para situar el episcopio en Mérida. Tanto el Convento de Sta. Clara, como el Palacio del Duque de La Roca o el de los Burnay pueden albergar sus restos en los cimientos. En muchos casos se instala en edificios preexistentes por lo que podría situarse dentro del foro provincial. En toda la zona han aparecido restos de arquitectura decorativa de carácter monumental<sup>58</sup>, sin embargo, y en honor a la verdad, no hay datos que nos permitan señalar como seguro a ninguno de ellos en concreto. Un grupo de restos decorativos, en su mayoría reutilizados y pertenecientes a etapas cronológicas distintas, pueden ser síntoma de una edificación importante en la zona, pero no puede condicionar la localización exacta del atrio o palacio episcopal. Lo lógico, según el modelo de otras

47 GARCÍA MORENO: *opus cit.*, p. 316.

48 PALOL, P.: «El baptisterio en el ámbito arquitectónico de los conjuntos episcopales urbanos». *XI C.I.A.C.* Lyon, 1986. 1989, p. 580.

49 REEKMANS: *opus cit.*, p. 892.

50 AMO, D. del: *Estudio Crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*. 3 volúmenes (3º de 1991). Tarragona. 1979.

51 PUERTAS TRICAS, R.: «Notas sobre la iglesia de Cabeza del Griego, Cuenca». *B.S.E.A.A.*, 33, pp. 49-80. Valladolid. 1967, pp. 49-80.

52 BENDALA, M.: «Un baptisterio paleocristiano en los Reales Alcázares de Sevilla», *N.A.H.* 10, pp. 335. 1980.

53 PALOL: 1989. *Opus cit.*, p. 579.

54 TED'A: *opus cit.*, p. 448.

55 AQUILUÉ, X.: La sede del Col·legi d'arquitectes. Tarragona, 1993; p. 114.

56 PALOL, 1989, *opus cit.*, p. 560.

57 OLMO: *opus cit.*, p. 351.

58 CRUZ VILLALÓN, M.: *Mérida visigoda: la escultura arquitectónica y litúrgica*. Badajoz. 1985, p. 405.

ciudades, es pensar que estaba junto a la catedral. En época de Fidel, el edificio, fue reedificado tras el derrumbamiento de su fábrica hasta los cimientos.

Otro de los edificios cercanos a este núcleo urbanístico es el palacio del *dux*. García Moreno cree que el término *dux* debe interpretarse como un general en jefe de la tropa, sin relación alguna con los duces militares tardorromanos situados en las zonas limítrofes. Sería simplemente el general visigodo comandante de las tropas destacadas en la zona occidental de la provincia y cuya principal guarnición era Mérida<sup>59</sup>. Su palacio debió estar cerca del conjunto episcopal. Así lo indica Paulo al asegurar que, al saber el *dux* Claudio la emboscada preparada a Masona y «...dado que su casa estaba muy próxima al Palacio, se presentó acompañado de una gran multitud.» (cap. X; p. 114). Algunos autores lo sitúan en el antiguo convento de S. Francisco. También pudo estar localizado en el foro provincial más cerca aún de la catedral. Sea en un lugar o en otro no tenemos tampoco indicios para asegurar su situación exacta. Podría buscarse, siguiendo la hipótesis de Olmo<sup>60</sup>, un lugar estratégico y de carácter jerarquizado para su situación. Sin embargo, es más lógico pensar que ocuparía un espacio común con los otros edificios que detentaban el poder civil de la ciudad y que probablemente, se localizaría en el foro o en algún otro lugar cercano al núcleo político de la ciudad, quizás reutilizando los edificios que en épocas anteriores estaban destinados al *praeses* o al *comes Hispaniarum*.

Al igual que todos estos edificios existirían otros dentro de las murallas de la ciudad. Tal es el caso de la curia, el tribunal, la casa de nonas, etc. ¿Dónde se localizarían? A nuestro entender el lugar idóneo sería el foro. Todos estos edificios se situaban ya en época romana en el foro y ahí debían de seguir estando. No se trata de edificios realizados *ex novo*, como en el caso de los edificios religiosos cristianos, sino que suponen una pervivencia de los antiguos, cumpliendo idénticas funciones.

Todo este entramado urbano, del que en realidad apenas conocemos nada, conforma, a grandes rasgos, el centro económico, político y administrativo de la ciudad. El religioso, de carácter más popular, debe relacionarse con las iglesias, basílicas y monasterios de dentro y fuera de la ciudad.

En cuanto a las iglesias intramuros, a partir de los datos que nos refieren las *Vitae*, podemos ubicar algunas en la trama urbana.

La iglesia de San Andrés la localiza Moreno de Vargas en el actual convento de Sto. Domingo. A partir de las crónicas musulmanas, Cagigas señala que cuatro iglesias se mantuvieron abiertas a partir del 713, al menos durante un tiempo. Una era Sta. Eulalia, otra la Catedral, otra situada extramuros, posiblemente Sta. Lucía, y otra intramuros que puede tratarse de S. Andrés<sup>61</sup>; Moreno de Vargas señala que tras la reconquista «se aderezaron las iglesias de Sta. Eulalia, S. Andrés y Santiago, que son las tres parroquias que habían sido iglesias en tiempo de Godos». En el s. XVII la iglesia de S. Andrés es remodelada como convento<sup>62</sup>.

En cuanto a la posible iglesia de Santiago, Moreno de Vargas la sitúa junto al Arco de Trajano. Laborde<sup>63</sup> la cita aunque no la señala en el plano y Mélida<sup>64</sup>, vio una pequeña iglesia,

59 GARCÍA MORENO, L.: «Mérida y el reino visigodo de Tolosa». *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Madrid. 1982, p. 235.

60 OLMO: *opus cit.*, p. 350.

61 CAGIGAS, J.: *Los mozárabes*. I Madrid, C.S.I.C. 1947, p. 58.

62 MORENO DE VARGAS: *opus cit.*, p. 476.

63 LABORDE, A.: *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*. Madrid, 1806, p. 111.

64 MÉLIDA: *opus cit.*, p. 13.

en el convento de Jesus, actual Parador Nacional, que califica de visigoda, en la que aparecieron varios capiteles que aún se conservan en los salones del edificio<sup>65</sup> y que identifica con la de Santiago.

La interpretación errónea del martirilogio hieronimiano ha atribuido a Mérida, santos que nada tenían que ver con esta ciudad. Este es el caso de Lucrecia. No existió una mártir local llamada Sta. Lucrecia; García Rodríguez recoge el testimonio de Pierre David que sugiere una canonización tardía de la fundadora de la basílica<sup>66</sup> (García Rodríguez, 1966, p. 284). En realidad sería un *titulus Leocriciae*, que llevaría el nombre de su promotora y que se confundió posteriormente con el nombre de una santa.

La iglesia de Sta. Lucrecia se ha relacionado siempre con la ermita de Nuestra Señora de Loreto, a raíz de que Moreno de Vargas encontrara una posible relación etimológica entre Lucrecia-Lorecia-Loreto<sup>67</sup> y de la aparición de restos de arquitectura decorativa de época visigoda en los alrededores. Esta ermita estaba situada, cruzando el puente al otro lado del río. Sin embargo, leyendo el texto de las *Vitae* no se encuentra explicación para esa localización y por otra parte, los restos de arquitectura decorativa hallados en los alrededores de la ermita de Loreto, pertenecen todos a época tardía. Según el estudio de Cruz Villalón, una placa decorativa y un fragmento de canal, procedentes de este conjunto, deben fecharse en el s. VII, tanto por su talla como por las características de su decoración figurativa<sup>68</sup>; si tenemos en cuenta que Fidel, rige la iglesia emeritense entre el 560 y el 571, resulta imposible relacionarlo con los restos aparecidos en la ermita de Nuestra Señora de Loreto, que quizás fue en su origen una iglesia visigoda pero perteneciente al s. VII. Esto no quiere decir que la iglesia no pudiera existir ya antes, pero invalida el argumento que relaciona los restos de arquitectura decorativa con la posible iglesia de Sta. Lucrecia.

En las excavaciones que realizamos en el interior de la Alcazaba aparecieron dos cimacios, una pilastrita y un capitel fechados en la segunda mitad del s. VI que pudieron pertenecer a esta iglesia<sup>69</sup>. Por el contrario, las pilastras reutilizadas en el aljibe no deben de provenir de esta misma dado sus grandes dimensiones y su carácter monumental, ya que tanto Moreno de Vargas como Laborde se refieren a un pequeño edificio en el que sería difícil instalar unas piezas decorativas de 3 metros de altura, sino más bien de otro edificio de la ciudad, como luego veremos.

Las *Vitae* hablan también de otras iglesias situadas fuera de las murallas.

Como ya hemos indicado, S. Fausto se encontraba a una milla de la ciudad, en la otra orilla del río. Siempre se la ha localizado en los alrededores del cruce que separa las carreteras de Badajoz y Sevilla. El único dato que poseemos es que estaba a la otra orilla del río aproximadamente por esa zona a una milla de distancia.

En la zona opuesta de la ciudad, según el plano de Laborde, estaba Sta. Lucía. Ya hemos comentado que posiblemente fue una de las cuatro iglesias que se mantiene en culto en los primeros años de la invasión árabe. Laborde la localiza en una ermita cercana a Sta. Eulalia que en época moderna está dedicada a S. Fabián y S. Sebastián, cercana al río Albarregas.

65 CRUZ VILLALÓN: *opus cit.* n.º 325-333.

66 GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid. 1966, p. 284.

67 MORENO DE VARGAS: *opus cit.*, p. 198.

68 CRUZ VILLALÓN: *opus cit.*, p. 415.

69 MATEOS, P.: «Nuevos restos arquitectónicos visigodos de "La Alcazaba" de Mérida». *Revista de Estudios Extremeños*. T. XLV. n.º 3, p. 67. Badajoz. 1989.

El libro de las *Vitae*, al narrarnos el episodio de la viuda que no puede llegar hasta Mazona para recoger el comprobante que perdonaba sus deudas, dice que se le aparecieron los mártires S. Lorenzo y S. Cipriano y le recriminaron que fuera a la iglesia de otros mártires y no fuese a las que estaban dedicadas a ellos (cap. X; p. 100). Por este relato sabemos la existencia de estas dos iglesias pero no podemos localizarlas. Lo más probable es que estuvieran fuera de la ciudad, característica fundamental de las basílicas martiriales.

En el capítulo en que cuenta la muerte de un monje del Monasterio de Cauliana, «...que dista ocho millas de la ciudad, dice: «Al tercero día, viendo que iba a morir, despidiéndose de todos sus hermanos dijo: sabed que todos mis pecados me han sido perdonados. Mirad ahí fuera me aguardan los Santos apóstoles Pedro y Pablo, y el bienaventurado Lorenzo, y una innumerable legión de elegidos, con los que he de volar hasta el señor.» (cap. II; p. 90). La invocación a S. Pedro y S. Pablo nos parece lógica por asimilación de su labor apostólica, pero nombrar a Lorenzo de forma particular debe de responder a otra razón. ¿Podemos suponer que la iglesia del Monasterio de Cauliana estuviera dedicada a S. Lorenzo y por eso lo nombra especialmente insinuando que va a enterrarse junto a él, es decir en su iglesia?

Otra de las iglesias de la que nos habla el texto es la dedicada a Sta. María de Quintilina o Quintisina (cap. I; p. 88). Moreno de Vargas la identifica con la iglesia de Sta. María de Ureña que dista cinco millas de la ciudad y que dice que «es iglesia de tiempo de godos». En ese lugar han aparecido restos de arquitectura decorativa que podrían justificar esta hipótesis, todavía sin confirmar arqueológicamente.

En cuanto a la basílica de Sta. Eulalia, las excavaciones arqueológicas demuestran la existencia de una iglesia reconstruida en época posterior. La primera dicen las *Vitae* que es restaurada en época de Fidel (cap. VI; p. 98), a mediados del S. VI, su construcción debe datarse, como ya habíamos señalado antes, aproximadamente en la segunda mitad del s. V.

Por otra parte, la excavación confirma que se restaura la basílica, en un momento que podemos achacar a Fidel, dado que los datos arqueológicos coinciden con los de las fuentes. Las *Vitae* utilizan el vocablo *restauravit* al hablar de la intervención de Fidel tras el derrumbamiento del palacio episcopal cuando salía de él en procesión (cap. VI; p. 98). Más tarde, se explica, que el edificio se desplomó desde los cimientos. Ese mismo vocablo, *restaurare*, se utiliza para señalar las obras realizadas en la basílica de Sta. Eulalia.

Los resultados arqueológicos documentan la destrucción de los ábsides laterales, reconstruidos en una segunda etapa en la que se le añaden una torres encima y recreciendo el ábside central, únicos restos que conservamos en alzado. Por lo tanto debemos pensar que ambos edificios fueron reconstruidos por el obispo Fidel (560-571), ya que estas mismas obras en la fábrica de la basílica son atribuidas por las *Vitae* a este obispo.

Junto a la basílica se encontraba el monasterio. En él no sólo residían los monjes que se ocupaban del mantenimiento de la basílica, sino que también se educaba a niños como en el caso de Augusto, Quintiliano y Veranio (cap. I; p. 86). Probablemente, a este monasterio pertenecía la inscripción que alude a la *domus Eulaliae*<sup>70</sup> fechada en el año 638, aunque otros la relacionan con el *Xenodochium* fundado por Mazona<sup>71</sup>. La única *domus Eulaliae* que tenemos

---

70 NAVASCUES, J.: «La fecha del epígrafe emeritense de la mártir Sta. Eulalia». *Ampurias*. XI, pp. 151-172. 1949. nº 348.

71 FITA, F.: «Excursiones epigráficas». *BRAH*. T. XXV. 1894, nº 79.



documentada, es la de la comunidad que vivía dependiente de Sta. Eulalia y no tenemos porqué pensar que se tratara de otra. Además, la fecha del epígrafe no concuerda con el año de la fundación del *xenodochium* construido en época de Mazona, es decir entre el 571 y el 605, por lo que, si así fuera, debería de conmemorar una restauración del edificio y no su construcción.

También sabemos de la existencia de otro monasterio, esta vez de vírgenes. El único dato parte de una inscripción fechada en el año 661 que señala una serie de reformas en la puerta del edificio realizadas por la entonces abadesa Eugenia<sup>72</sup>.

Las recientes excavaciones arqueológicas realizadas en la Barriada de Sta. Catalina<sup>73</sup>, nos ha permitido conocer la estructura del posible *xenodochium*, hospital y albergue para peregrinos fundado por Mazona, que se encuentra a doscientos metros aproximadamente, al Este de la basílica de Sta. Eulalia.

Evidentemente no podemos pensar que existe una cronología precisa para esta evolución urbanística que hemos planteado para el caso de Mérida. La particularidad del urbanismo paleocristiano no sugiere unas normas fijas o un comportamiento estricto a la hora de plantear un nuevo tejido urbano en las ciudades que casi siempre se encuentra condicionado por una realidad impuesta en época pagana. Estos cambios no son más que un reflejo de los que se produjeron a nivel social, político y cultural. En la mayoría de las ciudades estas tres centurias son las protagonistas de una cristianización urbana lenta y progresiva y que, en algunas ocasiones, no ha terminado en el momento en que irrumpe la invasión musulmana.

---

72 VIVES, J.: *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona, 1969, nº 358.

73 MATEOS, P.: «El *xenodochium* fundado por Mazona». *Actas de la VIII Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*, Lisboa, 1992 (en prensa). Anteriormente ver nota 13.

## **LA CERÁMICA TARDÍA REALIZADA A MANO HALLADA EN SUPERFICIE EN EL CERRO DE LA ALMAGRA (MULA, MURCIA). CAMPAÑA DE 1996**

RAFAEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ  
FRANCISCO FERNÁNDEZ MATA LLANA  
MARISOL CRESPO ROS

### **I. INTRODUCCIÓN**

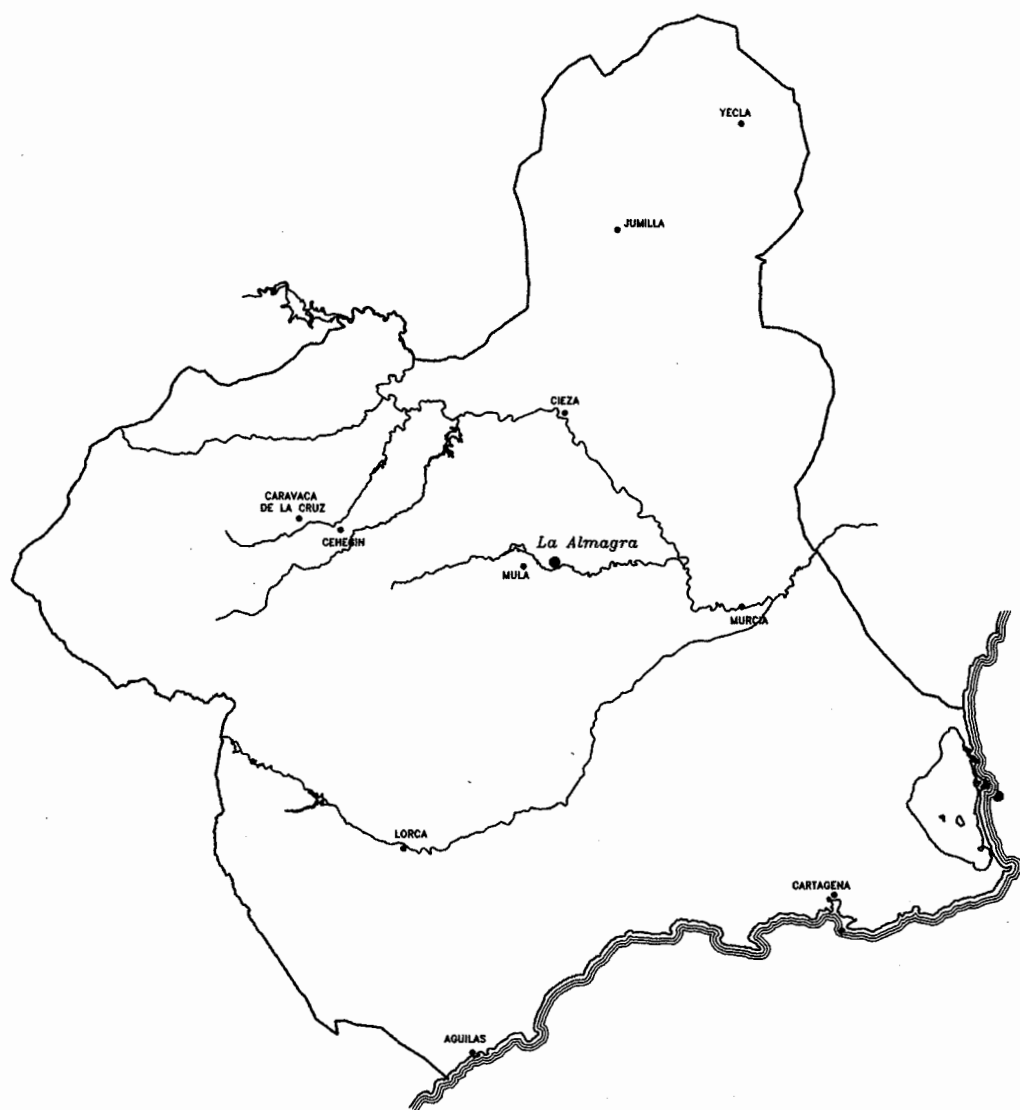
El Cerro se encuentra en la margen izquierda del Río Mula, frente a la pedanía de los Baños y a unos 6 Km. de la ciudad de Mula por la carretera comarcal 415. El yacimiento se eleva con una altitud media de 276 m, con una superficie delimitada de 64.236 m<sup>2</sup> y un perímetro de 1.259 m. Las coordenadas UTM son 30SX6734107 (ver MAPA 1).

La primera referencia al Cerro de La Almagra la encontramos en el s. XVIII en la obra del franciscano Pablo Manuel Ortega<sup>1</sup> teniendo que esperar casi un siglo, justo hasta 1857, para encontrar otro testimonio más en una carta dirigida a sus padres por D. Eulogio Saavedra Pérez de Meca. A partir de aquí son varias las historias de Mula<sup>2</sup> en las que aparecen noticias acerca

---

1 ORTEGA, P.M.: *Descripción Chorographica del sitio que ocupa la Provincia Regular de Carthagera de mi P. S. Francisco; en donde se trata de sus Ciudades, Villas y Lugares, con todos sus Blasones, Tymbres, Grandezas, curiosidades y demás cosas pertenecientes a una total Geographia*, edición crítica de José ORTEGA LORCA, Acad. Alfonso X el Sabio, Murcia, 1994 (2ª edic.).

2 ACERO Y ABAD, N.: *Historia de la Muy Noble y Leal Villa de Mula*, El Noticiario de Mula, Mula, 1892; BOLUDA DEL TORO, G.: *Apuntes para la Historia de Mula*, (inédito); SÁNCHEZ MAURANDI, A.: *Historia de Mula*, Murcia, 1957.



MAPA 1  
*Situación del yacimiento en la Región de Murcia.*



de este yacimiento y de los hallazgos que allí se han realizado. Por otro lado, encontramos varios trabajos referentes a este antiguo asentamiento<sup>3</sup> siendo el de Matilla y Pelegrín un completo trabajo realizado solamente sobre los materiales de superficie que nos muestra la gran entidad de este asentamiento. Lo relevante de este último trabajo radica en que fue el primero que planteó seriamente la identificación de La Almagra con la Mula de Teodomiro. Desde entonces la mayor parte de los investigadores dan por hecho que hablar del Cerro de La Almagra es hablar de la Mula del Pacto de Teodomiro<sup>4</sup>.

Esta campaña de prospección se llevó a cabo entre el 15 de julio y el 15 de agosto de 1996 aprovechando el funcionamiento del Campo de Trabajo que se desarrolló en la ciudad de Mula en dos turnos de 15 días cada uno y con un total de 60 jóvenes provenientes de toda la geografía española. Además, contamos con la inestimable ayuda de un pequeño grupo de estudiantes y licenciados de Arqueología e Historia Antigua de la Universidad de Murcia.

## II. METODOLOGÍA DE LA PROSPECCIÓN

El principal objetivo de esta campaña fue la prospección sistemática en toda la superficie del Cerro de La Almagra y sus alrededores. Tras la elaboración del plano topográfico donde se incluye la localización de estructuras en superficie y las intervenciones clandestinas realizadas a lo largo de los años, se procedió a la cuadrícula del Cerro en cuadrículas de 10 x 10 m., para una mayor precisión en la recogida de los materiales de superficie y su ulterior estudio por zonas de dispersión de estos materiales.

Una vez trazadas estas áreas y situadas en el plano, comenzamos a recorrerlas, situando todos los objetos, muebles e inmuebles, en planta mediante tres coordenadas (X = distancia al punto «0», Y = grados acimutales, Z = profundidad con respecto al punto «0»). De esta manera conseguimos obtener una cartografía fiel de la dispersión de los objetos sobre el terreno, su relación con las estructuras inmuebles en caso de haberlas y la cantidad de los mismos en cada área. Una vez documentados, se efectuó su recogida en bolsas de plástico donde figuraban el nombre del yacimiento, nomenclatura del área y sus coordenadas, pasando después a laboratorio para su limpieza y catalogación.

## III. LOS MATERIALES. LA CERÁMICA TARDORROMANA MODELADA A MANO

Debido a la gran extensión del yacimiento solamente se pudieron completar un total de 42 cuadrículas prospectadas situadas, en su mayoría, en el ángulo noroeste del Cerro, excepto seis

---

3 NIETO GALLO, G.: «Dos importantes yacimientos arqueológicos en la Provincia de Murcia», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid* XI, 1945, pp. 190-196; MATILLA SÉQUER, G. y PELEGRÍN GARCÍA, I.: «El Cerro de la Almagra y Villaricos. Sobre el poblamiento urbano y su entorno en los siglos de la Antigüedad Tardía», *Antigüedad y Cristianismo II: Del Conventus Carthaginensis a la Chora de Tudmir*, Murcia, 1985, pp. 281-302; GONZÁLEZ CASTAÑO, J. Y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R.: *Aproximación a la historia de los Baños de Mula*, Mula, 1996. En esta última obra encontramos toda la bibliografía en la que aparece recogido y citado el Cerro de La Almagra desde el s. XVIII hasta 1995.

4 Entre otros, ver: GONZÁLEZ CASTAÑO, J. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R.: *Op. Cit.*, p. 20; GUTIÉRREZ LLORET, S.: *La Cora de Tudmir de la Antigüedad Tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*, Madrid-Alicante, 1996, pp. 230-233; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. y FERNÁNDEZ MATALLANA, F.: «El Cerro de La Almagra: Mula, ciudad del Pacto de Teodomiro», *Actas del I Congreso Internacional «Ciudades Vivas, Ciudades del Pasado»*, Mérida, del 30 de enero al 1 de febrero de 1997 (en prensa).

de ellas que se encuentran prácticamente en el centro del yacimiento (ver MAPA 2). Por lo que respecta a la cerámica, encontramos un importante porcentaje de cerámica común romana y de cerámica tardía, sobre todo elaborada a mano, siendo significativa la poca presencia de cerámicas finas, sobre todo de los tipos de *sigillatas* en todas sus variantes. Los porcentajes, obtenidos teniendo en cuenta únicamente los fragmentos significativos, son los siguientes de un total de 958 objetos inventariados: (ver GRÁFICO 1)

- Cerámica moderna y contemporánea: 1'5% (15 fragm.)
- Cerámica Común Romana: 35'5% (341 fragm.)
- Cerámica Gris Romana: 2'29% (22 fragm.)
- Cerámica Tardía a mano o torno lento: 42'90% (411 fragm.)
- Cerámica Tardía a torno rápido: 3'02% (29 fragm.)
- Cerámica Ibérica o de Tradición Ibérica: 0'31% (3 fragm.)
- Grandes Vasos (doleas y ánforas): 4'69% (45 fragm.)
- Elementos Constructivos (tégulas, ímbrices y ladrillos): 4'17% (40 fragm.)
- Cerámica de Engobe Negro (Campaniense): 0'10% (1 fragm.)
- *Terra Sigillata* Gállica: 0'52% (5 fragm.)
- *Terra Sigillata* Hispánica: 0'20% (2 fragm.)
- Producciones Africanas: 0'41% (4 fragm.)
- Cerámica Africana de Cocina: 0'73% (7 fragm.)

**Cerámica hallada en superficie. La Almagra, 1996.**

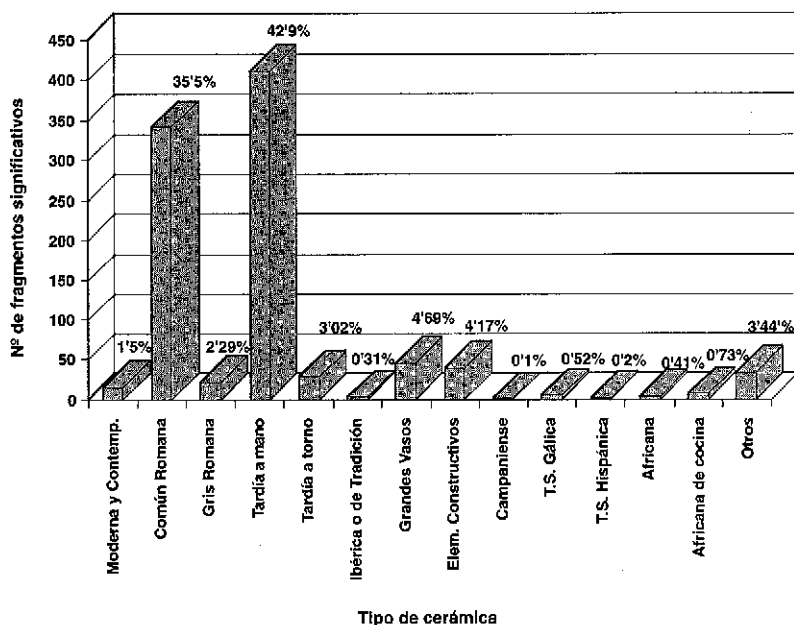


Gráfico 1

Teniendo en cuenta estos datos, podemos apreciar que casi la mitad de los hallazgos realizados en las áreas prospectadas son fragmentos de cerámica tardorromana modelada a mano. Es éste un tipo de cerámica que hasta hace muy poco tiempo había caído en el más oscuro de los olvidos ya que en ella concurren dos aspectos que han condicionado este desconocimiento. El primero es el hecho de tratarse de un tipo de cerámica de uso cotidiano y vulgar, alejado de unas líneas de investigación que, por lo general, han ido en torno a las producciones de lujo, lo cual «constituye un obstáculo cuando tratamos un período caracterizado precisamente por la ausencia de dichas producciones»<sup>5</sup>. El segundo aspecto es que nos encontramos ante un período histórico (ss. VII-IX) prácticamente huérfano de fuentes escritas y de investigaciones arqueológicas y tan oscuro que aún hoy los investigadores no han sido capaces de definir de una forma clara y concisa, donde términos como «tardorromano», «visigodo», «paleocristiano», «bizantino», «siglos oscuros» y «paleoandalusí» van de la mano sin saber con cuál de ellos quedarnos debido a su ambigüedad y a su clara imprecisión cronológica. No obstante, a partir de la década de los 80, en el sureste peninsular, que es la zona que más nos interesa, comienzan a aparecer importantes trabajos que poco a poco nos irán aclarando aspectos importantes sobre la cultura material de estos siglos tan oscuros<sup>6</sup>.

Igual que hicieron Fulford y Peacock, Reynolds y Gutiérrez Lloret entre otros<sup>7</sup>, hemos querido agrupar dentro de la cerámica hecha a mano la elaborada con torno lento o torneta puesto que, como ellos, pensamos que desde un punto de vista tecnológico no hay elementos de juicio claros para hacer una distinción clara y objetiva ya que la torneta podría servir, entre otras utilidades, también para hacer pivotear el vaso que se está modelando<sup>8</sup> y, por otro lado, «la cerámica hecha a torno lento puede compartir el mismo nivel de producción y distribución y la misma importancia en la economía de la sociedad que la fabrica, que la cerámica hecha a mano»<sup>9</sup>.

5 GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Cerámica común paleoandalusí del sur de Alicante (siglos VII-X)*, Alicante, 1988, p. 33.

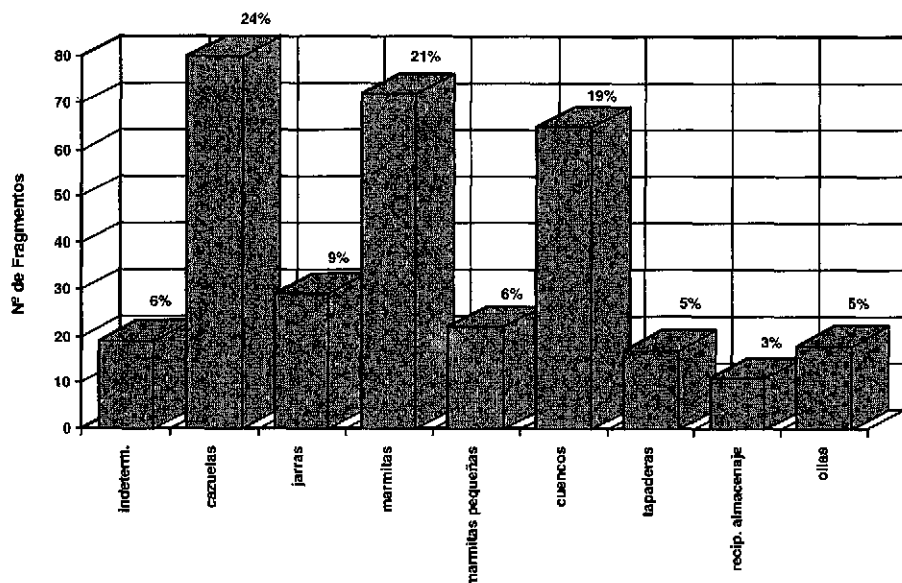
6 Podríamos citar entre otros muchos: LLOBREGAT CONESA, E.: «Notes per a estudi del poblament rural de la provincia d'Alacant entre el Baix Imperi i l'Estat Mitjà», *I Congreso de Historia del País Valenciano*, vol. II, 1980, pp. 349-352; ID.: «Las épocas paleocristiana y visigoda», *Arqueología del País Valenciano: panorama y perspectivas* (Elche, 1983), Alicante, 1985, pp. 383-415; ACIEN ALMANSA, M.: «Terminología y cerámica andalusí», *Anaqueles de Estudios Árabes* V, 1994, pp. 107-118; ROSELLÓ BORDOY, G.: *Ensayo de sistematización de la cerámica árabe en Mallorca*, Palma de Mallorca, 1978; ID.: «Las cerámicas de primera época: algunas observaciones metodológicas», *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus* (Salobreña, 1990), Granada, 1993, pp. 13-36; CABALLERO ZOREDA, L.: «Cerámicas de época visigoda y postvisigoda de las provincias de Cáceres, Madrid y Segovia», *Boletín de Arqueología Medieval* 3, 1989, pp. 75-107; REYNOLDS, P.: «Cerámica tardorromana modelada a mano de carácter local, regional y de importación de la Provincia de Alicante», *Lucentum* IV, 1985, pp. 254-267; GUTIÉRREZ LLORET, S.: «La cerámica tosca a mano de los niveles tardíos de Begastri (siglos VI-VIII)», *Antigüedad y Cristianismo* I, 1994 (2ª edic.), pp. 145-154; ID.: *Op. Cit.*, 1988; ID.: *La Cora de Tudmir de la Antigüedad Tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*, Madrid-Alicante, 1996. En esta última obra podemos encontrar una extensísima bibliografía acerca de este tema hasta 1995.

7 FULFORD, M.G. y PEACOCK, D.P.S.: *Excavations at Carthage: the British Mission, vol. I, 2. The Avenue du Président Habib Bourguiba, Salammbô: The pottery and other ceramic objects from the site*, Sheffield, 1984; REYNOLDS, P.: *Op. Cit.*, p. 47; GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, pp. 44-49.

8 YON, M.: *Dictionnaire illustré multilingue de la céramique du Proche Orient Ancien*, Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen, n° 10, série archéologique, 7, Lyon, 1981, p. 157.

9 REYNOLDS, P.: *Op. Cit.* p. 47.

**Formas cerámicas tardías realizadas a mano halladas en superficie.  
La Almagra, 1996.**



*Gráfico 2*

La cerámica realizada a mano hallada en superficie en las zonas prospectadas proporcionan un registro formal muy poco variado típico, por otro lado, de los períodos tardíos, donde aparecen como formas más frecuentes las cazuelas (24%), las marmitas, tanto grandes (21%) como pequeñas (6%), y los cuencos (19%), mientras que las jarras (9%), las tapaderas (5%), las ollas (5%) y los grandes recipientes de almacenaje como las tinajas (3%) aparecen con un porcentaje más pequeño. Encontramos también un 6% de fragmentos que, debido a su estado o a su reducido tamaño, nos ha sido imposible identificar dentro de alguna forma cerámica concreta (ver GRÁFICO 2).

### **1. Cazuelas**

Son formas muy bajas con la boca muy amplia, el fondo plano y paredes rectas y borde también recto; también pueden aparecer con paredes más o menos rectas con borde redondeado y ligeramente reentrante (figs. 1, 2 y 3). La pasta varía entre el color marrón y el anaranjado con desengrasante de tamaño medio y grande, dependiendo de los casos. La altura, en el único fragmento que poseemos con perfil completo (fig. 1), es de 5'5 cm. y el diámetro de la boca oscila, teniendo en cuenta los demás fragmentos, entre los 20 y los 25 cm. aproximadamente.

Para el ejemplar más significativo que hemos encontrado (fig. 1), que podría pertenecer a la forma M8.3 (recipiente muy bajo de boca muy amplia, base plana, paredes ligeramente exvasadas, borde recto de labio plano, curvo o biselado hacia el interior) de la tipología de Sonia Gutiérrez-



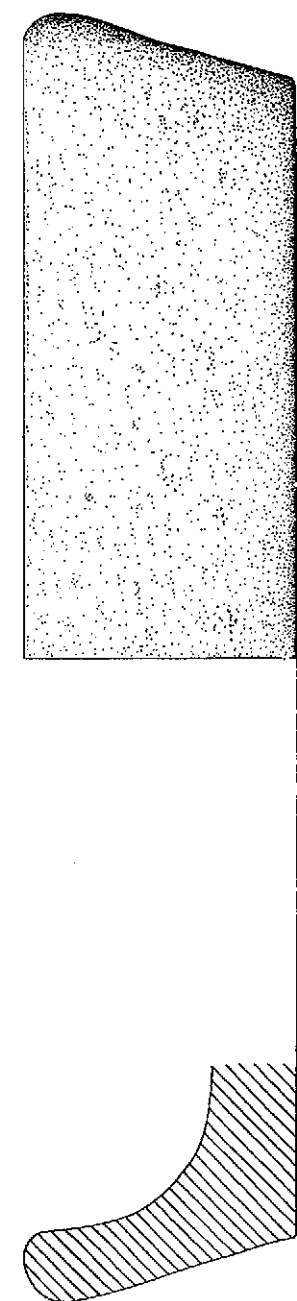


Fig. 1

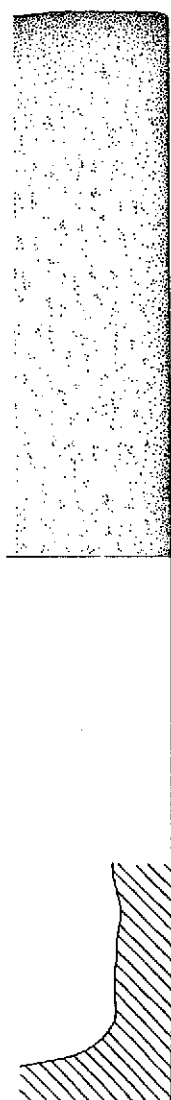


Fig. 2

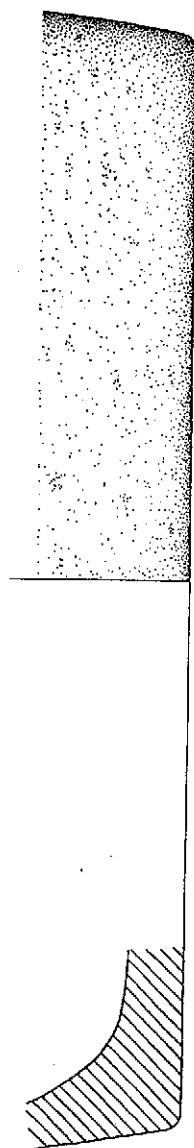


Fig. 3



rez<sup>10</sup>, serie 5 de Roselló<sup>11</sup> y con cierta similitud a la forma 7.2 de Reynolds<sup>12</sup>, encontramos una cronología que gira entre finales del s. VI y principios del s. VIII con paralelos próximos en Begastri (Cehegín, Murcia), Cartagena, Lorca y La Alcudia (Elche), aunque los ejemplares que aparecen en La Almagra son de dimensiones más reducidas, así como formas similares en el Germo (Córdoba), El Castellón (Montefrío, Granada), Pechina, El Maurate (Motril, Granada) y Vascos (Toledo)<sup>13</sup>.

Por lo que respecta a la funcionalidad de este tipo de recipientes tan bajos, podrían interpretarse como cazuelas propiamente dichas utilizadas para cocinar tal y como muestran las señales de fuego en las paredes y en el fondo<sup>14</sup>, aunque también son interpretadas, a partir de sus características morfológicas, y relacionadas por algunos autores con el plato o *tabaq* utilizado como bandeja de pan o para cocer tortas de pan ácimo<sup>15</sup>. No obstante, consideramos a nuestros ejemplares dentro de la primera función debido a su tamaño más reducido ya que para la segunda parece que han de tener un diámetro más amplio (superior a los 35 cm.).

## 2. Marmitas

Las que encontramos en el Cerro de La Almagra aparecen con la base plana, el cuerpo con tendencia cilíndrica y el borde puede ser reentrante formado por un cerramiento de las paredes y con labio plano o redondeado (fig. 4) o con un cuello incipiente formado por una pequeña inflexión en el hombro y un borde recto con labio plano (fig. 5). También las encontramos con paredes rectas o un poco abiertas y borde ligeramente engrosado hacia el interior o exterior y con labio plano (fig. 6). La pasta oscila entre tonalidades rojizas, naranjas y marrones, con desengrasante medio y grueso, donde aparece, en ocasiones, con vacuolas. Las paredes y el fondo aparecen ennegrecidas por efecto del fuego debido a su utilidad para cocinar alimentos. El diámetro del borde es muy variable y oscila entre los 10 cm., de las marmitas pequeñas y los 24 cm., de las más grandes.

Debido a la falta de hallazgos de formas completas no es posible encuadrarlos dentro de un tipo concreto, aunque pertenecen a las formas M2, M3 y M4 de la tipología de Sonia Gutiérrez<sup>16</sup>, a la serie 11 de Roselló<sup>17</sup> y enmarcadas dentro del Grupo 7 de Reynolds<sup>18</sup>. Algunas de estas formas aparecen con asas de mamelones alargados sin impresiones digitales. Por otro lado, encontramos una buena cantidad de fragmentos que se encuentran decorados principalmente en

10 GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, p. 85.

11 ROSELLÓ BORDOY, G.: *Op. Cit.*, 1978, pp. 45 y ss.

12 REYNOLDS, P.: *Op. Cit.*, p. 254.

13 Todos los datos y las referencias bibliográficas acerca de estos yacimientos aparecen en GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, pp. 84-85.

14 LAIZ REVERTE, M.<sup>a</sup>D. y RUIZ VALDERAS, E.: «Cerámicas de cocina de los siglos V-VII en Cartagena (C/ Orce - D. Gil)», *Antigüedad y Cristianismo*, V, Murcia, 1988, pp. 265-301.

15 GUTIÉRREZ LLORET, S.: «Panecillos, hogazas y fogones portátiles. Dos formas cerámicas destinadas a la cocción del pan en Al-Andalus: El hornillo (*Tannur*) y el plato (*Tabaq*)», *Lucentum*, IX-X, 1990-91, pp. 161-175; ROSELLÓ BORDOY, G.: *El nombre de las cosas en Al-Andalus: una propuesta de terminología cerámica*, Palma de Mallorca, 1991, p. 170; REYNOLDS (Op. Cit., p. 254) califica esta forma como fuente.

16 GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, pp. 74-79.

17 ROSELLÓ BORDOY, G.: *Op. Cit.*, 1978, pp. 66 y ss.

18 REYNOLDS, P.: *Op. Cit.*, pp. 254-257.

la parte superior del recipiente con un tipo de decoración incisa simple con una línea ondulada (fig. 5) o en zig-zag (fig. 6).

Por lo que respecta a la cronología, las marmitas se prolongan desde finales del s. VI y principios del s. VII hasta bien entrado el siglo IX e, incluso, el s. X con paralelos en Begastri (Cehegín, Murcia)<sup>19</sup>, La Alcudia (Elche)<sup>20</sup> y Fontcalent (Alicante)<sup>21</sup> entre otros muchos<sup>22</sup>. Por otro lado, si nos atenemos al tipo de decoración incisa, «los motivos simples y múltiples son frecuentes en la cerámica a mano de los siglos VI, VII y VIII»<sup>23</sup>.

### 3. Cuenco, ataífor o alcadafe

Encuadramos aquí a lo que nosotros podemos entender como dos tipos de cuencos: el alcadafe, que es un recipiente más o menos bajo, abierto (la boca es el diámetro máximo del cuenco), con paredes rectas y exvasadas y fondo plano (figs. 14, 15 y 16); por otro lado, tenemos el ataífor o cuenco propiamente dicho, que es un recipiente abierto con paredes más o menos curvas exvasadas y del cual no hemos recogido ningún fragmento significativo. El hecho de no haber encontrado fragmentos con perfiles completos nos impide conocer de una manera clara la forma de su borde pero por los paralelos conocidos, éste podría ser exvasado con labio redondeado, a veces ligeramente engrosado, o biselado hacia el exterior. La pasta puede ser de tonos anaranjados, marrones o rojizos con desengrasante medio y grueso. Encontramos, además, una amplia gama de diámetros de la base que puede oscilar entre los 11 cm. en las formas más pequeñas y los 21'5 cm. en las más grandes.

Los fragmentos hallados en el Cerro de La Almagra podrían adscribirse a las formas pertenecientes a la SERIE 27, sobre todo en sus variantes M27.2 (fig. 14) y M27.4 (figs. 15 y 16) de la tipología de Sonia Gutiérrez<sup>24</sup> y a la forma 7.1 de Reynolds<sup>25</sup>. La cronología de estos tipos oscila entre la segunda mitad del s. VII para la variante M27.2 y finales del s. IX y principios del s. X para la forma M27.4 con paralelos en Begastri, La Alcudia, Zeneta y Rábida de Guardamar, entre otros<sup>26</sup>.

### 4. Jarras

Son pocos los fragmentos de esta forma hallados en el Cerro de La Almagra. No poseemos perfiles completos, sólo algunos bordes y cuellos de boca estrecha (fig. 17), que se caracterizan por tener un borde exvasado y labio redondeado con arranque de dos asas de sección rectangular en la mitad del cuello que llegarían posiblemente hasta el hombro del recipiente que muy probablemente tendría forma ovoide. También aparecen, sobre todo, asas de distintos tamaños,

19 GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, *Antigüedad y Cristianismo*, I, 1994 (2ª edic.), pp. 146-147.

20 RAMOS FERNÁNDEZ, R.: «Estratigrafía del sector 5-F de La Alcudia de Elche», *Lucentum*, II, 1983, pp. 147-172.

21 REYNOLDS, P.: *Op. Cit.*, 1986, p. 258.

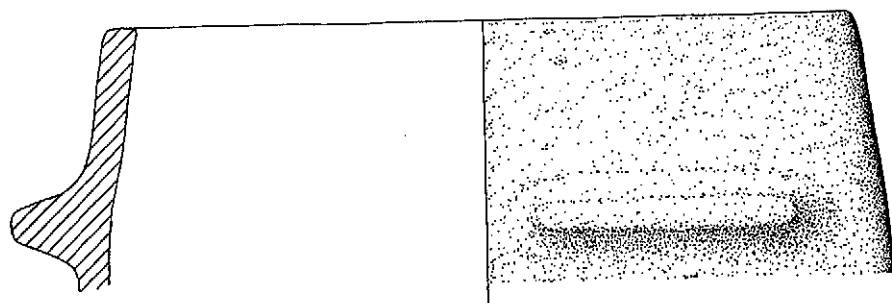
22 Todos los paralelos hallados sobre este tipo cerámico y todas sus variantes los encontramos en: GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, pp. 73-80.

23 GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, p. 156.

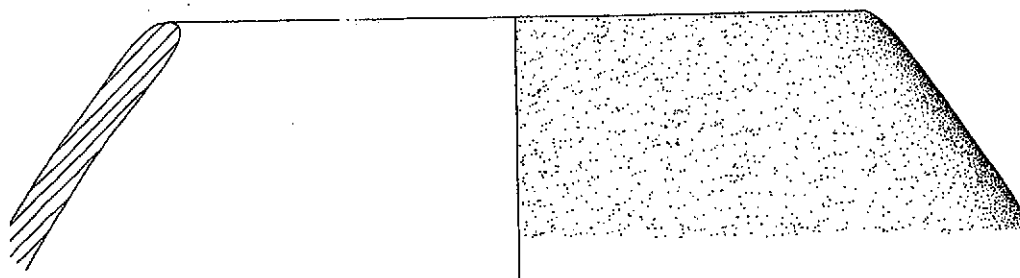
24 GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, pp. 92-93.

25 REYNOLDS, P.: *Op. Cit.*, p. 255.

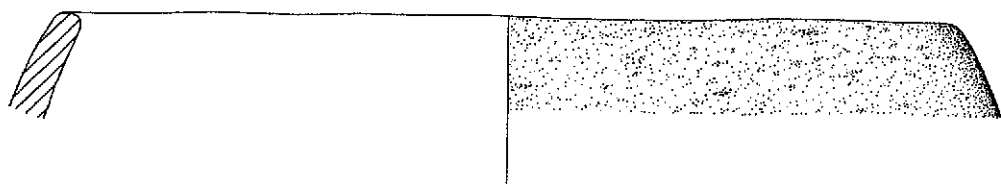
26 Ver nota 22.



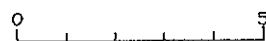
**Fig. 4**



**Fig. 5**



**Fig. 6**



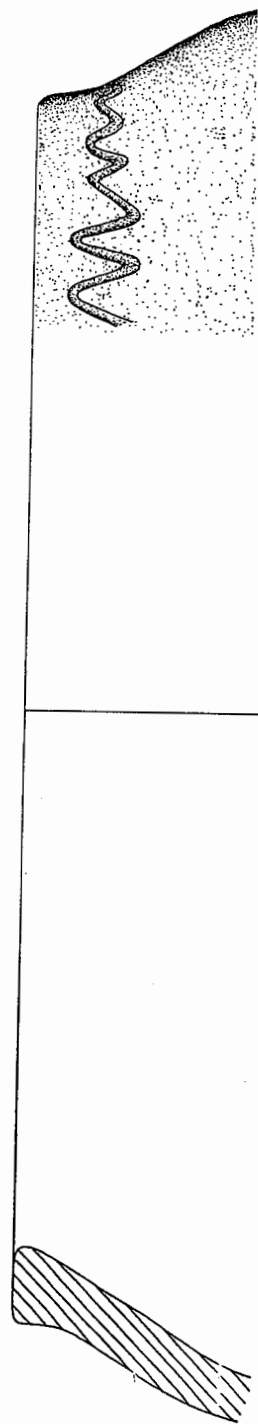


Fig. 7

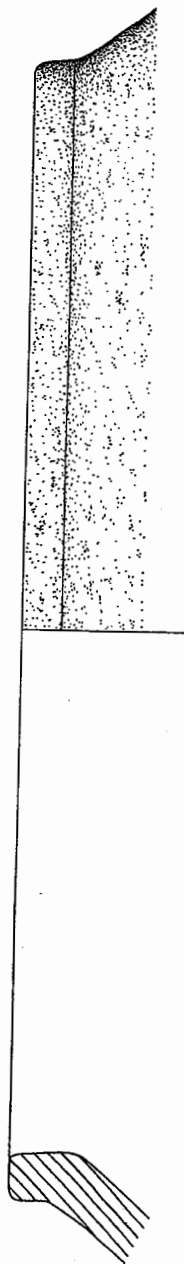


Fig. 8

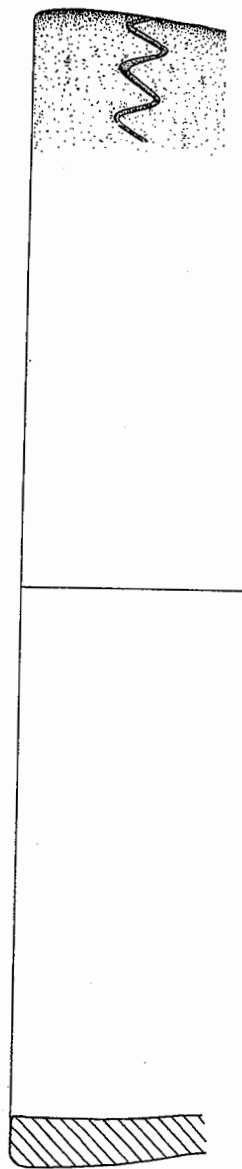
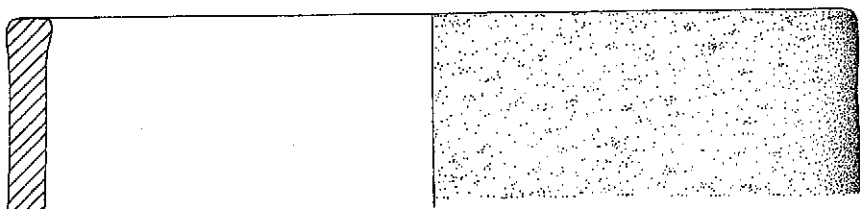
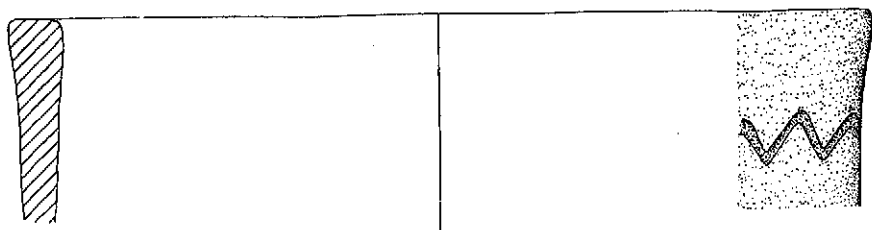


Fig. 9

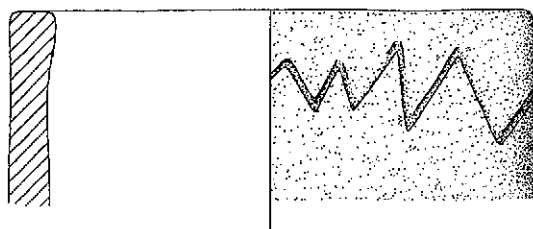




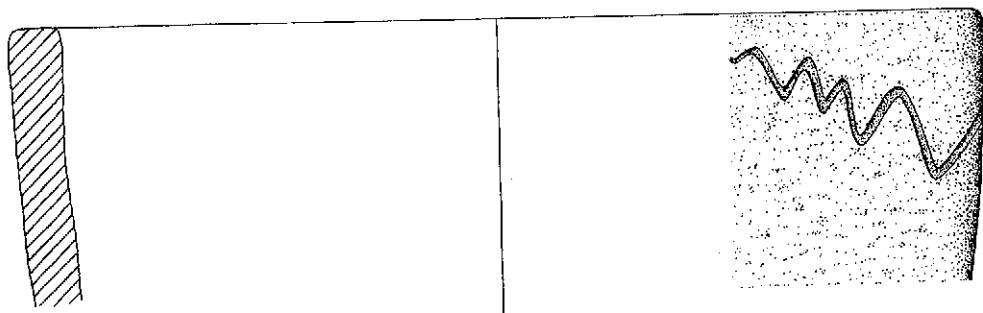
**Fig. 10**



**Fig. 11**



**Fig. 12**



**Fig. 13**



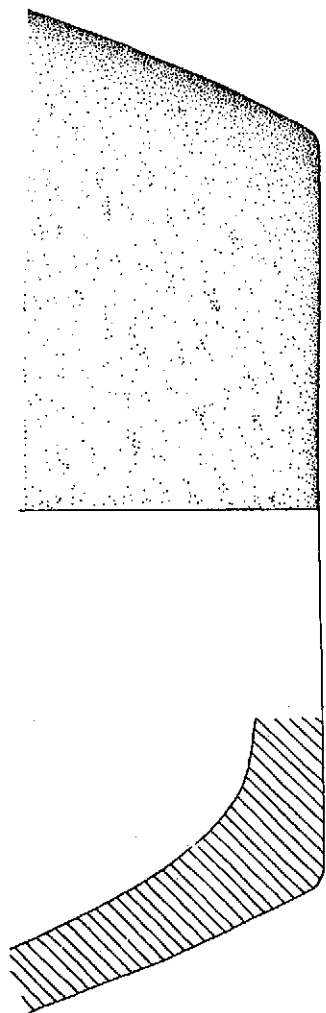


Fig. 14

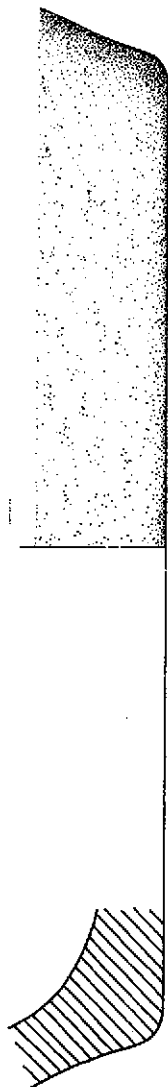


Fig. 15

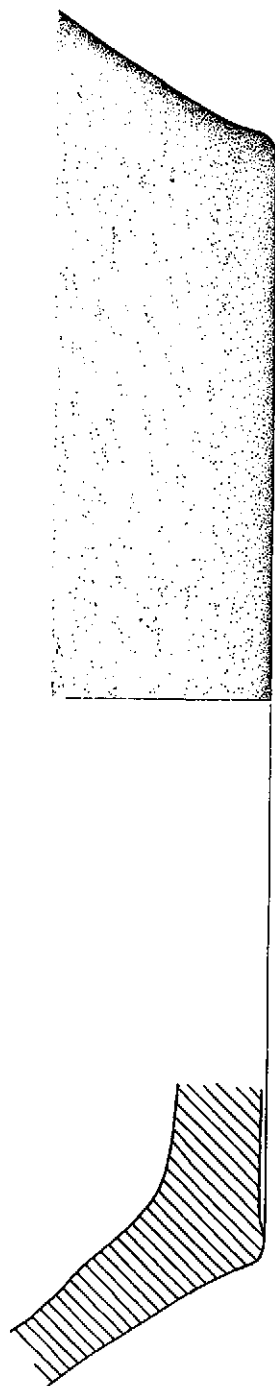


Fig. 16



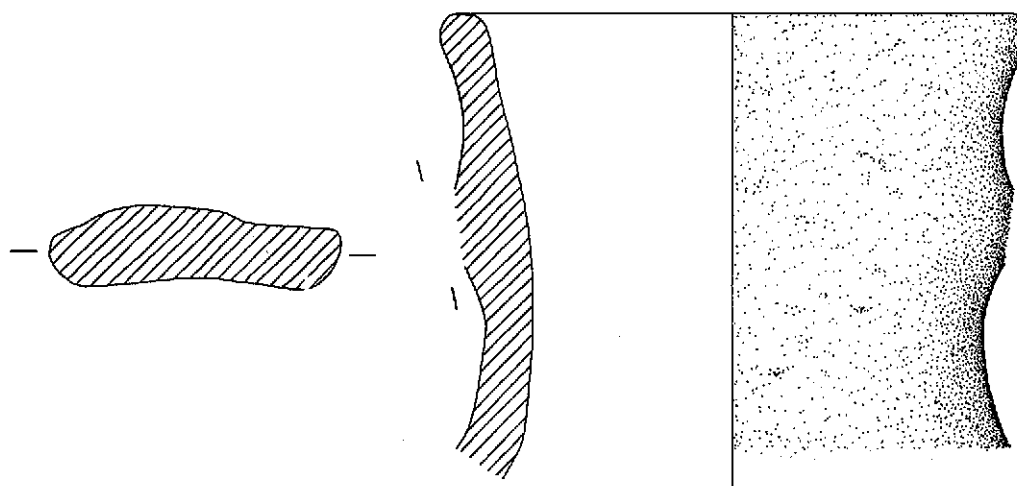


Fig. 17

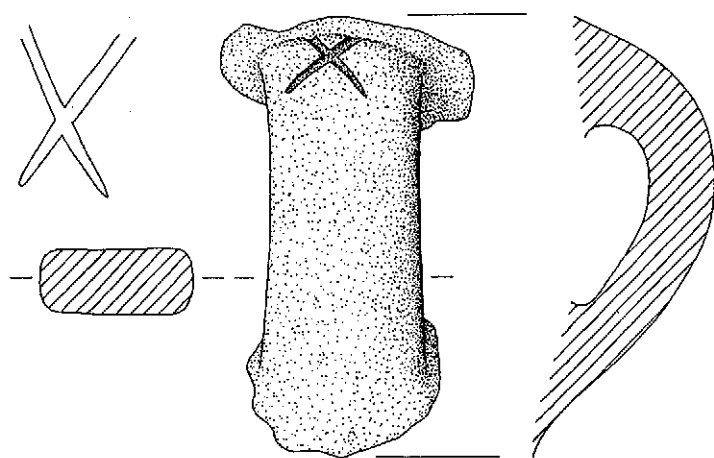
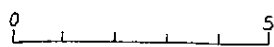


Fig. 18





de sección rectangular y que presentan, algunas de ellas, un aspa o una cruz como motivos de decoración incisa (figs. 18, 19 y 20). Este tipo de jarras tienen una pasta de color rojizo o anaranjado, con desengrasante mineral de tamaño medio.

Estos fragmentos se corresponden a la forma M11.2 de la tipología de Sonia Gutiérrez<sup>27</sup>, quien distingue también, dentro de este tipo, dos variantes según estén decoradas o no las asas. En el primer caso estaríamos ante la forma M11.2.2 mientras que a la forma M11.2.1 se adscriben las jarras que no tienen ningún motivo ornamental en sus asas. Para esta autora «la razón de esta peculiar distinción reside en el hecho de que con el tiempo este característico motivo ornamental, puede convertirse en un rasgo individualizador de un taller concreto»<sup>28</sup>. La cronología de estas piezas, siguiendo a la misma autora, gira en torno a finales del s. VII y principios del s. VIII con paralelos en Begastri y el Tolmo de Minateda.

Otro tipo de jarras que aparecen, aunque en muy poca cantidad, corresponden a recipientes que podrían utilizarse en el servicio de mesa, o como marmita para calentar líquidos en el fuego. Son jarras de tamaño medio, con el cuerpo de tendencia ovoide y borde que puede ser exvasado con labio redondeado o con un baquetón al exterior y labio redondeado de donde arranca un asa de sección circular que iría a descansar al hombro de la jarra (fig. 21). La pasta es rojiza con desengrasante mineral medio/grueso y el diámetro de la boca es de 15'5 cm.

Este tipo de jarra (fig. 21) se asemeja a la forma M18.1 de la tipología de Sonia Gutiérrez que estamos utilizando y a la cual le da una cronología en torno al s. IX con paralelos desde el siglo VI.

## 5. Tapaderas

Son tapaderas planas en su mayoría (figs. 22, 23, 24 y 25) aunque también las encontramos con paredes inclinadas (figs. 26 y 27) pero en muy poca cantidad. Tienen forma redondeada y pueden llevar un asa en el centro aunque en los ejemplares que hemos encontrado en el Cerro de La Almagra no han aparecido con este elemento de aprehensión. El borde, en todas las formas que hemos encontrado, es recto con un labio de sección redondeada o recta. La pasta es de color rojizo o marrón con desengrasante medio/grueso y los diámetros son muy variados y oscilan entre los 12 cm., en las variantes más pequeñas hasta los 22 cm., aproximadamente en las más grandes; sin embargo, como veremos más adelante, parece ser que el tamaño de las tapaderas es un «indicador cronológico, puesto que en los contextos más antiguos las tapaderas son muy grandes mientras que conforme se avanza en el tiempo tienden a hacerse más pequeñas, factor que aparentemente tiene que ver con su funcionalidad»<sup>29</sup>.

Por lo que respecta a la decoración la encontramos tanto incisa simple con motivos en zig-zag y ondulaciones como impresiones circulares dispuestas a lo largo del borde tanto en las tapaderas de gran tamaño como en las pequeñas (figs. 22-27). En cuanto a la funcionalidad, están destinadas a tapar recipientes de cocina y de almacenaje.

Las tapaderas planas (figs. 22, 23, 24 y 25) pertenecen a la forma M30.1.1 de la tipología de Sonia Gutiérrez con paralelos en Begastri y Tolmo de Minateda entre otros, mientras que las de paredes inclinadas (figs. 26 y 27) se corresponden con la forma M30.2 de la misma tipología

27 GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, pp. 89-90.

28 GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, p. 90.

29 GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, p. 95.

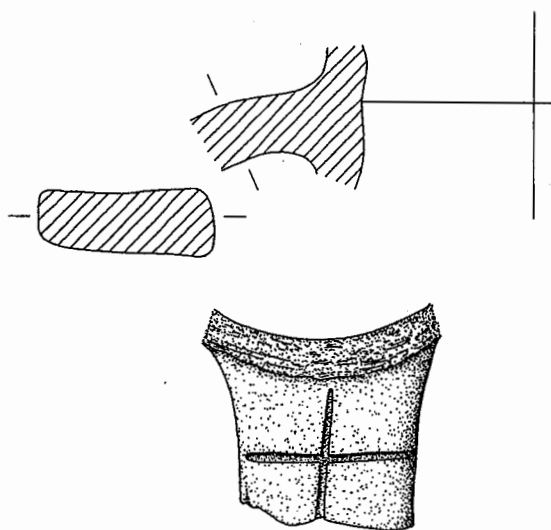


Fig. 19

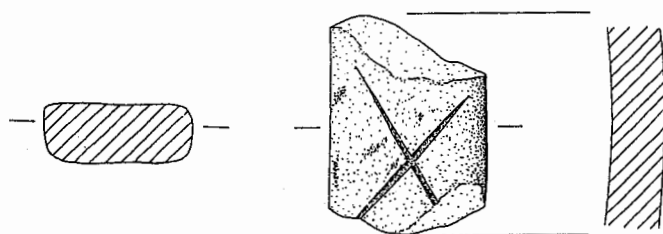


Fig. 20

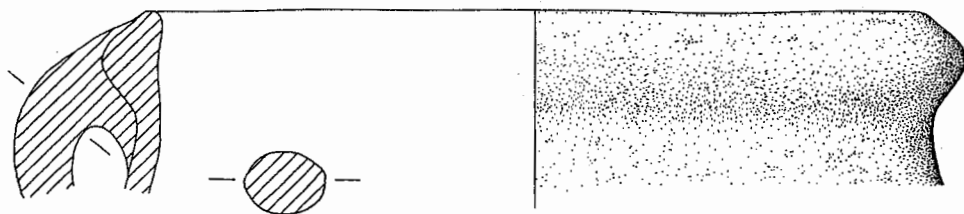


Fig. 21



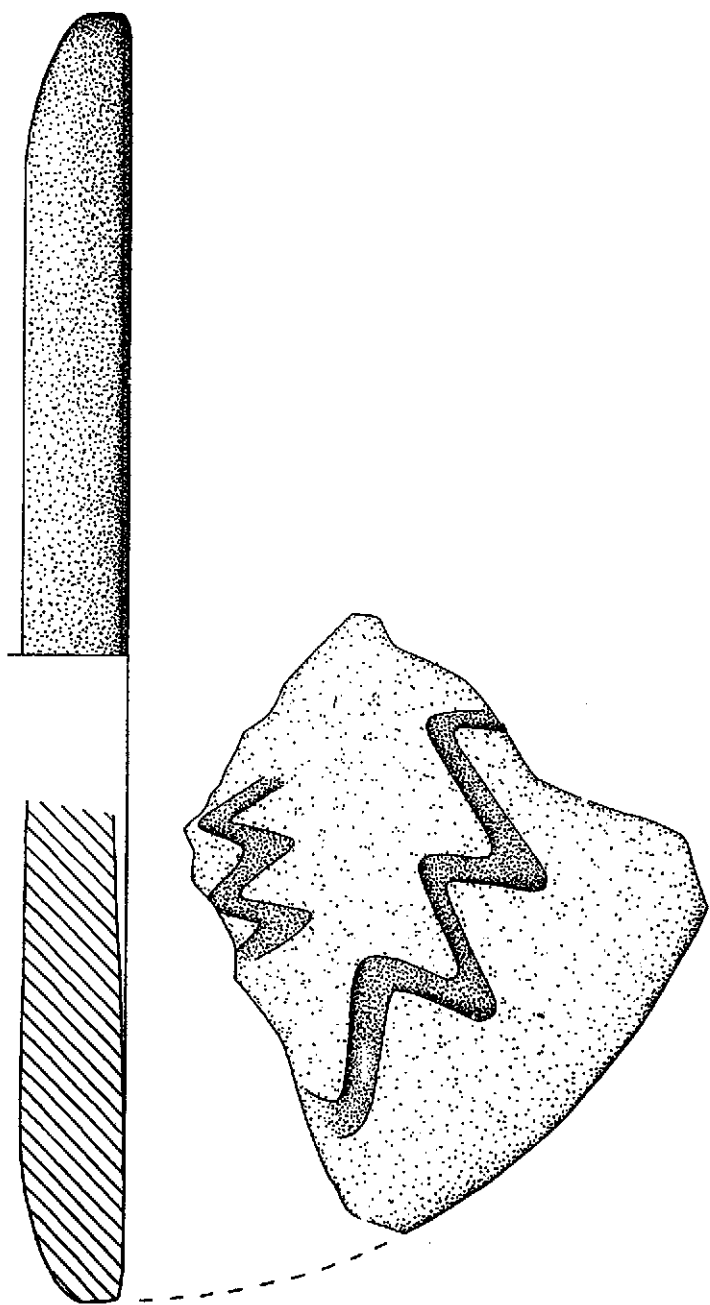


Fig. 22

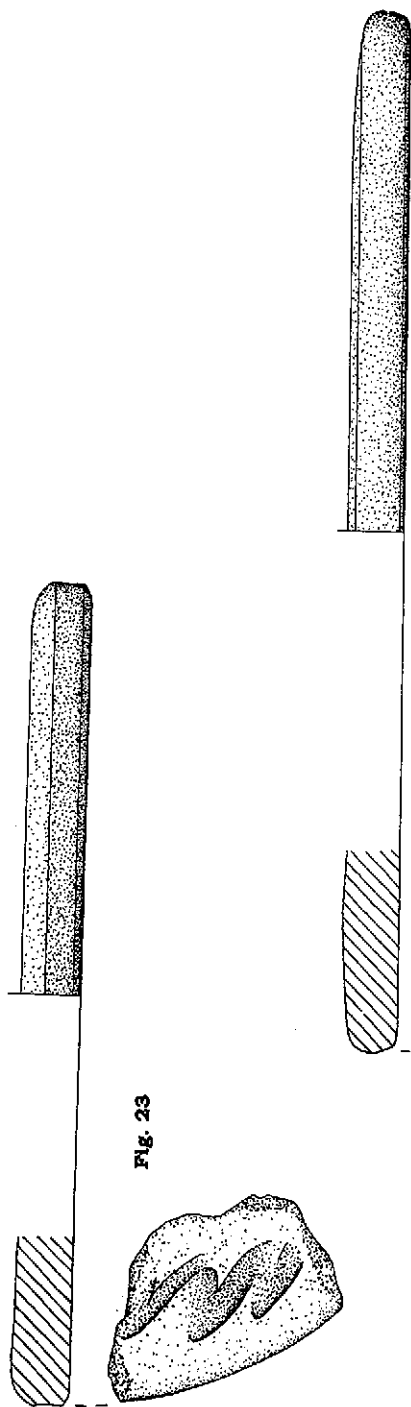


Fig. 23

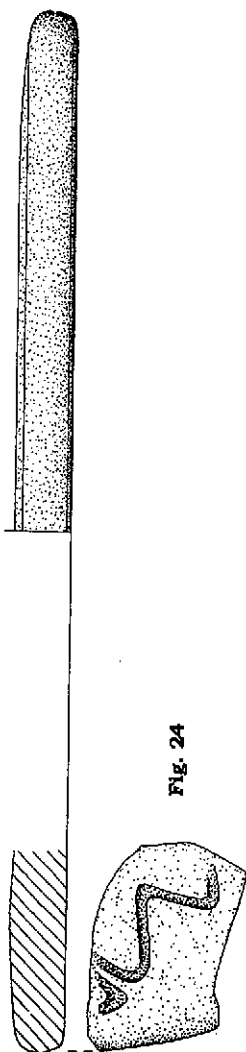


Fig. 24

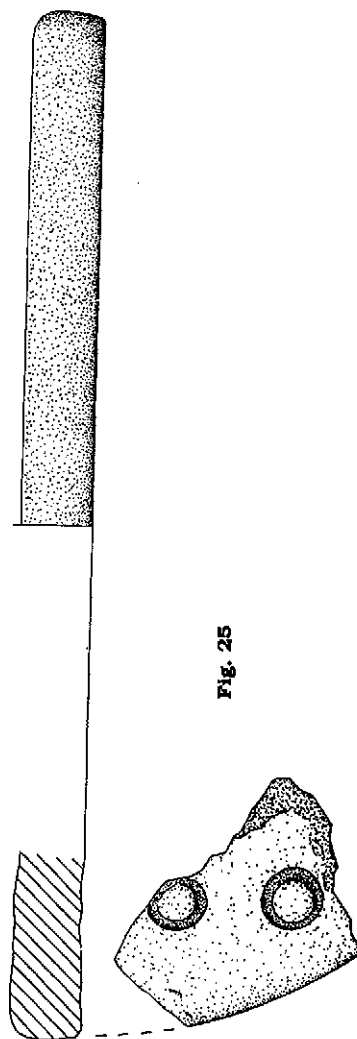


Fig. 25



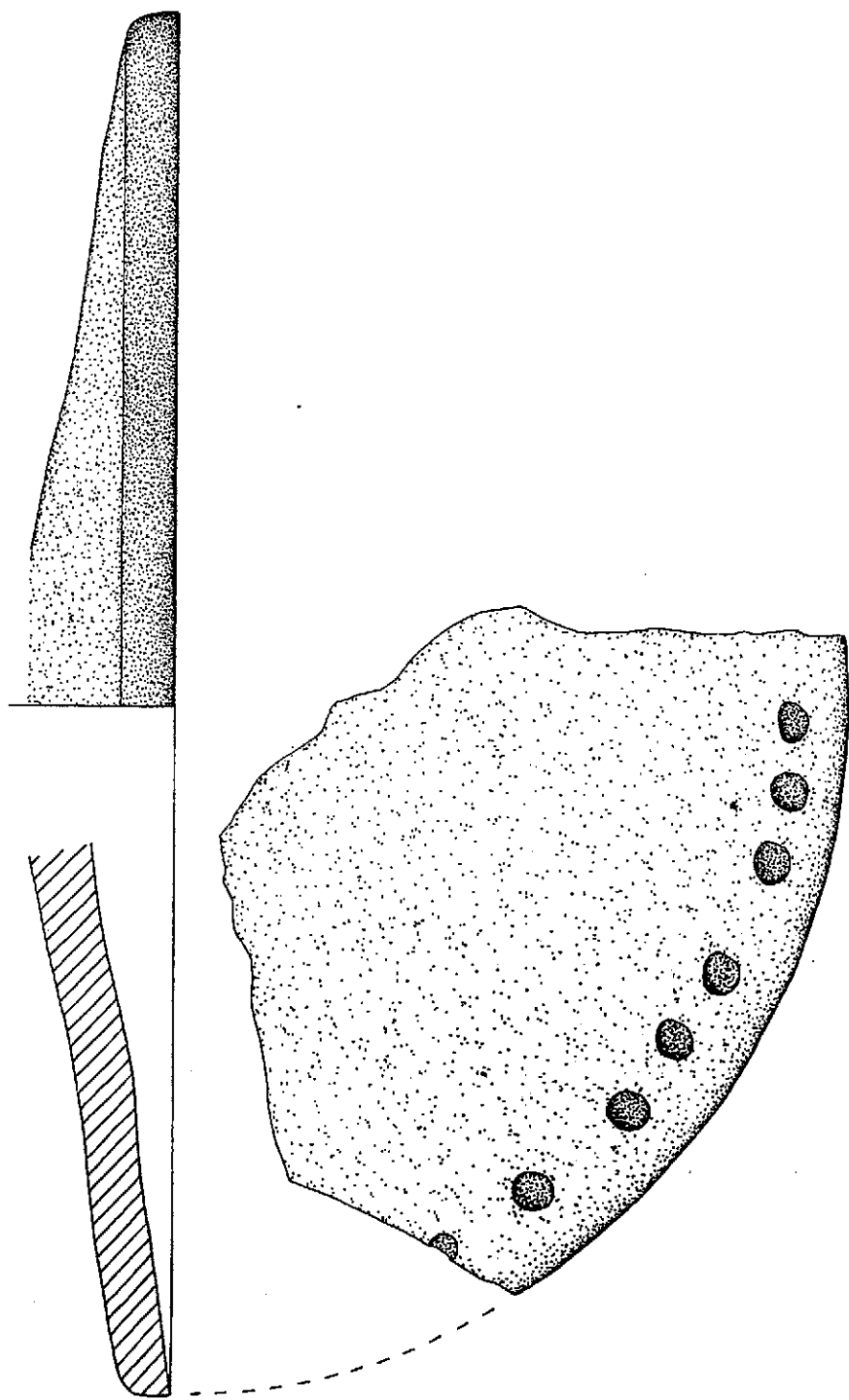


Fig. 26

con paralelos el La Alcudia (Elche). Ambas variantes se encuentran dentro de la forma REYNOLDS 7.8<sup>30</sup>. La cronología, según Gutiérrez, oscila entre mediados del s. VII a mediados del s. VIII para las tapaderas más grandes ( $\varnothing > 20$  cm.), s. IX para las medianas ( $\varnothing$  entre 15 y 20 cm.) llegando hasta el s. X para las más pequeñas ( $\varnothing < 15$  cm.)<sup>31</sup>.

## 6. Ollas

Enmarcamos dentro de esta variedad a unos recipientes de cuerpo globular con un cuello incipiente, borde ligeramente engrosado, exvasado o invasado en algunas ocasiones y labio recto (figs. 28 y 29). Son muy parecidas a algunas variantes de la marmita (figs. 7 y 8) pero hemos querido individualizarlas debido a la forma globular de su cuerpo que las diferencia de ésta. Son de pasta anaranjada o rojiza, con desengrasante medio/grueso y presentan señales de fuego en las paredes lo cual les otorga una función culinaria al igual que las marmitas. Una de ellas (fig. 29) presenta un tipo de decoración muy sencillo que consta de dos líneas onduladas incisas que recorren todo el cuello.

Podríamos enmarcarla dentro de la forma 9.5 de Reynolds aunque éste apunta únicamente una función para almacenaje de provisiones. Por lo que respecta a la cronología, podría girar en torno al s. VIII con paralelos en La Arneva (Orihuela)<sup>32</sup>.

## 7. Recipientes de almacenaje (tinajas)

Solamente hemos encontrado fragmentos de pared decorados con pegotes de barro dispuestos de forma irregular (fig. 30), que podrían tener su origen en la decoración de «pezones» característica en algunas formas de cocina bajoimperiales<sup>33</sup>, y que son típicos de la forma GUTIÉRREZ M10.1. Se caracteriza por ser un recipiente de gran tamaño, boca amplia, base cóncava, cuerpo de tendencia ovoide, hombros reentrantes, borde exvasado y engrosado con labio biselado hacia el exterior. La pasta en nuestros ejemplares es de color grisáceo, con desengrasante medio/grueso.

Son recipientes destinados al almacenaje cuya cronología va del s. VI al s. VIII en yacimientos como el Tolmo de Minateda, Begastrí, Lorca y El Monastil aunque hay indicios de prototipos realizados a torno en la Fuente de las Pulguinas (Cieza) y el Villaricos (Mula) que dan una cronología del s. IV y V<sup>34</sup>.

## IV. CONCLUSIONES

El objetivo que hemos buscado en esta descripción de los materiales cerámicos más significativos hallados en la prospección de algunas áreas del Cerro de La Almagra ha sido el intento de encontrar paralelos válidos procedentes de yacimientos excavados o en proceso de excava-

30 REYNOLDS, P.: *Op. Cit.*, p. 256.

31 GUTIÉRREZ, LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, pp. 95-96.

32 REYNOLDS, P.: *Op. Cit.*, pp. 258 y 264.

33 SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, M.J.: «Cerámica común del *Portus Illicitanus*», *Lucentum*, II, 1983, pp. 285-319, fig. 5.

34 GUTIÉRREZ LLORET, S.: *Op. Cit.*, 1996, pp. 87-88.

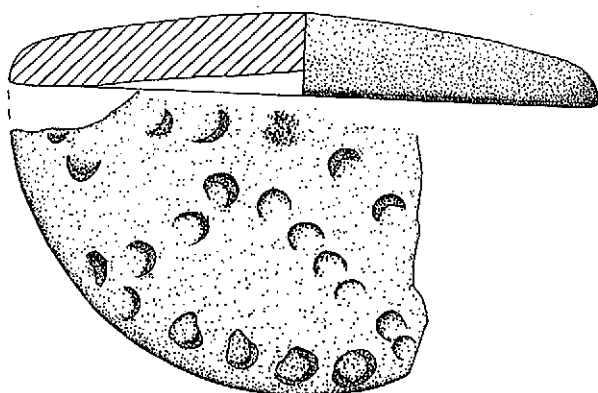


Fig. 27

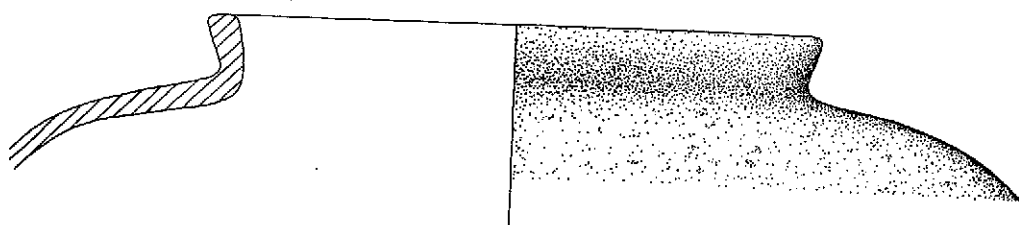


Fig. 28

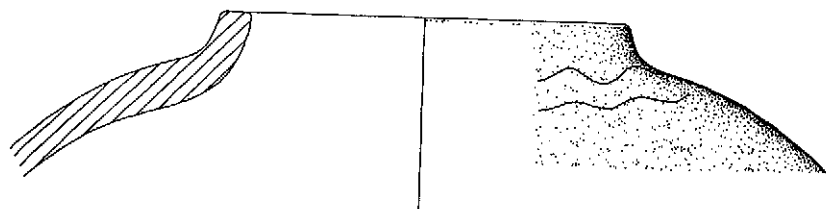
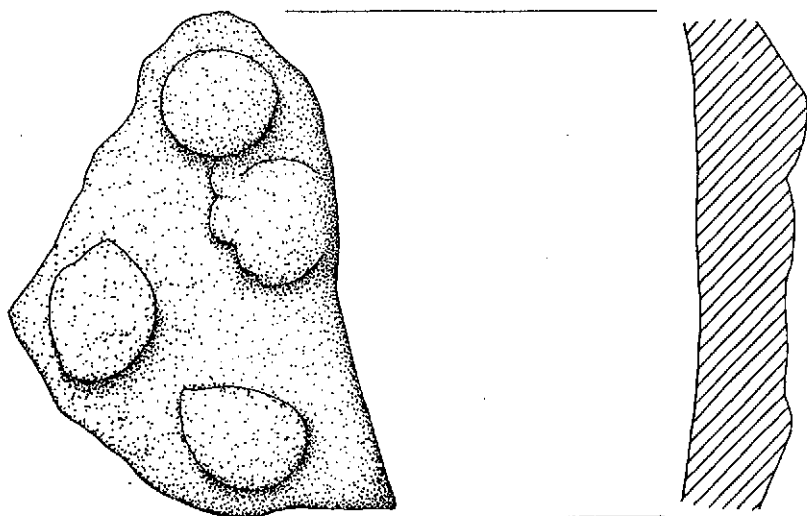


Fig. 29





**Fig. 30**



ción y, de este modo, comenzar a plantear interrogantes sobre los sistemas de producción, tecnología empleada, tipos de decoración, etc., que pudieron tener los habitantes de la Mula del Pacto de Teodomiro en su última etapa y su relación con el entorno local y regional.

Un primer vistazo hacia el material recogido nos da a entender la escasez tipológica existente utilizada, en su mayoría, para las «labores del hogar», y, sobre todo, nos muestra la adaptación, tanto tecnológica como productiva, a la inestabilidad política y social que sacude la zona durante los siglos VII al IX. Vemos como hay un altísimo porcentaje de cerámicas realizadas a mano o torneta (42'90%) y, dentro de éstas, la mayor abundancia de los tipos destinados a estar en contacto directo con el fuego como las cazuelas, las marmitas (grandes y pequeñas) y los cuencos, sobre todo los de base plana o ataífor. Otra evidencia es la uniformidad tipológica existente en todos los yacimientos del sureste peninsular, sobre todo con los de la provincia de Alicante y en menor medida con las de Andalucía Oriental, que coincide con la zona de la Cora de Tudmir, lo cual indica una clara relación comercial a nivel regional entre todos los yacimientos que la abarcan.

Por último, señalar que uno de los motivos que nos ha llevado a buscar paralelos, sobre todo cronológicos, con otros yacimientos que posean datos fiables es el de comenzar a buscar indicios que nos puedan dar una fecha clara del abandono del yacimiento que podría estar situada en torno al s. X; así como observar la influencia de la población árabe sobre la producción y la tecnología cerámica en los habitantes de La Almagra. Observar, en definitiva, la evolución de los modelos cerámicos tardorromanos hasta llegar a los tipos emirales. Una evolución lenta que sólo será constatable, a nivel general, mediante la comparación entre los distintos yacimientos del sureste peninsular y, a nivel individual, mediante la excavación sistemática del Cerro de La Almagra o, lo que es lo mismo, la Mula de Tudmir.



## **FRAGMENTO DEL SARCÓFAGO PALEOCRISTIANO, CON ICONOGRAFÍA PETRINA, ENCONTRADO EN LA ALMAGRA**

ELENA CONDE GUERRI

El fragmento arqueológico cuyo conocimiento y difusión pretendo en este estudio, ha permanecido inédito hasta el momento actual según todos mis indicios. La pieza fue encontrada hace unos quince años en el Cerro de la Almagra, situado en la margen izquierda del río Mula y a unos 5 Kms. de distancia al este de la actual Mula, con motivo de los cortes llevados a cabo por una excavadora en las canteras de piedra travertina al objeto de su extracción. Las canteras dejaron de explotarse pocos años después, pero en el momento actual todo el cerro es yacimiento arqueológico acogido a la protección de los Bienes Culturales de la Comunidad Autónoma de Murcia y con campañas en curso<sup>1</sup>. Por circunstancias que no me han sido explicadas, la pieza pasó por diversas manos, encontrándose en la actualidad en depósito de una familia de la región de Murcia que ha rogado permanecer en el anonimato.

El fragmento en cuestión, por sus dimensiones y características tipológicas del trabajado y corte de la piedra, pertenece casi con seguridad a la tapa de un sarcófago u opérculo, cuyo borde

---

Área de Historia Antigua. Universidad de Murcia.

1 MATILLA SEIQUER, G. y PELEGRÍN GARCÍA, I.: «El Cerro de la Almagra y Villaricos. Sobre el poblamiento urbano y su entorno en los siglos de la antigüedad tardía», en *Antigüedad y Cristianismo, II*, 1985, Universidad de Murcia, pp. 281-302. GONZÁLEZ CASTAÑO, J. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R.: *Aproximación a la historia de los Baños de Mula*. 1996.

Observación. Conforme a un criterio personal, ya mantenido en anteriores publicaciones, la bibliografía que cito es selectiva ya en razón de su importancia básica, de su interés monográfico relacionado con el tema o de su actualidad. Los estudiosos familiarizados con la materia no necesitan, a mi juicio, mayores pautas orientativas.

o lado frontal que encajaría con el vaciado de la pila o sarcófago propiamente dicho, iría totalmente decorado con escenas adecuadas a la temática requerida.

El bloque, de forma más bien rectangular, está roto en su lado derecho, de modo que el motivo que ahí estaba esculpido aparece carcomido prácticamente en su totalidad. Tiene una altura de 0,23 m. por 0,30 m. de largo y un espesor o profundidad aproximado de 0,11 m. en la parte más gruesa con una oscilación descendente hasta los 5 cm. El material ha sido identificado como mármol blanquecino, de grano más bien grande y variedad olocristalina, de los diversos existentes en las canteras de Macael (Almería) y cuya explotación ha sido normal a lo largo de su historia. Parece descartada la procedencia de Luni o Carrara, y también la de África, así como la de otros mármoles procedentes de las canteras proverbiales de la zona centro-oriental de la geografía imperial romana, hecha la excepción, aunque muy dudosa, de las del Proconeso<sup>2</sup>.

Por la iconografía representada y las peculiaridades de ejecución, como explicaré, sugiero datar la pieza en torno al 350-360 p. C. (figura 1).

En el fragmento están representadas tres figuras humanas, de pie, las tres acéfalas y la de nuestra izquierda prácticamente destruida en su totalidad, también, y que se apoyan en un basamento de 0,2 m. de altura. Las figuras están esculpidas en alto relieve, casi de bulto entero. La central y la de su flanco izquierdo tienen 0,21 m. de altura y una profundidad de unos 5 cm.<sup>3</sup>. La figura central representa un personaje masculino vestido con túnica con mangas (*manicata*) que parece ceñirse con ancha banda a su cintura. De escote a caja, el artista ha resaltado los pliegues de la tela del torso no elaborándolos en la piedra con el juego de las convexidades sino realizando con el cincel una doble incisión convergente en forma de «uve» que, con su profundidad, intenta resaltar por el juego de los contrarios el supuesto volumen del paño. Como conocen los especialistas, un trabajado del llamado «pliegue negativo», de cuyo uso como etiqueta determinante de un estilo habría que huir, en mi opinión. Igualmente, la túnica, que le cubre hasta el tobillo, está cincelada de modo amplio en el borde de la falda y sugiriendo un volumen airoso por las incisiones que, de nuevo, conforman los pliegues, hendididos en su parte central a la altura de los muslos para significar que el personaje no está estático sino en dúctil movimiento. Una actitud flexible, diría yo, y dinámica que se centra en la plástica de su pierna derecha, adelantada y con la rodilla flexionada para concentrar la fuerza de apoyo en su pie respectivo, ahora totalmente inexistente. La pierna y pie izquierdos, algo separados, están en discreto retroceso y, a pesar del deterioro, se intuyen las señales de un calzado abierto, más concretamente sandalias de una fina tira central enlazada a dos trasversales para sujetar, respectivamente, dedos y empeine. Un detalle a destacar es que dicho pie pisa casi sobre el pie del personaje que le flanquea.

---

2 El Prof. D. Rafael Arana, catedrático de Cristalografía y Mineralogía en la Universidad de Murcia, ha analizado una muestra del material y, dentro de las dificultades implícitas a su propia antigüedad, ésta es la identificación más segura. En el mismo sentido, se ha pronunciado el Prof. Patrizio Pensabene, Ordinario de Arqueología Clásica en la Universidad de Roma, La Sapienza. Agradecemos a ambos su generosa colaboración. Para mármoles hispanos, vid. CISNEROS CUNCHILLOS, M.: *Mármoles hispanos. Su empleo en la Hispania Romana*. Universidad de Zaragoza, 1988. Especialmente, pp. 44 ss. (oficinas) y pp. 69 ss. (canteras almerienses).

3 El tamaño de los personajes, así como las dimensiones de la pieza en general, apuntan a su pertenencia a la tapa del sarcófago y no al frente de pila, siendo, por otra parte, estas medidas bastante normales en la decoración del género y más o menos uniformadas por la producción en serie de los talleres. Vid. RECIO VEGANZONES, A.: «Tapas romanas de sarcófagos paleocristianos en Hispania», en *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*. Barcelona, 5-11 de octubre de 1969. Ed. 1972, pp. 409-430.

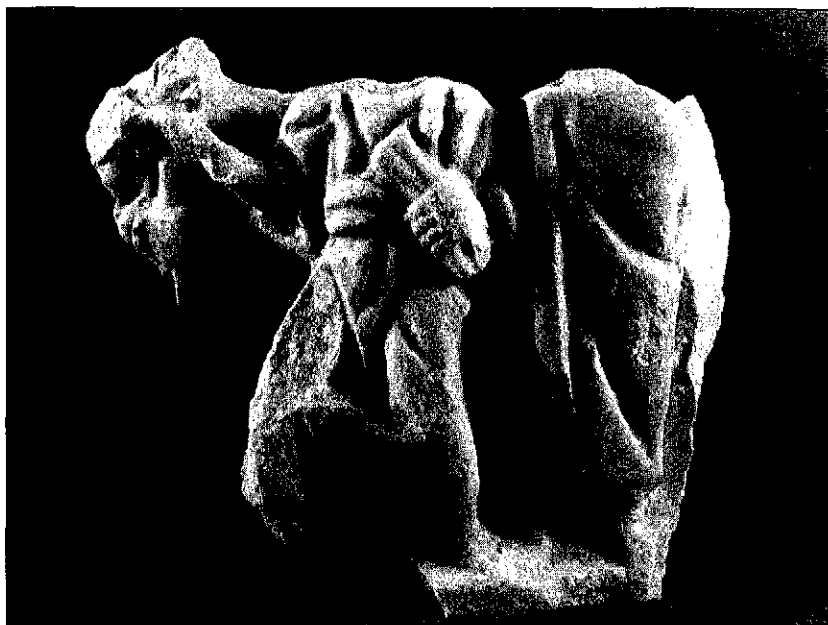


FIGURA 1. *Fragmento del sarcófago paleocristiano encontrado en el Cerro de la Almagra.*

Este personaje central tiene su brazo izquierdo doblado sobre el pecho y con su mano (de la que cuatro dedos son perfectamente visibles) sujeta un rollo (*rotulum*), de ejecución algo tosca y más bien romo en su extremo superior. Su brazo derecho está extendido y el antebrazo, en posición ligeramente alzada y con la mano destruida, toca un elemento que también ha desaparecido del bloque de mármol. Como he dicho, la figura carece de cabeza.

Este personaje central va acompañado a su izquierda por otro, tan cercano que los cuerpos parecen haber sido esculpidos sin apenas interrupción en el bloque. Es igualmente acéfalo, pero su indumentaria es bien distinta. Su cuerpo está enteramente cubierto desde la base del cuello por una capa, tipo *sagum*, que le cae hasta los tobillos de modo uniforme dando la sensación de pesadez. Ésta se consigue por dos profundas incisiones practicadas en el material, una casi semicircular que parte del hombro y recorre el tórax y una segunda, vertical, hasta el borde de la capa, de la que arranca una tercera, conformando todas ellas el juego de superficies convexas y cóncavas que apuntan a la formación de un grueso pliegue tipo canalón. Este capote, menos cubriente en la parte derecha de la figura, deja ver parte de la túnica corta de este personaje que calza botas militares, altas sólo hasta el tobillo, de la modalidad que tapa los dedos pero va abierta con lágrima central. Los trazos impresos en el mármol permiten perfectamente reconstruir el modelo de calzado. Por debajo del manto, aparece el brazo derecho cubierto por manga, al parecer, y dando la sensación, a pesar del mal estado de conservación, de sujetar fuertemente al personaje central por el brazo donde porta el rollo.

La ejecución de esta figura ha sacrificado, a mi entender, la ortodoxia anatómica a la expresividad plástica. Hubiese ayudado mucho para definir su postura la conservación de las cabezas, pues ahora la primera ojeada apostaría a que el personaje está representado de espal-

das, cosa imposible si se tiene en cuenta la forma y posición de los pies. Es muy probable que la intención del artista hubiese sido representarlo con el cuerpo, y esencialmente la cabeza, en ligera torsión hacia la figura central.

No tengo duda de que este personaje debe de identificarse con un soldado romano, tanto por las pistas iconográficas de su indumentaria cuanto por su posición en el conjunto del grupo y su actitud respecto a la figura central. La personalidad de esta última, por tanto, deberá de deducirse del conjunto escénico, cuya iconografía es bastante abundante en los sarcófagos paleocristianos de una determinada secuencia histórica y que, en mi opinión, está vinculada a la iconografía propia del ciclo del apóstol Pedro.

Poco puede decirse del tercer personaje, o figura situada a la derecha de la central. Tan sólo sobresale del bloque sustentante de piedra, una pequeña parte de su antebrazo derecho donde es perfectamente visible la mano que, aun con los dedos desdibujados por la erosión, sujeta un bastón de mando. Analizando su ejecución, el artista parece haberla querido situar en un plano ligeramente posterior al monopolizado por aquélla central. No obstante estas limitaciones plásticas, su identificación con otro soldado me parece correcta atendiendo a la iconología del conjunto y al «pendant» con su compañero.

Llego, así, al punto más significativo de este estudio. Tras la descripción del fragmento, a su identificación iconográfica. La escena remite a un pasaje muy concreto y peculiar del ciclo petrino, el de su arresto o prendimiento vinculado siempre en la frecuencia iconográfica al milagro del agua que Pedro hizo brotar de la roca. El tema es sobradamente conocido por los especialistas, aunque no tenga la popularidad y la frecuencia que el ciclo de Jonás alcanzó en las diversas manifestaciones del arte paleocristiano, por citar un ejemplo característico. El maestro Wilpert ya avisaba en 1932 de la existencia de esta iconografía petrina, pero catalogándola como «rara y sacada de los Apócrifos»<sup>4</sup>. A pesar de la opinión del gran conocedor y estudioso del arte paleocristiano, hay que admitir que la iconografía relativa a San Pedro toma auge en los años preconstantinianos y se mantiene hasta bien avanzado el siglo IV. Las peripecias y sufrimientos padecidos por el primer vicario de Cristo hasta la culminación de su martirio en Roma, fueron aceptados con éxito en esa secuencia temporal de las comunidades cristianas donde la maduración de la fe identificaba ya los padecimientos de Pedro con los del Maestro y veía en la muerte por Cristo la ganancia de la futura resurrección. El detallado ensayo monográfico de Manuel Sotomayor en torno a este tema, así lo evidenció en su momento y a él remitiremos más de una vez<sup>5</sup>. Centrándome, así pues, en la interpretación de este prendimiento, debe recordarse que según las fuentes Pedro fue hecho prisionero en tres ocasiones. Las dos primeras, en Jerusalén. La primera, en unión de Juan tras la venida del Espíritu Santo y los primeros milagros realizados por el apóstol como la curación del tullido. (Hch. 3 y 4). La segunda, poco después de volver de Samaría y Lida cuando la popularidad de Pedro crecía con motivo de la conversión del centurión Cornelio en Cesarea. (Hch. 8-12). Sin embargo, no son éstas las representadas en el fragmento, y sarcófagos de iconografía paralela, que ahora me

4 WILPERT, J.: *I sarcophagi cristiani antichi*. IV vols. Roma, 1929-1936, vol. II, pp. 349 ss.

5 SOTOMAYOR MUÑOZ, M.: *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonios de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo VI*. Granada, 1962. También, *Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada, 1973, donde el autor se detiene esencialmente en pormenorizar los datos arqueológicos e históricos inherentes a su procedencia y hallazgo, así como el lugar de su ubicación actual.



FIGURA 2. Wilpert I, lám. CIV, n° 6.

ocupa pues, a mi entender, la figura del ángel y la representación de las cadenas hubieran sido elementos ineludibles. Hay que recurrir a los Apócrifos de Pedro que relatan, entre otros episodios, los acaecidos al apóstol en Roma bajo el gobierno de Nerón. Es decir, la acción se sitúa unos veinte años después de la persecución ordenada por Herodes Agripa. Es obvio que las primeras comunidades cristianas de todo el llamado *orbis christianus antiquus*, y preferentemente en las prefecturas centro-occidentales, habían aceptado sin mayores problemas estos relatos que ampliaban detalles de las vidas de los apóstoles ignorados por los textos canónicos y que, a efectos de didascalia y de inspiración artística, eran un tesoro basado sin duda en la tradición oral vinculada a experiencias personales. Es un hecho que he venido defendiendo en estudios anteriores, en tanto estos textos mencionados no supusieran una ruptura de la ortodoxia doctrinal.

El *Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum* es, así pues, fuente literaria determinante para la iconografía petrina del arresto en este fragmento encontrado en La Almagra<sup>6</sup>. Según la narración, en una «*supereminenter Urbs orbi praelata, ut solet, in opulentia et inerti securitate indecenti fluxu dominabatur*» (cap. II), el objetivo de Pedro perseguía sobre

6      Sigo el texto latino de la edición de LIPSIUS-BONNET, R.A., incluida en *Acta Apostolorum Apocrypha I*. Leipzig, 1891. La atribución literaria a San Lino, pontífice sucesor de Pedro, carece de fundamento científico y es una piadosa tradición. Parece claro que, sobre un núcleo real de relatos surgido a principios del siglo II, la redacción definitiva de este texto se realiza durante el siglo IV. El latín empleado, de estilo marcadamente narrativo, rehuye la complejidad sintáctica y evidencia en parte del léxico empleado la metamorfosis semántica propia de un mundo en cambio. La hipótesis sostenida a principios de siglo sobre la posible influencia de la doctrina gnóstica en el relato, resulta extrínseca a mi estudio en cuanto no influye directamente en la iconografía concreta del fragmento. Vid. también ERBETTA, M.: *Apocrifi del Nuovo Testamento*. III vols. Torino, 1981. MARGUERAT, D. y KAESTLI: *Le Mystère Apocryphe*. Paris, 1995. Para una repercusión directa de estos textos en el arte paleocristiano, STUHLFAUTH, G.: *Die Apokryphen Petrusgessichten in der Altchrist Kunst*. Berlin-Leipzig, 1925.

todo potenciar las virtudes de la templanza y la castidad. En el círculo de matronas nobles que seguían sus enseñanzas, predicaba esencialmente la *pudicitia* dentro del matrimonio, lo cual equivalía a rehuir el acto conyugal, a *commixtione virilis thori servare munda corpora simul et corda diligenter*, que, a tenor del relato, no se presenta como un acto bueno e intrínseco a la naturaleza de la unión bendecida y sacramental, sino como un hecho concupiscible<sup>7</sup>. La actitud de abstención de las matronas provoca, por tanto, el automático ataque de sus maridos contra Pedro, la mayoría de ellos nobles y entre los que se encontraban el propio *praefectus urbis*, Agripa, y su amigo Albino, íntimo del César. (Cap. II). Entre todos, traman prender a Pedro cuanto antes con la intención de matarlo. La adhesión del senado a estas quejas de los magistrados será decisiva para pasar a la acción (cap. III), siendo entonces cuando muchos seguidores de Pedro, entre los que se encuentran gran cantidad de jóvenes o *adulescentes* (detalle importante desde mi punto de vista, porque indica el núcleo catequético de una fe que asegura generacionalmente su expansión), le conminan a que abandone Roma para escapar de la muerte. La reacción de Pedro es contundente: «no es oportuno huir, recordando que Cristo, el Señor, había aceptado la muerte por la salvación de todos ellos». (Cap. IV). Surge, así, por parte del discípulo una postura de absoluta mimetización con su Maestro y de igualdad ante el sufrimiento, ya anunciada en la propia frase evangélica de Ioan. 13, 16 «no es el siervo mayor que su señor», pronunciada en la escena del lavatorio de pies durante la última Cena. La arrogancia inicial de Pedro manifestada en su negativa a dejar lavarse los pies y su sumisión posterior a la voluntad del Señor sobre él, «entonces no sólo los pies sino también las manos y la cabeza», justifica plenamente en la realidad iconográfica de los sarcófagos del ciclo petrino el hecho de que, en muchas ocasiones, los hechos de Pedro vayan unidos a secuencias diversas del ciclo cristológico, ya sean o no de pasión como más adelante expondré en los ejemplos oportunos. Annarosa Saggiorato ya advertía que la relación Pedro-Cristo siempre fue considerada indisoluble en la iconografía de los sarcófagos, especialmente a lo largo del siglo IV en que la elección del tema suponía conocimientos teológicos por parte de la comunidad y, más difuminada en razón del tiempo la idolatría, el cristianismo se asentaba en un plano histórico-filosófico<sup>8</sup>. De modo que

7 La ideología que podría subyacer a estas palabras de los Apócrifos es apasionante, pero excede ahora la eurística de este trabajo. Se ha hablado de influencias propias de un cristianismo rigorista, afinado sobre todo en el norte de África como es sabido. Es claro, no obstante, que a medida que el cristianismo se va organizando, muchos patres opinaban que el cuerpo era un receptáculo adecuado para que anidasen en él todo tipo de sufrimientos, incluidos el dolor y la muerte, a la vez que el creciente ascetismo empujaba a rechazar el sexo gratuito que debía restringirse a la procreación. Vid. BROWN, P.: *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona, 1993 (trad. española). Por otra parte, es probable que también estos Apócrifos de Pedro querían combatir la figura de Simón el Mago y la popularidad que pudieren haber alcanzado sus doctrinas y, de paso, *plurimis antichristi praeconibus* (Hch. 8). Sus enseñanzas tras su actuación prevaricadora, podían acercarse a las gnósticas y éstas, a su vez, mezclarse en el complicado mundo ideológico del siglo IV a otras no menos inofensivas que provocaron una dinámica de rechazo de la iglesia oficial en numerosos concilios. Para todos estos problemas, FERREIRO, A.: «Sexual depravity, doctrinal error and character assassination in the Fourth Century», en *Studia Patristica*, vol. XXVIII, pp. 29-38. (Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies. Oxford, 1991). Leuven, 1993. También, «Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lérins», en *Vigiliæ Christianae*, XLIX, 2, 1995, pp. 180-188.

8 Vid. *I sarcofagi paleocristiani con scene di passione*. Bologna, 1968, pp. 2 ss. y passim. La autora reflexiona también sobre las teorías de otros autores en este aspecto, recordando que el primero que agrupó por ciclos temáticos los llamados «sarcófagos de pasión» fue CAMPENHAUSEN, H.: «Die Passionssarkophage», en *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 5, 1929, pp. 41-56, pero sólo atendiendo a la iconografía y no a sus etapas cronológicas. Para un estudio revisado y más completo, GERKE, F.: *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*. Berlin, 1940, passim.

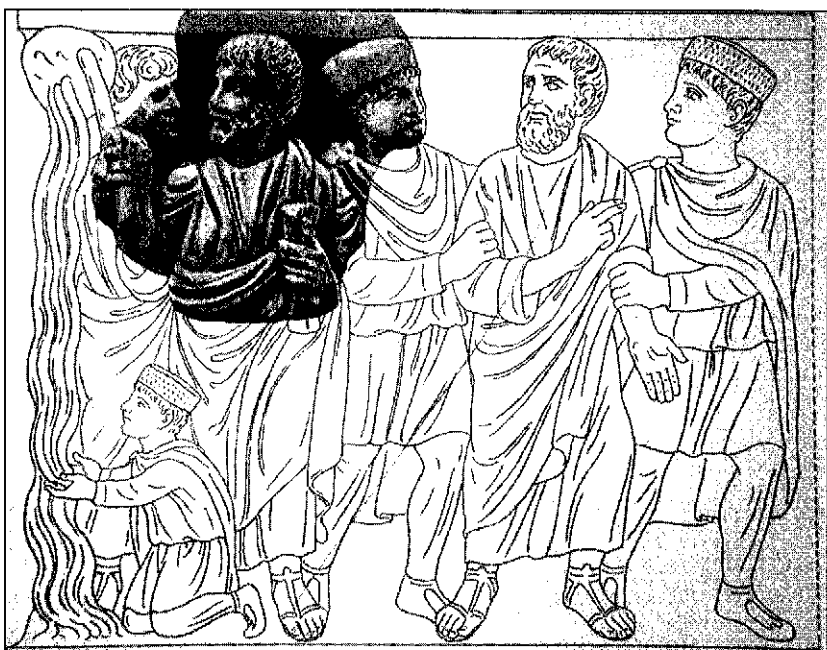


Figura 3. Wilpert, I, lám. CIV, n° 1.

Cristo y Pedro, o viceversa, van siempre tan unidos que es como si la didascalía implícita a sus escenas respectivas se insertara y a la vez se generara una de otra. Como dando a entender que el primer Papa se identifica en todo con su Redentor quien, por elección propia, le concedió el primado.

Siguiendo con la fuente literaria, el relato, amenizado por todo tipo de reacciones lacrimosas de la comunidad que quiere convencer a Pedro de sus propósitos, llega a un punto muy importante para la iconografía en el cap. V. Proceso y Martiniano, *custodes carceri*, también le imploran para que escape y en una narración retrospectiva (la dimensión temporal es aquí básica) le recuerdan que «él mismo los había bautizado en el nombre de la Trinidad con el agua del manantial brotado en la roca al signo de la cruz, cuando estaban de guardia en la Mamertina». Lo cual implica que Pedro había estado en Roma previamente en la cárcel, esta vez por instigación de un tal Paulino, *vir clarissimus* a decir del texto. Pero no se dice cuanto tiempo antes. Esta inespecificación de la *consecutio* temporal en el relato ha podido influir en la ejecución de una plástica iconográfica sincopada, en el sentido de que en varios sarcófagos de iconografía petrina no importa tanto seguir un orden escrupuloso en las diversas escenas consecutivas que componen la *Passio*, cuanto captar en las más significativas la esencia iconológica del conjunto. Por ello, para la oportuna identificación, los artistas captaron los elementos más significativos del todo, ya personajes, animales u objetos que constituían los símbolos clave y los reunieron en una única escena aun perteneciendo a secuencias diversas. Es también un modo de aprovechar al máximo la superficie limitada ofrecida ya por las tapas ya por los frontales.

Finalmente, los ya cristianos Proceso y Martiniano y los restantes discípulos convencerán a Pedro para que salga de Roma pero, una vez en camino, el episodio famoso del *Quo vadis* (cap. VI) que constituye en sí mismo otra pauta para afirmar la igualdad de Pedro con su Maestro quien «va a sufrir su pasión en él por segunda vez», le hará desistir para retroceder a la *Urbs* y asumir gozoso su martirio. En el momento del prendimiento, el funcionario Hierón con *quattuor apparitores* y diez hombres más lo encadenan y lo llevan ante Agripa quien ratificará la condena de Pedro. Éste, conducido «al lugar de la Naumaquia», se proclama en todo momento a sí mismo como *servus Christi* y, una vez junto a la cruz, repite la famosa máxima «no puede, en efecto, el discípulo ser más que el maestro ni el esclavo más que su amo», en razón de lo que pide ser crucificado cabeza abajo. Textualmente, «él no puede usurpar el derecho de ser crucificado recto como el Señor, pues nosotros hemos nacido de Adán como hombres pecadores»<sup>9</sup>. Cristo, por el contrario, es plenamente identificado por Pedro con el objeto o instrumento de su muerte salvadora que es la cruz. Es decir, se ha llegado a la sacralización del «eidolon» en el sentido clásico del término, al cual Pedro dedica un verdadero panegírico (cap. XI) en el que la cruz ya no es infamante instrumento de suplicio sino *occultum mysterium, crux quae deo hominem coniunxisti et a dominio diabolicae captivitatis magnifice segregasti*. La invoca como *verbum vitae* y, ya casi moribundo, a ella se adhiere con esta trilogía: «en ti creo, a ti te amo, a ti te comprendo», que es, sin duda, la contraprestación de la triple negación. Tras encomendar a la cruz la protección de sus ovejas, lo cual es importante para la figura de Pedro como primer Papa, expira. (Cap. XVI).

No debe ser el análisis textual el núcleo principal de mi aportación, pero he creído oportuno hacer esta síntesis sobre el relato apócrifo de los hechos y martirio de Pedro por considerar que el marco general de la historia puede ayudar a la mejor comprensión de la iconografía del mencionado fragmento de sarcófago. Identifico, así pues, las tres figuras representadas respectivamente con Pedro y dos guardianes o *apparitores* en el momento concreto en que, en la Mamertina, ya prisionero, hace brotar el agua de la roca. En su mano derecha portaría, sin duda, la vara taumatúrgica, mientras sostiene en la izquierda el rollo de la doctrina que significa la ortodoxia que el Señor le ha encomendado como a su primer vicario. Es muy probable, por las piezas comparativas que expondré, que en un primer plano, algo adelantado al guardián de nuestra izquierda, estuviera esculpida verticalmente la roca con el manantial y a sus pies Proceso y Martiniano para completar el cuadro iconográfico con simbología plena. Por las dimensiones calculables del fragmento que falta en este extremo para completar la tapa, creo que tendrían cabida perfectamente. Ambos guardianes o *apparitores* (independientemente de que fuesen soldados romanos o simplemente subalternos municipales) llevan bastón de mando, como símbolo de que son unos representantes de la autoridad competente, en este caso el *praefectus urbis*. En escenas paralelas conservadas en otros sarcófagos, los soldados llevan la

---

9 La escena de la creación de Adán y Eva en el Paraíso aparece en más de una ocasión, en efecto, acompañando a las del ciclo petrino en sarcófagos de los años constantinianos. Un ejemplo que me parece especialmente significativo y hermoso por su buen estado de conservación es el catalogado en F.W. Deichmann con el n.º 23-A, hoy en la colección Pío Cristiana-Lateranense de los Museos Vaticanos, donde junto a los progenitores aparecen también las escenas de la curación del ciego y del paralítico por el Señor y la del arresto de Pedro y Proceso y Martiniano bebiendo del agua que brota de la roca, entre otras. Vid., el autor citado en colaboración con BOVINI, G. y BRANDENBURG, H.: *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. Erster Band, Rom und Ostia*. Wiesbaden, 1967. Tafelband, 7.





Figura 4. *Ville Donia Pamphily.*

cabeza tocada con el *pileus pannonicus*, o casquete cilíndrico usado desde la Tetrarquía<sup>10</sup>. El mismo tocado suelen usar Proceso y Martiniano. Otro paralelo en la indumentaria es indiscutible. La capa, con los pliegues acumulados en el hombro (aunque en el fragmento de La Almagra la elaboración rehúya el detalle) y el calzado son iguales a los que lucen los soldados que flanquean a Pedro en sarcófagos íntegros del mismo ciclo. Si se hubiesen conservado las cabezas (quizá cortadas por la intransigencia del Islam a medida que se iba asentando en el territorio del S.E. peninsular), la de Pedro mostraría con seguridad los rasgos fisonómicos diferenciales que ya se habían asentado en el arte paleocristiano: facciones más bien redondeadas, cabello corto y abundante que desciende semirrizado sobre la frente y barba corta y poblada creciendo desde las orejas<sup>11</sup>.

Respecto al momento concreto del arresto romano del Pedro, no importa tanto en mi opinión si se trata de la primera vez o de la segunda. Como he dicho antes, la iconografía basada en el mensaje de los textos tiende a la simplificación y fusión de escenas sucesivas en una sola pero con una doble iconología: el prendimiento de Pedro y el comienzo de su *Martyrium* va unido siempre al milagro de la roca cuya agua vivífica significa el bautismo. La muerte física, por la

10 El ejemplo más significativo lo constituye el grupo escultórico en pórfido de los llamados Tetrarcas, realizado a muy finales del siglo III y hoy en San Marcos de Venecia, donde por vez primera aparecen estos tocados extraños anteriormente al arte romano y que se popularizarán después a partir de los años constantinianos. Vid. GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Arte Romano*. Madrid, 1972, p. 648, fig. 1. 136.

11 Este retrato se convirtió en la identificación petrina por antonomasia con independencia de delimitaciones geográficas y fue también antagónico de la iconografía paulina, concretada en un rostro y facciones más angulosas y cabeza casi calva y con poca barba, conforme a la descripción ofrecida en las *Actas Apócrifas de Pablo*. Vid., últimamente, CIAVOLINO, N.: «L'iconografia petrina nell'arte paleocristiana a Napoli», en *Campania Sacra*, 21, 1990, pp. 280-307. BISCONTI, F.: «L'abbraccio tra Pietro e Paolo ed un affresco inedito del cimitero romano dell'ex Vigna Chiaraviglio», en *XLII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina. In memoria del Prof. G. Bovini*. Bologna, 1995, pp. 71-93. Esta pintura es fechada por el autor casi a final del siglo IV y, además de repetir la fisonomía ya definitivamente fijada y diferencial de cada apóstol, da una prueba más de la pujanza iconográfica de los *principes Apostolorum*. Para la misma identificación en fragmentos privados, también sobre el arresto, FIOCCHI-NICOLAI, V.: «Rilievi funerari cristiani in una collezione privata di Manziana (Roma)», en *Memoria Sanctorum venerantes. Miscellanea in Onore di Mons. Victor Saxer*. Città del Vaticano, 1992, pp. 403-23 y fig. 1.

que Pedro se identifica con su Maestro, es pasajera. Es sólo la antesala de la vida eterna cuya primera esperanza la constituye, esencialmente, el bautismo cristiano. Un mensaje perfecto para el arte funerario paleocristiano, plasmado esta vez en los sarcófagos<sup>12</sup>.

El ciclo de Pedro en sus secuencias más significativas ha sido representado innumerables veces en los sarcófagos paleocristianos. La evidencia es indiscutible, desde Wilpert hasta Tristan quien dice: «Pedro es el personaje que, después de Jesús, aparece más frecuentemente en la iconografía paleocristiana. Pedro es la roca donde se construirá la Iglesia y si Moisés hizo brotar el agua de la roca, Pedro es el nuevo Moisés y la nueva Roca. Ya Tertuliano en *De bapt.* 1, 9 decía que la sangre y el agua que salían del costado de Cristo estaban prefigurados en el agua que se deslizaba de la roca de Moisés»<sup>13</sup>. Por tanto, la cadena simbólica establecida a lo largo de la historia de la salvación del hombre entre Moisés, Cristo y Pedro era incuestionable. El éxito iconográfico no se hizo esperar. Aunque los ejemplos plásticos son numerosos, he optado por sacrificar cantidad a calidad o bien a integridad iconográfica que permita reconocer sin problemas estos hechos del primer vicario de Cristo. En otras ocasiones, es interesante también aludir a fragmentos muy destruidos en los que el ciclo petrino es reconstruible por identidad, semejanza o deducción. Así, por ejemplo, el fragmento catalogado en Wilpert I como número 6 de la lámina CIV=Deichmann-Bovini-Brandenburg tafel 67, n° 369 (figura 2). Procede, y se encuentra, en el cementerio de Calixto y en él pueden verse, a nuestra izquierda, con toda claridad la figura de Pedro, aun rota en su lateral derecho, aprehendido en su brazo izquierdo por un soldado romano. Las indumentarias de ambos, especialmente en lo que refiere al pliegue en «uve» del escote de la túnica del apóstol y el manto de su carcelero, sujeto en su hombro derecho de donde parten gruesos pliegues que acentúan el grosor del tejido, son prácticamente iguales a las del fragmento murciano, caracterizado, no obstante, por una menor riqueza y finura en la elaboración del detalle. El calzado de ambos, a pesar de la inevitable reconstrucción, es paralelo igualmente al del fragmento estudiado o viceversa. Obsérvese que el apóstol apoyaría los pies ligeramente separados, y que su pie izquierdo tropieza con el del soldado, como pisándolo. Las cabezas, completas aquí, son fieles a la iconografía facial y tocado militar ya mencionados. El artista ha optado por representar a Pedro con la vara taumátúrgica hacia abajo en el momento de su prendimiento y completar esta escena con su gemela iconológica, es decir, el momento en que Pedro hace brotar el agua de la roca dentro de la cárcel, a mano y vara alzada, mientras que Proceso y Martiniano beben el agua bautismal. El ciclo se completa esta vez con un milagro significativo de la vida del Señor, muy del gusto además de la iconografía funeraria cristiana, el de la multiplicación de los panes y peces, símbolo eucarístico de participación comunitaria y de salvación, con marcado signo sacramental al igual que el bautismo. Por el estilo de elaboración del material y una cierta flexibilidad en la indumentaria, facciones y cabello, bien podría fecharse algo antes de la primera mitad del siglo IV o años constantinianos.

Significativa puede también resultar la comparación con el fragmento Wilpert, ídem, CIV, 1, procedente igualmente de Calixto, de igual datación y cuya escena total ha sido prácticamente reconstruida (figura 3). Aquí, la figura de Pedro, en su parte conservada, está ligeramente vuelta a su derecha, como en el de la Almagra, y porta rollo doctrinal en su mano izquierda mientras

12 MOORSEL, P. van: «Il miracolo della roccia nella letteratura e nell'arte paleocristiana», en *RAC*, 40, 1964, pp. 221-251.

13 TRISTAN, F.: *Les premières images chrétiennes. Du symbole à l'icone, II-VI s.* Ed. Fayard, 1996, pp. 397 ss.



FIGURA 5.

que con su derecha sostiene la vara taumátúrgica en el momento de realizar el milagro de la roca. Otras ligerísimas variantes de detalle siempre sobre la misma iconografía, presentan los fragmentos de la misma lámina de Wilpert, n<sup>os</sup> 3, 4 (éste, presuntamente con la presencia del gallo en una de sus secuencias) y 5, de los que no ofrezco documentación fotográfica por considerar que la parte plástica conservada es mínima. Más atractivo para el investigador me resulta el frente de sarcófago de niño (Wilpert, idem, CXIV, n<sup>o</sup> 1 = Deichmann-Bovini-Brandenburg, 153, 951), actualmente adosado a una pared del vano central del llamado *Arco dei Quattro Venti*, dentro del conjunto residencial de la *Villa Doria Pamphilj*, por ser menos conocido ya que su ubicación dificulta enormemente su estudio (figura 4)<sup>14</sup>. De ejecución menos refinada en el plegado de las indumentarias y en los rostros de los personajes (algunos completamente destruidos por la erosión), y con ciertas pinceladas ingenuas, presenta como tema central en su mitad derecha el prendimiento de Pedro, mientras que el espacio izquierdo está decorado con dos milagros del Señor, la curación del ciego y la resurrección de Lázaro que saldría de su edícula o templete con tejadillo a doble vertiente y levantado sobre podio. Obsérvese que la composición y el movimiento dinámico impreso a la figura del apóstol y sus guardianes, es muy similar al del fragmento de La Almagra, aunque en el de la Doria Pamphilj el protagonista cargue el peso del cuerpo en el lado contrario. Otro frente de iconografía paralela, donde de nuevo Pedro y Cristo se superponen y se identifican, lo constituye el que actualmente se encuentra en una de las salas del museo privado de Villa Albani (Deichmann-Bovini-Brandenburg, 146, 919). Los flancos respectivos están ocupados por Pedro con sus guardianes realizando el milagro de la roca y por la resurrección de Lázaro. Las escenas

14 Vid. CALZA, R.; BONANNO, M.; MESSINEO, G.; PALMA, B. y PENSABENE, P.: *Antichità di Villa Doria Pamphilj*. Roma, 1977. Su ficha, en la tavola CLXVII, n<sup>o</sup> 315, es escueta. De procedencia desconocida, tiene una altura de 0,88 m. por 1m. 40 de largo y está trabajado en mármol, sin especificar su variedad.

restantes se concretan en diversos milagros realizados por Cristo, como la multiplicación de los panes, la curación del paralítico, del ciego y de la hemorroisa. En este ejemplo, la escena protagonizada por Pedro ha optado también por lo que he llamado la fusión iconográfica, pues en tan sólo una secuencia remite al arresto y también al milagro y, en este sentido, pienso que la muestra de la Almagra podría ser completada del mismo modo.

Muchos son también los sarcófagos conservados completos que muestran en su iconografía algún episodio de los Hechos de Pedro y no quiero abundar en ello pues son conocidos de los estudiosos y fueron meticulosamente catalogados por Sotomayor<sup>15</sup> con indicación de su procedencia y ubicación, salvo en los casos en que las peripecias arqueológicas y continuos traslados de la pieza de un lugar a otro impiden una determinación. Quiero, no obstante, incidir en el sarcófago que se encuentra actualmente en el pórtico de San Lorenzo f. m. porque, aun siendo riquísimo en iconografía y mostrando una escena petrina, ha pasado más inadvertido a la crítica (figura 5). Una de sus peculiaridades es que muestra la imagen del difunto en tondo central bajo el que, en un relieve de proporciones comparativamente mínimas, se distingue al paralítico con su camilla a cuestas. Si aquí su extremo derecho está ocupado por la resurrección de Lázaro, el arresto de Pedro se destaca claramente, a pesar del deterioro sufrido por el material, en la zona izquierda, entre el sacrificio de Isaac (según creo) y las súplicas de la mujer cananea y la curación del ciego. La ejecución permitiría datarlo en torno a 320, es decir etapa protoconstantiniana según la catalogación de estilos más o menos admitida. A mi entender, es uno de los pocos frentes completos de sarcófagos con iconografía petrina cuya ubicación permite tanto detenerse en su análisis cuanto contemplarlo sin prisas.

Una vez presentados estos paralelos con los que considero vinculado iconográficamente el fragmento de La Almagra, además de moverse flexiblemente dentro de la cronología marcada por la familia imperial constantiniana, puede resultar sugestivo replantearse porqué nuevamente aparece en Hispania el tema de Pedro y se vigoriza así el conjunto de sarcófagos ya existentes con iconografía petrina. No es extraño. Hispania constituía dentro del *orbis christianus antiquus* la periferia occidental que cerraba el mundo conocido y esperaba, según el mandato del Maestro, la predicación y difusión del mensaje. Por ello, tanto fuentes escritas fidedignas cuanto legendarias documentan directa o indirectamente sobre los viajes apostólicos a esta provincia, centrando el protagonismo en Santiago el Mayor, Pablo y también Pedro, aunque en el caso de este último de modo indirecto a través de sus directos colaboradores, los llamados Siete Varones Apostólicos. No estimo necesario detenerme aquí en este tema, ya contemplado por la crítica y que sólo parece considerar real la venida a Hispania de Pablo apoyándose en su propia intención expresada en Rom. 15, 24. Sólo recordaré una connotación. La figura de Pedro como primer vicario de Cristo en la tierra se acepta indiscutiblemente en todo el orbis mencionado. España no es una excepción, máxime siendo una tierra donde la temprana implantación del cristianismo (aun considerando unos *conventus* clave en detrimento de otros) vinculada a sus orígenes apostólicos, produce, por citar un ejemplo significativo, la figura de un Osio de Córdoba, clave en la ortodoxia del período constantiniano. La zona del S. E., privilegiada también por su situación geográfica de apertura al mar, no debió de ser una excepción en este

---

15 Cit., 1962, pp. 173-187. Piezas casi espectaculares se encuentran ahora en el Museo Nazionale delle Terme, como el que presenta en su tapa cartela sostenida por dos angelotes y escenas de la Epifanía y del ciclo de Jonás, mientras que el frontal está decorado con una espléndida trilogía de Pedro acompañada por la selección habitual de los milagros del Señor que culminan en la resurrección de Lázaro. Cf. DEICHMANN y otros: cit., 121, n° 770.

itinerario de asentamiento de un cristianismo institucionalizado en que, a mi juicio, no debe despreciarse la fuerza de la tradición<sup>16</sup>. No hay que olvidar tampoco que en la sucesión de los legítimos obispos de Roma desde San Pedro, es San Dámaso en el 366 el primer hispano que ocupa la cátedra y no sin acontecimientos turbulentos. Su victorioso pontificado frente a las reivindicaciones de Ursino se apoyó esencialmente en el hecho tajante de la preminencia de Roma sobre las restantes sedes episcopales, pues Pedro, el primer Papa, había vivido y muerto en Roma y «donde está Pedro, está también la Iglesia»<sup>17</sup>. Esta tradicional asociación entre el Papa Dámaso, español, y su devoción por Pedro podría haber influido en la demanda hispana de iconografía petrina para ornamentar los sarcófagos, aunque insisto en que, consideradas las fronteras cronológicas del pontificado de Dámaso y la datación de la mayoría de los sarcófagos del ciclo, la idea, aunque sugerente, no debe pasar aquí de una mera especulación.

Como quiera que fuese, los expertos del tema han detectado sobradamente en todos los sarcófagos o fragmentos de ellos encontrados en Hispania, con independencia del taller de procedencia, un alto porcentaje de iconografía petrina lo cual evidencia su popularidad en nuestras comunidades cristianas<sup>18</sup>. Un análisis pormenorizado de los ejemplares que en este contexto interesan, nos llevaría sin duda a elegir los siguientes sarcófagos: el procedente de San Justo de la Vega (Astorga), hoy en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid (arresto de Pedro). Los dos de la iglesia de San Félix de Gerona (trilogía). El procedente de Barcelona, n.º 3. 1, actualmente en el Museo Arqueológico Nacional de Córdoba y con bastantes analogías con los gerundenses (arresto). El fragmento de Medina-Azahara que, a semejanza del murciano, sólo conserva parte del cuerpo de Pedro y ambas piernas y parte del brazo derecho de uno de los soldados (arresto). El de la Iglesia de Santa Engracia de Zaragoza, situado en su cripta, llamado tradicionalmente de la trilogía petrina, restaurado en 1991 y que ha sido estudiado después de su limpieza por Antonio Mostalac<sup>19</sup>. Esencialmente, el último citado, realizado al parecer en

16 Vid. GONZÁLEZ BLANCO, A.: «La historia del S. E. peninsular entre los siglos III y VIII d.C.», en *Antigüedad y Cristianismo. (Monografías históricas sobre la antigüedad tardía)*. II. *Del conventus carthaginiensis a la Chora de Tudmir*. Universidad de Murcia, 1985, pp. 53-79.

17 *Liber Pontificalis*, I, p. 212. Edición Duchesne. París, 1981. En este texto se dice, a parte de otras actividades edilicias del Papa Dámaso, que adornó con versos compuestos por él la platoma donde habían reposado los cuerpos de Pedro y Pablo «ad catacumbas». Es decir, en el área del cementerio de San Sebastián donde se presume estuvieron eventualmente las reliquias durante la persecución de Decio y donde, de cualquier modo, hay muestras sobradas de que aquí recibieron culto. Vid. FASOLA, U. M.: *Ricordi archeologici di Pietro e Paolo a Roma*. Roma, 1980. Para los problemas implícitos a la personalidad e iconografía de San Pedro en relación con la vida de la Iglesia primitiva, y con la esencia del Papado, PIETRI, CH.: *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III*. Rome, 1976. Particularmente, el cap. V «Pierre-Moïse et sa communauté», en que el autor, analizando específicamente las escenas del ciclo petrino en cuestión, las vincula más a una creación de los artesanos de los talleres, en función de lo que llama la exégesis tipológica brindada por otros esquemas formales, que a la influencia de los relatos tradicionales y de la literatura apócrifa.

18 BATLLE HUGUET, P.: el cap. dedicado al «Arte Paleocristiano» en *Ars Hispaniae. Historia Universal del Arte Hispánico*, vol. II. Madrid, 1947. BOVINI, G.: *I sarcofagi paleocristiani della Spagna. Città del Vaticano*, 1954. SCHLUNK, H.: «Un taller de sarcófagos cristianos en Tarragona», en *AEArq.*, 24, 1951, pp. 67-97. Esencialmente, SOTOMAYOR: 1975, cit., con ficha pormenorizada de los sarcófagos hispanos que a continuación cito en texto.

19 MOSTALAC CARRILLO, A.: *Los sarcófagos romano-cristianos de la provincia de Zaragoza. Análisis iconográfico e iconológico*. Zaragoza, 1994, pp. 54-66, lám. VI y, en general, passim. Confieso que, dentro del elenco citado, no compete citar el de Martos a pesar de su gran belleza pues, en su variada iconografía, aparece la escena de Pedro y el gallo pero no el arresto. Ha sido bien estudiado por RECIO VEGANZONES, A. en una Separata a parte de *Antoniarum* 44, 1969. Martos, 1992.

mármol de Paros (siempre pendiente de nuevos análisis líticos) y de una longitud de 2,08 m. por una altura de 0,56 m. y de friso continuo totalmente decorado, fechado en torno al 350, ofrece una valiosa referencia para el fragmento de la Almagra. Pedro, con la misma ligera torsión hacia su derecha, está en actitud de tocar la roca a cuyos pies beben el agua salvífica los dos guardianes. En un plano que se intenta esculpir como ligeramente posterior, dos soldados con la indumentaria de rigor (gruesa capa cuyos pliegues arrancan sujetos desde el hombro cubriendo totalmente el tórax y tocado panónico) indican la captura del apóstol, sirviendo también de unión iconográfica e iconológica a la escena consecutiva donde la figura de aquél, acéfala en este caso, aparece representada de espaldas. Estas escenas ocupan el extremo derecho del sarcófago, mientras que el Señor y sus milagros más representativos son los protagonistas del lado opuesto, que se remata con la resurrección de Lázaro. Es patente, como en todos los sarcófagos del ciclo, el «pendant» plástico en la proporción de las escenas de los lados opuestos, marcadamente verticales, para lograr la armonía de conjunto, así como la urdimbre iconológica que hacen de Cristo y de Pedro una sola cosa.

En todos estos ejemplares es patente la conexión de estilo, independientemente de las décadas que puedan separar su ejecución, llevada a cabo de modo amplio en los años constantinianos como parecen datar los principales especialistas. El estilo, en líneas generales, se vincula también al de la Almagra, que he fechado como he dicho anteriormente en torno al 360, pues es patente un ahorro de trépano y un menor detalle en la ejecución de siluetas y plegados, logrados más bien por el efecto contrario del claroscuro que desprenden las incisiones del cincel en la piedra, trabajada algo toscamente a pesar de que esta afirmación tendría que haberse ratificado con la observación del cincelado de los rostros y cabellos, en su caso. Esta forma de ejecución concuerda especialmente con otro fragmento que en este estudio reviste una importancia peculiar y he dejado para el final. El fragmento, también de tapa, encontrado en el yacimiento Los Torrejones, de Yecla, conservado actualmente en el Museo Arqueológico de Murcia y que ha sido objeto de varios estudios. No aportó documentación gráfica por considerarla reiterativa<sup>20</sup>. Con una altura máxima de 0,23 m. (semejante al de La Almagra) y una anchura máxima de 0,42 m., representa cuatro figuras humanas también acéfalas, muy deterioradas, que no se conservan completas salvo la tercera que se muestra hasta casi los tobillos y por su actitud solemne, un poco mayestática, se destaca como la principal de la escena. Ésta ha sido interpretada como el Hacedor, o quizá Cristo, entre Adán y Eva distribuyendo entre ellos sus competencias específicas dentro del marco de la creación. Destacan las incisiones practicadas en el ropaje de Cristo para indicar los pliegues, especialmente las más cercanas al escote en forma de uve, idénticas a las de la figura que identifiqué con San Pedro en el fragmento muleño. Personalmente, pienso que ambas piezas pueden ser contemporáneas (no veo mayor problema en bajar la datación tradicional de la de Yecla circa 360) e incluso procedentes del mismo taller. Es más, la proximidad geográfica de sus lugares de hallazgo y la circunstancia de que el fragmento de La Almagra fuera removido casi en superficie, podría apuntar a algún otro tipo de conexión entre ambas piezas que un futuro próximo, vinculado a la actividad de los yacimientos, puede desvelar. Aunque la mayoría de los especialistas han abogado por el auge de los talleres romanos, activos en la fabricación y exportación de sarcófagos a mitad del siglo IV, y

---

20 Recientemente, SOTOMAYOR, M.: «Sarcófagos paleocristianos en Murcia y zonas limítrofes», en *Antigüedad y Cristianismo. (Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía)*. V, Arte y poblamiento en el S.E. peninsular durante los últimos siglos de la civilización romana. Universidad de Murcia, 1988, pp. 165-184.

no se tienen datos definitivos sobre los talleres de Hispania salvo los de Tarragona, Gerona y, presumiblemente, otro levantino o quizá meridional<sup>21</sup>, están de acuerdo, no obstante, en afirmar que en torno al 370 aproximadamente se produce la dinámica de los talleres provinciales e independientes porque Roma (o mejor Italia) ha dejado de exportar poco antes. Estas consideraciones ayudarían a sostener la hipótesis de que en algún punto del S.E. existía un taller activo de sarcófagos y otros objetos artísticos vinculados a la producción artesanal, independientemente de que la materia prima, en sustancia la piedra, fuera o no de importación. En nuestro caso, la muy segura procedencia del mármol de Macael presentaría un panorama artístico y económico completamente lógico, teniendo en cuenta la facilidad del traslado del material por itinerario terrestre en un radio de acción de aproximadamente unos 150 Kms. desde Macael a Mula, utilizando el camino natural a través de las cuencas de Almanzora y del Guadalentín, respectivamente, y luego en sentido ascendente. Sin contar además que las piezas pudieran ser esculpidas cerca de las canteras y enviadas posteriormente. Factores determinantes como la continuación de la actividad portuaria en Cartagonova y su posición estratégica frente al mediterráneo africano u otros puntos costeros de interés general, que repercutirían en una economía general más rentable, abogan por la propuesta de afirmación de lo provincial. Máxime, en una secuencia histórica donde Hispania, marcada ya por acontecimientos históricos previos que iban acentuando su especificidad, tiende a la autonomía casi plena.

Desearía que la difusión de este fragmento encontrado en el cerro de La Almagra contribuya a completar los conocimientos sobre las muestras ya existentes y aumente la esperanza, pendiente siempre de nuevos hallazgos, de poder contar en su momento con un corpus de sarcófagos paleocristianos de la región de Murcia.

---

21 GERKE, F.: «Lo sviluppo stilistico delle botteghe paleocristiane in Italia e ad Arles», en *Corso di Cultura. Ravennate*, cit. 6, 1959, pp. 49-78. PALOL, P. de: «El taller de sarcófagos de Tarragona», en *Corso di Cultura...*, ídem, 8, 1961, pp. 219-225.

## ALCANTARILLA EN ÉPOCA ROMANA

DANIEL SERRANO VÁREZ\*  
JESÚS FERNÁNDEZ PALMEIRO

Lozano Santa da las primeras noticias sobre restos romanos en la población murciana de Alcantarilla. En su obra de 1794 se lee: *«La Buznegra..., ofrece monedas romanas, barros de Sagunto y otras antigüedades con abundancia... Entre las muchas (monedas) descubiertas en la Buznegra, sólo han llegado a mi mano, y son romanas, tanto del baxo, como del alto imperio.*

*He visto además fragmentos de pared bien antiguos y dispersos. Su plaza tiene quaxado el suelo de barro saguntino; las reliquias y pedazos de este barro, son finos hasta lo último. Después de una lluvia el suelo brilla con reververación de tantos espejuelos...».* Más adelante dice: *«...desde Alcantarilla ó Cantariella hasta el puente de las obejas sobre el Segura, que hace su Norte, y del que dista sobre un quarto de legua; todo ello es población romana. Los colladitos de su intermedio, plantío de olivos, y vides, señalan la ciudad arruinada, que yace baxo de estas prominencias, las quales se ven salpicadas de tejos, ladrillos, y cascós de vasijas, no obstante de ser frecuentemente labrado el terreno. Barro saguntino esparcido y derramado, se halla aquí; de cuya especie traxe conmigo, algunos cascós.*

*En el mismo intermedio, no lexos del Javalí, cedió la tierra, á la rexa de un arado, hace como dos años, una hermosa, y bien conservada Anfora Romana. Es angosta, y de cinco palmos de longitud, sobre tres dedos, y con su punta larga por remate<sup>1</sup>».*

El mismo autor, en una obra posterior, dibuja un ánfora que posiblemente sea a la que hacía referencia en su primer trabajo<sup>2</sup>.

---

\* C/ Cartagena, 29, Bajo A. 30820 Alcantarilla.

1 LOZANO SANTA, J.: *Bastitania y Contestania del Reino de Murcia*, Murcia, 1794, vol. II, Disertación V, 2 y 4.

2 LOZANO SANTA, J.: *Historia Antigua y Moderna de Jumilla*, Murcia, 1800, lám. I.



Las noticias de Lozano fueron recogidas por diversos historiadores, sin aportar datos nuevos<sup>3</sup>. Sólo González Simancas mencionará un nuevo hallazgo: el de un fragmento de lápida sepulcral en la zona comprendida entre las acequias Mayor y Daba y la estación de ferrocarril<sup>4</sup>.

A partir de 1980, la aparición de restos en las extracciones de tierras que se efectuaban en solares para la construcción de nuevos edificios o en la realización de zanjas para reparaciones de alcantarillado, así como los datos proporcionados por algunos vecinos, llevó a constatar la existencia de vestigios romanos en diversos puntos.

Parte de los materiales recuperados fueron publicados en varios trabajos por Serrano Várez<sup>5</sup>.

Aquí presentamos una síntesis de lo ya publicado anteriormente, haciendo un breve resumen de lo aparecido en cada yacimiento, que hemos señalado en el mapa de la fig. 1 con los n<sup>os</sup> 1 al 19, conservando la numeración con que fueron publicados (el que algunos números no figuren se debe a que pertenecen a otras culturas). A los nuevos puntos arqueológicos se les ha asignado un número correlativo a partir del 20 y su estudio será más extenso, detallando sus características y materiales.

— N<sup>o</sup> 1. *Camino Viejo del Jabalí*.

Moneda de Faustina Madre (Emperatriz, 104-141 d.C.) y sigillatas sudgálica, hispánica y clara A.

Cronología: siglos I y II d. C.

— N<sup>o</sup> 2. *Cabezo del Agua Salada o de la Rueda*.

Campaniense A y B y sigillata aretina, sudgálica, hispánica y clara A, B y D y un fragmento de paleocristiana gris.

Yacimiento de dilatada cronología, ya que abarca toda la romanización.

— N<sup>o</sup> 3. *Potrofo*.

Sigillata aretina, sudgálica, hispánica y clara A.

Se fecha desde fines del siglo I a.C. hasta el II d.C.

— N<sup>o</sup> 7. *C/ San Sebastián, n<sup>o</sup> 7*.

Campaniense B.

Se data entre el 150 y el 50 a.C.

— N<sup>o</sup> 8. *Callejón Val*.

Bronce de Constantino Magno (Emperador romano, 307-337 d.C. (Lám. I, 1).

Su cronología es del siglo IV d.C.

— N<sup>o</sup> 9. *C/ García Lorca*.

Sigillata sudgálica.

Nos indica una ocupación del siglo I d.C.

---

3 CEAN BERMÚDEZ, J.A.: *Sumario de las Antigüedades Romanas que hay en España*, Madrid, 1832, 39. FRUTOS HIDALGO, J.: *El señorío de Alcantarilla*, Alcantarilla, 1973, 23-28. Del mismo autor, «Alcantarilla, La Historia», *Pueblos de Murcia*, Murcia, 1975, 6.

4 GONZÁLEZ SIMANCAS, M.: *Catálogo Monumental de España. Provincia de Murcia*, Manuscrito depositado en la Biblioteca Nacional, 1905/1907, 441-445.

5 SERRANO VÁREZ, D.: «Nuevos yacimientos con cerámica paleocristiana», *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, n<sup>o</sup> 20, Madrid, 1984, 47-50. Del mismo autor, entre 1986 y 1987, se publican varios artículos en los n<sup>os</sup> 4 a 7 de la revista cultural de Alcantarilla *Calle Mayor*, con el título de «Alcantarilla. De la Prehistoria al Medioevo». Otras publicaciones que realiza son «Nuevos yacimientos arqueológicos en Alcantarilla (Murcia)», *Anales de la Academia de Cultura Valenciana*, n<sup>o</sup> 66, Valencia, 1990, 45-93 y también «Yacimientos arqueológicos en Alcantarilla», *Qantariella*, Alcantarilla, 1991, 13-36.

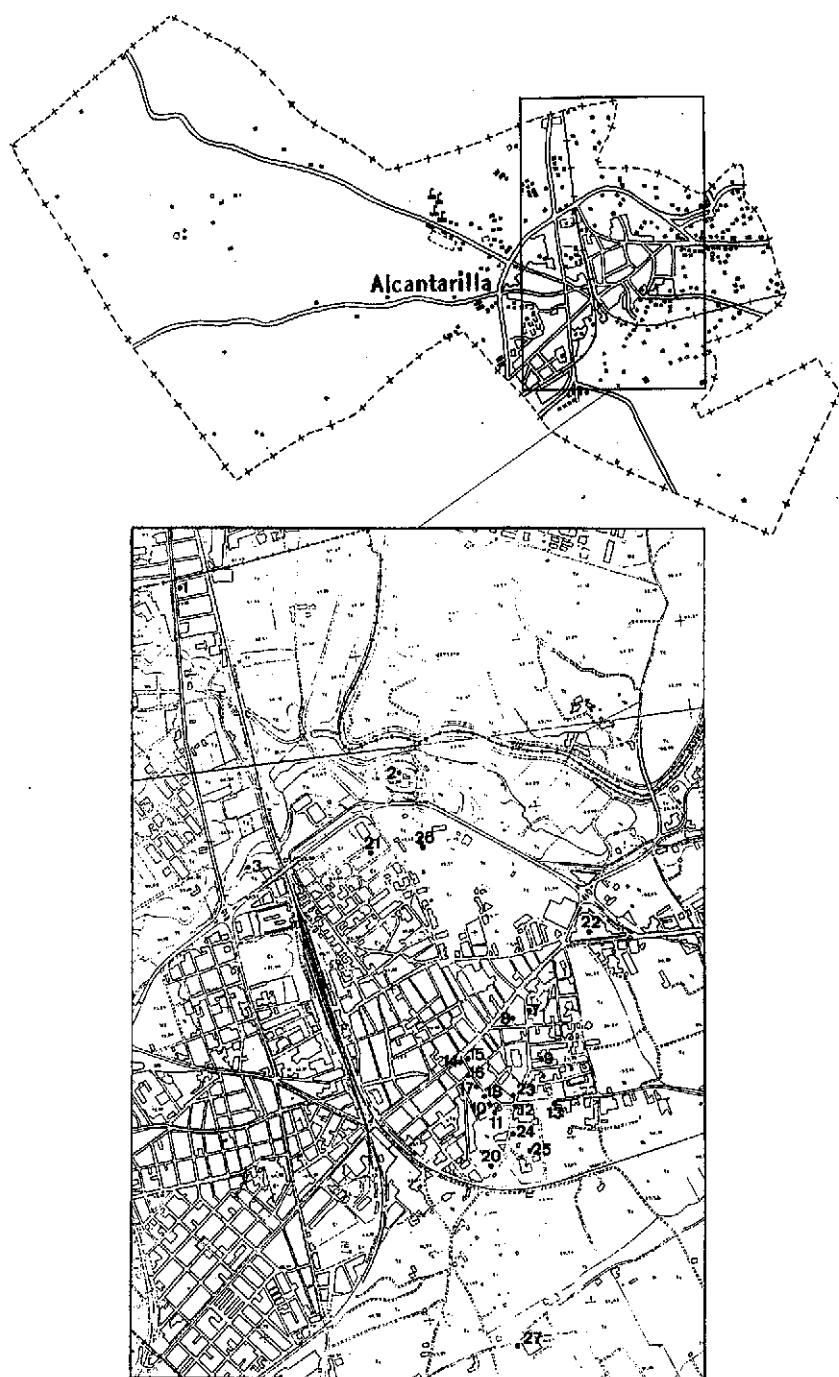


FIGURA 1. *Mapa del término municipal de Alcantarilla (Murcia), con la situación de los yacimientos romanos.*

- N° 10. *C/ Cartagena, 34.*  
Proporcionó cerámica común perteneciente a páteras, jarras, ollas, ánforas y cuencos.  
Se puede situar en los primeros siglos de la Era.
- N° 11. *Casa de la Inquisición.*  
Sigillata aretina, sudgálica, hispánica, clara A, B y D y paleocristiana gris.  
Su cronología comprende desde el último tercio del siglo I a.C. hasta el V d.C.
- N° 12. *Fábrica de la Esencia.*  
Cerámica común de características iberorromanas.  
Cronología indeterminada.
- N° 13. *Fábrica de muebles Guerrero.*  
Campaniense B y sigillata sudgálica e hispánica.  
Los inicios de este yacimiento se sitúan en el siglo I a.C. y finalizaría en el II d.C.
- N° 14. *Casa Alemán.*  
Proporcionó cerámica común, abundando los fragmentos de dolium.  
Con estos datos no se puede establecer una cronología precisa.
- N° 15. *Tienda Abizanda.*  
Junto a abundantes fragmentos de cerámica común se encontraron uno de sigillata aretina y dos de paredes finas.  
La fecha del yacimiento se centra sobre el cambio de Era.
- N° 16. *C/ de los Carros.*  
Sigillata sudgálica e hispánica.  
Al parecer la ocupación del lugar ocurrió durante los dos primeros siglos d.C.
- N° 17. *C/ Cartagena, 26.*  
Sigillata aretina, sudgálica e hispánica.  
Los inicios del yacimiento se sitúan a finales del siglo I a.C. y se prolongaría durante el I y II d.C.
- N° 18. *C/ Cartagena, n° 30.*  
Sigillata aretina, sudgálica, hispánica y clara A.  
Su cronología es semejante al anterior.

## NUEVOS YACIMIENTOS

- N° 20. *Camino de la Voz Negra.*

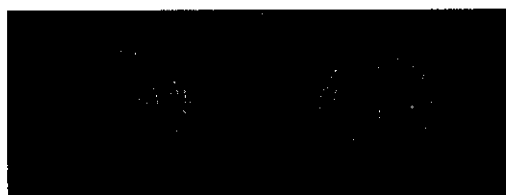
En una zona de huerta se construyeron unos dúplex que formaron varias calles, entre ellas la denominada Poeta Rubén Darío. De los solares de esta última se recogió cerámica común y sigillatas sudgálicas y claras A, muy fragmentadas y de difícil clasificación tipológica, destacando tres fragmentos de sigillatas sudgálicas:

— Fragmento de base que pertenece a un plato de la forma Drag. 18. Lleva cartela rectangular, en la que se lee: Of MASCU, que pertenece a MASCULUS, alfarero de la Graufesenque de la época claudio vespasiana<sup>6</sup>. (Lám. II, 1).

— Fragmento que da el perfil completo, excepto el anillo basal, de una copita del tipo Drag. 35; en su borde se aprecia decoración a la barbotina de hojas de agua.

---

6 OXWALD, F.: *Index of Potters Stamps on Terra Sigillata «Samian Ware»*, Margindunum, 1931, 192.



1



2



3

LÁMINA I. Moneda del callejón Val y ánfora del Huerto de los Frailes.

— Fragmento que corresponde al cuerpo de una vasija Drag. 27.

Cronología: siglos I y II d.C.

— Nº 21. *Huerto de los Frailes.*

Se localiza en la llanura que se extiende entre el Instituto Francisco Salzillo y el desvío de la carretera general. Las remociones del terreno han proporcionado cerámica en los siguientes puntos:

— Solar que forma esquina entre las calles Nuestra Señora de la Salud y Museo de la Huerta.

— En las tierras extraídas para la cimentación de los edificios que forman la actual calle de Santo Domingo.

— En el terreno ocupado por el edificio «D. Antonio Caparrós Cano».

En los dos puntos reseñados en primer lugar se encontraron fragmentos de cerámica común diseminados por el terreno. Entre los que se apreciaba algún detalle significativo tenemos:

— Cuatro fragmentos de páteras; uno corresponde al cuerpo, con forma de casquete esférico, decorado con dos segmentos en cada superficie. Los otros tres son bordes, dos simples, redondeados, ligeramente abiertos, y el otro aguzado y vertical.

— Dos fragmentos de vasijas esferoidales con borde exvasado, uno de perfil de ánade y el otro simple redondeado; este último decorado en su exterior con banda y dos segmentos y en el interior con banda.

— Fragmento de borde exvasado, corto y grueso de vasija troncocónica.

— Varios fragmentos decorados con bandas, segmentos y uno con dobles arcos entrecruzados.

— Fragmento informe de vidrio.

En el solar en el que se construyó el edificio «D. Antonio Caparrós Cano», se vació el terreno para construir un garaje. Cuando visitamos el lugar, se apreciaban a distintas alturas de los cortes, fragmentos de cerámica común muy pequeños, y restos de un ánfora. Ésta se encontraba a 1,5 metros aproximadamente del nivel actual de la calle, en posición horizontal, en el corte del terreno paralelo a la calle Nuestra Señora de la Salud. Su boca y cuello habían sido arrasados por la pala excavadora y su base no se pudo extraer dada la profundidad a que se encontraba.

La longitud conservada del ánfora es de 82 cm. y su diámetro, tomado en la zona que lleva la incisión, es de 24,5 y 22 cm., según el sentido en que se tome, ya que su anchura es algo irregular.

Aproximadamente a mitad de su altura conservada lleva incisas dos «V», una en posición normal y otra invertida y superpuesta. Se trazaron estando la arcilla tierna, con un instrumento de punta roma. Está recubierta por engobe, lo que indica que es una marca de alfarero. (Lám. I, 2 y 3)

Cronología: indeterminada.

— Nº 22. *Fábrica de conservas Hero.*

Fábrica situada en la confluencia de la circunvalación a la ciudad de la carretera nacional 340 y el inicio de la calle Mayor.

Tenemos noticias de que en su parte posterior, cuando se construyeron salas frigoríficas, se encontraron dos monedas romanas, cuyo paradero se desconoce.

Recientemente, en obras de ampliación de la fábrica, se recogieron unos 15 ó 20 fragmentos de cerámica común de características iberorromanas.

Cronología indeterminada.



LÁMINA II. *Marcas de alfareros de los yacimientos del Camino de la Voz Negra y Poeta Juan Ramón Jiménez.*

— N° 23. *C/ San Gabriel.*

En esta calle, delante del garaje que forma esquina con la de San Sebastián, se realizó una zanja para solucionar problemas de alcantarillado. Tenía una profundidad de algo más de 2,5 metros. En su fondo se apreciaba un muro de piedras de mediano tamaño, de 0,5 metros de anchura aproximadamente. Su longitud no se podía precisar, pues era transversal a la zanja.

Entre las tierras extraídas se recogieron cuatro fragmentos de cerámica común:

- Asa de cinta en forma de «J» invertida, que pertenece a una jarrita.
  - Base ligeramente cóncava con parte de cuerpo troncocónico invertido.
  - Borde y parte del cuerpo de olla del tipo 1 de Vegas.
  - Fragmento que corresponde a un borde de anillo apuntado de ánfora de boca plana.
- Cronología indeterminada.

— N° 24. *C/ Poeta Juan Ramón Jiménez.*

En esta zona de huerta se formó una calle al construir unos dúplex. Del garaje del primero de ellos, situado junto a una prolongación de la calle San Sebastián, se extrajo la tierra de la que se recogió el siguiente material:

**Campaniense B.**

- Un fragmento informe.

**Sigillata sudgálica.**

— Fragmento de cuerpo de la forma Drag. 37. En él, coincidiendo con la rotura superior se aprecia una fina acanaladura; debajo, entre líneas onduladas, hay un friso de dobles ovas separadas por lengüetas; a continuación se ve la cruz de San Andrés y motivos vegetales.

— Fragmento de base de plato de la forma Drag. 18. Lleva cartela rectangular con ángulos redondeados. El estar incompleta y con los signos deficientemente impresos nos dificulta su identificación (Lám. II, 2).

- Varios fragmentos informes.

**Sigillata clara A.**

- Fragmento de tapadera con borde apuntado y orlo annerito del tipo Hayes 197.
- Un fragmento informe.

**Sigillata clara D.**

- Fragmento de base de plato.

**Común.**

- Dos fragmentos de ollas del tipo 1 de Vegas.
- Fragmento de jarra del tipo 37 ó 39 de Vegas.
- Fragmento de tapadera del tipo 17 de Vegas.
- Varios fragmentos de bordes en anillo o apuntados de ánforas de boca plana.
- Abundantes fragmentos de vasijas esferoidales con bordes exvasados, engrosados, apuntados y de perfil de ánade; algunos están decorados con segmentos, bandas, círculos y líneas onduladas verticales.

— Hay varios fragmentos de páteras lisas y decoradas. La pintura de una de ellas, en su superficie interior, consiste en un círculo a tinta plana, que coincide con el centro; rodeándolo hay una circunferencia sobre la que se apoya un friso de círculos concéntricos tangentes entre sí; en la exterior, alrededor del anillo basal, lleva un friso de sectores circulares concéntricos. En otros fragmentos se ven bandas, segmentos, semicírculos y líneas onduladas verticales.

### Cronología:

Su ocupación es dilatada en el tiempo. Su inicio viene determinado por la campaniense B (150-50 a.C.) y su final por la clara D (siglos IV-V d.C.).

— N° 25. *Edificio junto al C. P. Jacinto Benavente.*

En esta zona, que anteriormente era de huerta, se realizaron en 1994 varias viviendas. Junto a la fachada norte del Colegio se ha construido un edificio, en la confluencia de la calle Alcalde Francisco Vivo y la prolongación de la calle Alcalde Diego Riquelme. Su solar se excavó unos 2 metros de profundidad. Una vez vaciado, se apreció que, en su mitad Este, había restos arqueológicos y la tierra se oscurecía levemente. Detectado el yacimiento se recogió el material visible, así como el que había en algunos montones de la tierra extraída y dejada en las proximidades. Otros restos se localizaron en la cerámica «La Merche», en el camino Viejo de San Ginés, donde se había llevado la tierra arcillosa.

Entre lo encontrado destacan:

#### **Sigillatas sudgálica.**

— Un fragmento Drag. 15/17 y otro informe.

#### **Sigillata clara A.**

— Parte alta de pared, ligeramente curvada, con borde redondeado. Debajo del labio lleva dos acanaladuras con su zona intermedia decorada con incisiones a ruedecilla. Pertenece a la forma 9 A de Hayes.

— Cacerola con borde levemente engrosado al interior; pared inclinada al exterior que va unida al fondo, que es convexo, por un reborde pronunciado. La superficie exterior del fondo está cubierta de ranuras concéntricas. Es de la forma Hayes 23.

— Un borde de la forma Hayes 17.

— Tres fragmentos informes.

#### **Sigillata clara D.**

— Dos fragmentos de base de un mismo plato de forma inidentificable. En uno de ellos se aprecia decoración estampillada consistente en dos círculos formados por pequeños triangulitos.

— Fragmento de borde inclinado al interior, de perfil triangular. Su forma es Hayes 61, variante A.

#### **Paredes finas.**

— Fragmento de borde exvasado con inicio de cuerpo globular de la forma Mayet XXIV.

— Dos fragmentos que unen correspondientes a la base ligeramente cóncava y parte del cuerpo de una vasijita del tipo II ó III de Mayet.

#### **Cerámica común.**

— Tres fragmentos de jarros del tipo 37 ó 39 de Vegas.

— Un fragmento del tipo 12 de Vegas, correspondiente a «Grandes vasijas con borde vuelto hacia afuera».

— Quince fragmentos de ollas del tipo 1 de Vegas.

— Cinco fragmentos de bordes exvasados, dos son simples redondeados, dos con perfil de ánade y uno engrosado. Pertenecen al tipo 4 de Vegas: «Cuencos con borde horizontal».

— Un fragmento de cuenco de la forma 9 de Vegas.

— Cuatro fragmentos de tapaderas, tipo 17 de Vegas.

— Dos fragmentos de embudo, tipo 19 de Vegas.

— Un fragmento de dolium.

— Dieciocho fragmentos, muchos de ellos unen y dan el perfil de un kálatos cilíndrico de



borde plano horizontal. Se aprecian restos de decoración muy perdidos, que no permiten identificar los motivos.

— Dos fragmentos de cuello exvasado y con molduras en el borde, que pertenecen al tipo Mañá 2.

— Dos fragmentos de borde y parte del cuello de ánforas Dressel.

— Dos pivotes troncocónicos de ánforas.

— Un fragmento de borde de un oenochoe de boca trilobulada.

— Once fragmentos de ánforas de boca plana. Sus bordes son redondeados, apuntados y almendrados. Uno de ellos, en el inicio del cuerpo, lleva banda de la que cuelgan semicírculos.

— Veintidós fragmentos de bordes exvasados de vasijas esferoidales; diecisiete tienen perfil de ánade, tres simples redondeados y dos de media caña.

— Quince fragmentos de bordes de páteras; nueve son redondeados y ligeramente engrosados. Destaca un fragmento, el más completo, que tiene el cuerpo de casquete esférico, borde vertical redondeado y pie en anillo. Está decorado interiormente con dos segmentos, que coinciden aproximadamente con el anillo basal; en la parte media del cuerpo banda con sectores concéntricos y, en su zona superior, otra banda con semicírculos. En la superficie exterior se aprecia una banda, encima y debajo de la cual se apoyan semicírculos concéntricos tangentes; cerca del borde lleva un segmento y sectores circulares.

— En muchos fragmentos informes se aprecian motivos decorativos geométricos aislados o formando combinaciones

#### **Varios**

— Fragmento de vidrio blanco con irisaciones azuladas y amarillentas.

— Dos soportes de vasijas, circulares, de perfil cóncavo; sus radios son de 96 y 123 mm.

— Tres fragmentos de téglulas.

— Un ladrillo en forma de sector circular.

Su cronología es semejante al yacimiento anterior, diferenciándose sólo en que se inició en un momento algo posterior.

— N° 27. *Caserío de la Voz Negra*.

La prospección de la zona tratando de localizar los restos citados por Lozano<sup>7</sup>, ha dado resultados positivos. El yacimiento se localiza en los banales que hay situados junto a la fachada oeste de la ermita de La Paz.

El material recogido consiste en:

#### **Sigillata Sudgálica.**

— Cuatro fragmentos informes.

#### **Sigillata Hispánica.**

— Un fragmento de la forma Drag. 18.

— Un fragmento de la forma Drag. 27.

— Un fragmento con el cuerpo decorado con impresiones verticales a ruedecilla, de la forma Drag. 37.

— Cuatro fragmentos informes.

#### **Sigillata Clara A.**

— Dos fragmentos de la forma Hayes 8; uno de ellos lleva en el cuerpo doble fila de incisiones a ruedecilla.

---

7 LOZANO, J.: *op.cit.*, nota 1, 2-3.

- Un fragmento de Hayes 9.
- Tres fragmentos de bases con anillo, que pueden ser de las dos formas anteriores.
- Dos fragmentos de Hayes 14.
- Un fragmento de Hayes 16.
- Dos fragmentos de Hayes 23.
- Treinta y cuatro fragmentos informes.

#### **Sigillata clara C.**

- Diez fragmentos informes; uno es de base con un círculo impreso.

#### **Sigillata clara D.**

- Un fragmento de la forma Hayes 61.
- Un fragmento de la forma Hayes 91.
- Un fragmento de forma Hayes 93.
- Diecisiete fragmentos.

#### **Lucerna.**

- Un fragmento.

#### **Cerámica común.**

- De la tipología de Vegas hay 6 fragmentos de la forma 1, dos de la 6, otros dos de la 16, uno de la 17 y otro de la 37.

#### **Varios.**

- Un fragmento de molino circular.
- Una base, con inicio del cuerpo, de un frasco de vidrio verde con irisaciones.
- Un fragmento de roca arenisca. Está muy rodado por lo que sus superficies originales han desaparecido, excepto en una pequeña zona. En ella se apreciaba una acanaladura de gran tamaño. Es posible que sea un resto arquitectónico.

Su cronología se sitúa desde el cambio de Era hasta el siglo IV-V d.C.

Los descubrimientos de los yacimientos anteriores se comunicaron, en diversas ocasiones, al Museo Provincial, Servicio Regional de Patrimonio Histórico de la Consejería de Cultura y Departamento de Historia Antigua de la Universidad.

A raíz de estos hallazgos se realizaron varias excavaciones, coordinadas por el Centro Regional de Arqueología. Los materiales, tanto los de excavaciones como prospecciones, fueron depositados en el Museo Provincial-Sección de Arqueología.

Los resultados los presentamos aquí de forma resumida, excepto la de «Las Canales» que se hace un estudio más detallado:

#### ***Cabezo de la Rueda o del Agua Salada.*** Campaña de 1981.

El material se encontró en la capa superficial del yacimiento y manifiesta una larga presencia romana que comprendería desde época republicana hasta la tardorromana. La ocupación no fue muy intensa, pues no se encontraron estructuras de habitación<sup>8</sup>.

#### ***Acueducto de la Rueda***

Esta excavación fue realizada por el arqueólogo D. Manuel López Campuzano en el año 1991.

---

8 GARCÍA CANO, J.M. e INIESTA SANMARTÍN, A.: «Excavaciones arqueológicas en el Cabezo de la Rueda (Alcantarilla). Campaña de 1981», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas*, Murcia, 1987, 134-175.

Efectuó cuatro cortes para tratar de determinar la época de construcción del acueducto y las características de sus estructuras, que se encontraban enterradas. En tres de los sondeos efectuados no apareció material de época romana. El cuarto proporcionó tres bronce de Constantino (Emperador, 325-337), y sigillatas claras A y C, entre estas las formas Hayes 49, 50, 196 y 197<sup>9</sup>.

**Cabezo del Agua Salada.** Año 1992.

Dirigida por el mismo arqueólogo que la anterior. Realizó cuatro cortes estratigráficos. En uno de ellos detectó, sobrepuesto a las fases pre y protohistóricas, un nivel con restos de hábitat romano de los siglos IV-V d.C.

Algunas de las cerámicas extraídas fueron objeto de un estudio<sup>10</sup>.

— N° 26. **Huerto de Las Canales.** Enero de 1992.

Fue dirigida por D. Manuel López Campuzano. Esta excavación está inédita. Agradecemos a su director la cesión de materiales, dibujos y datos para su publicación.

La zona excavada está comprendida entre el acueducto de la Rueda y la calle Nuestra Señora de la Salud y recibe el nombre de huerto de Las Canales o del Mareo. El terreno se compone de depósitos sedimentarios abancalados artificialmente para su cultivo agrícola.

Se realizaron 5 cortes estratigráficos con unas medidas de 3,5x2,5 (A, D y E), 3x3 (B) y 3x2,5 (C) (Fig. 2). En todos ellos se profundizó hasta tener la seguridad de haber llegado al nivel estéril.

En los denominados B y E no se encontraron restos. Los otros, además del material que reseñaremos a continuación que aporta una cronología más o menos precisa, proporcionaron cerámica común muy fragmentada.

#### **Corte A.**

En la U. E. 6 apareció el siguiente material:

— Fragmento de lucerna de cuerpo oval que conserva parte del margo y del discus, sin separación entre ellos; rostrum apenas marcado, realizado con un ligero estiramiento del borde; infundíbulus irregular (Fig. 3, 1).

#### **Sigillatas claras.**

— Fragmento de borde apuntado y con orlo annerito de tapadera. Perteneció al tipo Hayes 197 de clase A con una cronología que abarca parte del siglo II y III d.C. (Fig. 3, 2).

— Fragmento de base, ligeramente cóncava, con inicio del cuerpo. Perteneció a una escudilla de clase A-C del tipo Hayes 50 A, con una cronología de 230/240 - 325 d.C. (Fig. 3, 3).

— Fragmento de cuerpo rectilíneo, delgado, con borde aguzado. Es de la misma clase y tipo que el anterior (Fig. 3, 4).

#### **Monedas.**

— Varios bronce de siglo IV d.C.

Esta unidad estratigráfica se puede datar en los siglos III y IV d.C.

#### **Corte C.**

En su unidad estratigráfica 16 se recogió el siguiente material:

#### **Sigillata sudgálica.**

— Fragmento de base de vasija de forma indeterminada, con cartela rectangular de esquinas redondeadas. Está incompleta y en ella se aprecia un sello en el que se lee: OF MOM, atribuible

9 LÓPEZ CAMPUZANO, M.: «Comercio de cerámicas romanas (ss. IV-V D.C.) en la vega media de Murcia: la terra sigillata africana del Cabezo del Agua Salada (Alcantarilla)», *Verdolat*, 4, 1992, 132.

10 LÓPEZ, M.: art. cit., 125-132.

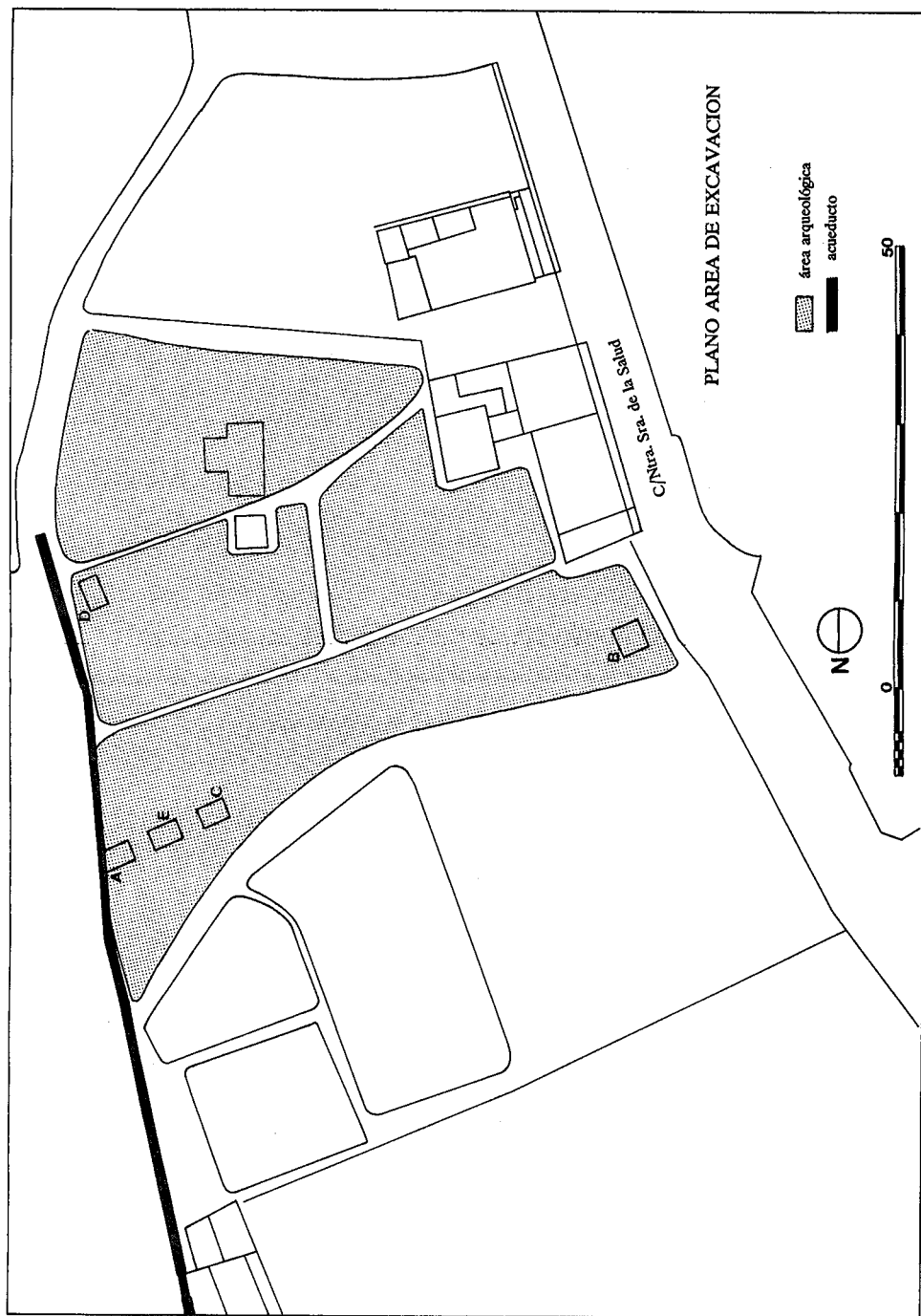


FIGURA 2. Plano del área excavada en el Huerto de las Canales.

al alfarero MOMMO de la Graufesenque, que estuvo activo en época claudio-vespasiana<sup>11</sup> (Fig. 4, 1).

— Fragmento que da el perfil completo, excepto el borde, de una vasija de la forma Drag. 27. En su base se aprecia una cartela rectangular con aristas redondeadas en la que se lee TRIC, que pertenece a la marca del alfarero de la Graufesenque TRICCOS<sup>12</sup> (Fig. 4, 2).

— Fragmento que posiblemente pertenece a la forma Drag. 37.

Está decorado por líneas onduladas verticales, rematadas, en su parte superior, por perlititas (Fig. 6, 10).

— Fragmento de cuerpo de copita, con baquetón en su superficie exterior. Labio redondeado exvasado. Pertenece a la forma Drag. 24/25, que se empezó a fabricar en época de Tiberio, alcanzando su mayor expansión con Claudio y Nerón llegando, muy esporádicamente, a los Flavios (Fig. 7, 15).

— Fragmento de borde con labio engrosado y redondeado de una vasija de la forma Drag. 18. El grosor de su pared aumenta en su parte inferior. El auge de las producciones de esta forma corresponde a los momentos claudio-neronianos, dilatándose mucho en el tiempo (Fig. 7, 17).

— Fragmento de la misma forma que el anterior. Se diferencia en que el labio está aguzado y la pared es igual de gruesa en todo el trozo conservado (Fig. 7, 20).

— Fragmento de base de vasija Drag. 28. Lleva cartela rectangular con sello de impresión defectuosa, que lo hace ilegible (Fig. 8, 23).

— Fragmento de base que posiblemente pertenece a la forma Drag. 27. Sobre el anillo basal lleva grafitado el signo N (Fig. 8, 24).

#### **Sigillatas claras.**

— Fragmento de la clase A y forma Hayes 8 A. Su pared es rectilínea, inclinada hacia el exterior; el borde está formado por un engrosamiento y una moldura limitados por dos ranuras; en la superficie interior lleva dos acanaladuras. La decoración es de incisiones sobre el engrosamiento. Empezó a fabricarse a partir del 80/90 d.C. (Fig. 6, 8).

— Fragmento de clara A que pertenece al cuerpo de una copa hemisférica del tipo Hayes 9, lleva un friso de impresiones a ruedecilla. Su cronología es de la primera mitad del siglo II d.C. (Fig. 6, 9).

— Fragmento de clase A semejante al de la fig. 3, 2. (Fig. 6, 11).

— Fragmento de plato de labio recto redondeado. La pared es curva con aristas en la superficie interior. Es de clase A y tipo Hayes 27 que le otorga una cronología del 160 al 220 (Fig. 6, 12).

— Fragmento de cuerpo de copa, con suave carena y borde engrosado hacia el interior. Es de clase A y forma Hayes 14 B. Su cronología es de mediados del siglo II d.C. (Fig. 7, 16).

— Fragmento de la clase A que da todo el perfil de una vasija de la forma 23 de Hayes. Su pared está inclinada hacia el exterior, con el borde engrosado al interior. Se aprecia el inicio de su base, que es convexa. Se data desde mediado el siglo II a principios del III (Fig. 8, 22).

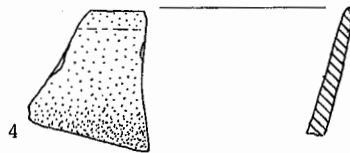
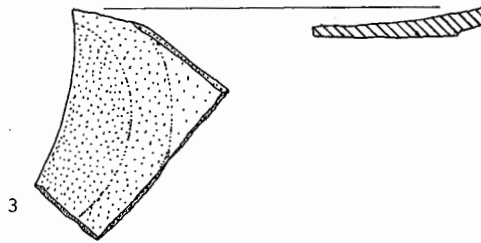
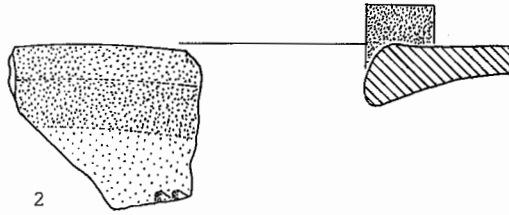
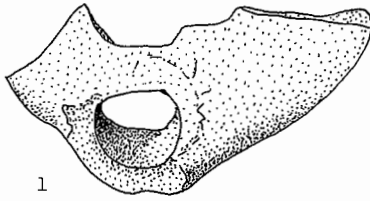
11 OXWALD, F.: *op. cit.*, 208.

12 OXWALD, F.: *op. cit.*, 321.

Huerto Las Canales

Corte A

U.E. 6



E 1:1

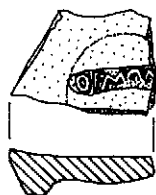
FIGURA 3. Huerto de las Canales: lucerna y sigillatas claras.

Huerto Las Canales

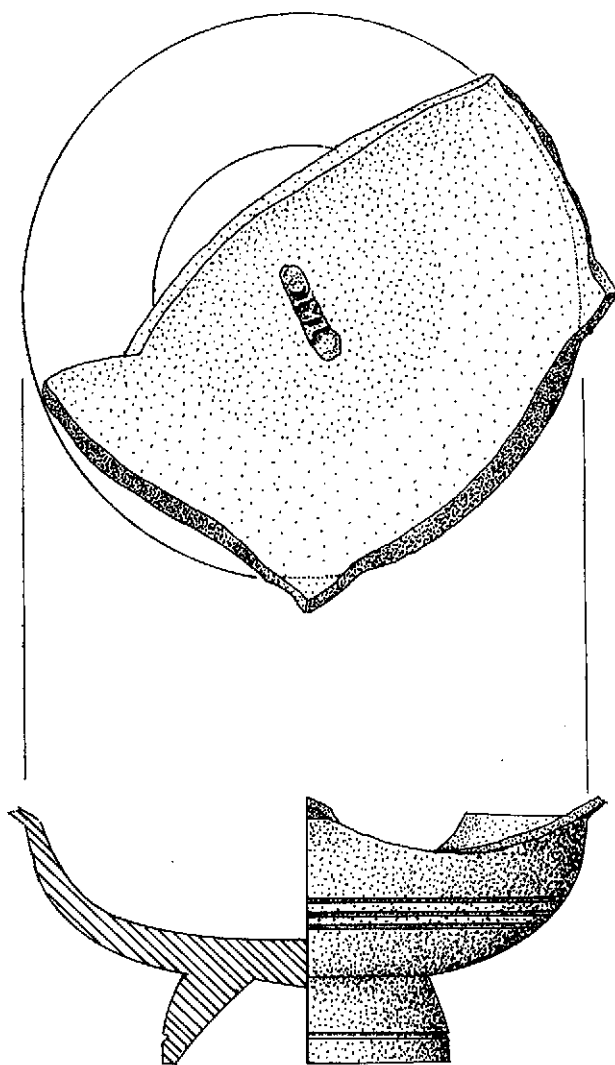
Corte C

U.E. 16

1

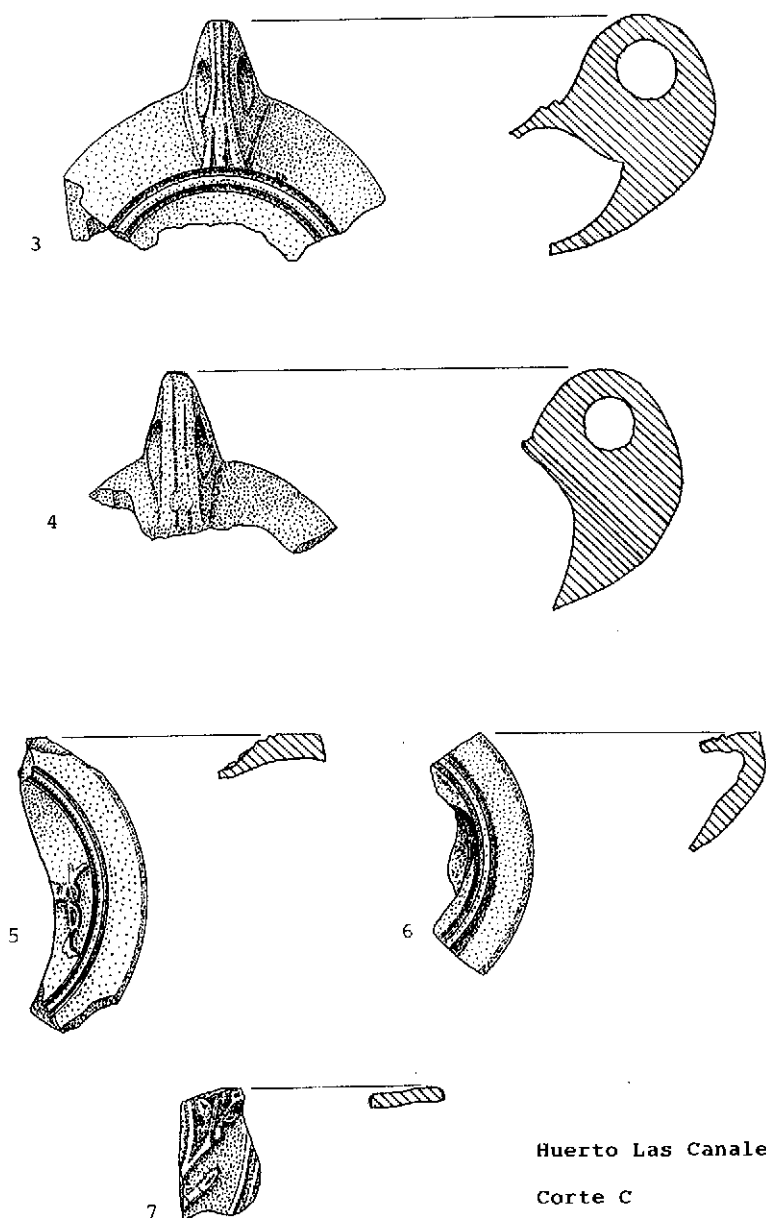


2



E 1:1

FIGURA 4. Huerto de las Canales: sigillatas sudgálicas y claras.



Huerto Las Canales

Corte C

U.E. 16

E 1:1

FIGURA 5. Huerto de las Canales: lucernas.



### **Lucernas.**

— Hay 5 fragmentos de lucernas circulares (Fig. 5, 3 a 7). Su pequeñez no permite identificarlas con un tipo concreto.

Todas, excepto la nº 4, conservan parte del discus. Éste está separado de los margos por dos finos baquetones en el nº 7 y por doble acanaladura en las otras. En dos el asa está perforada.

El nº 5 aparece decorado con un personaje con los brazos en cruz y en el nº 7 se ve parte de una guirnalda vegetal.

Cronológicamente se enmarcan en el siglo I-II d.C.

### **Paredes finas.**

— Fragmento de cuerpo ligeramente cóncavo, con acanaladura. Borde engrosado y exvasado. Pertenecer a la forma XXXVII de Mayet (Fig. 7, 18).

— Fragmento de borde exvasado con inicio de cuerpo. Dada su pequeñez es difícil su clasificación, puede pertenecer a la forma VI de Mayet (Fig. 7, 19).

— Fragmento de copita de la forma Mayet XXXVII. La decoración, a la barbotina, consiste en un tallo (motivo 16 de Mayet) rodeado, a ambos lados, de perlitas (motivo 12 de Mayet), formando palma oblicua (Fig. 7, 21).

— Fragmento de cuerpo de forma indeterminable, decorado a la barbotina con mamelón (motivo 13 de Mayet) y perlita (motivo 12 de Mayet) (Fig. 6, 13).

— Fragmento de cuerpo ligeramente cóncavo y acanalado, borde exvasado (Fig. 5, 14).

Cronología: los materiales señalan claramente una ocupación durante los siglos I y II d.C.

### **Corte D.**

En este corte se encontraron dos fragmentos de cuerpo pertenecientes a la forma Drag. 37 (Fig. 8, 25 y 26).

El primero está decorado, en su zona superior, con un friso formado por la repetición de una roseta octopétala; debajo otro formado por combinación de triángulos isósceles, con los lados mayores ligeramente cóncavos. En el segundo se aprecia el mismo friso de rosetas y encima una franja de incisiones impresas a ruedecilla.

Los dos fragmentos tienen la misma arcilla e idéntico barniz, por lo que posiblemente pertenezcan a la misma vasija.

Las características, ya reseñadas, las hacen semejantes a las itálicas, pero fabricadas en los alfares sucursales que se implantaron en las Galias. Son producciones que en los últimos años han comenzado a distinguirse y a estudiarse, pero que todavía no están bien sistematizadas.

Su cronología se sitúa en el último cuarto del siglo I a.C.

### **C/ Diego Riquelme y C/ Cartagena-Jardín Cayitas.**

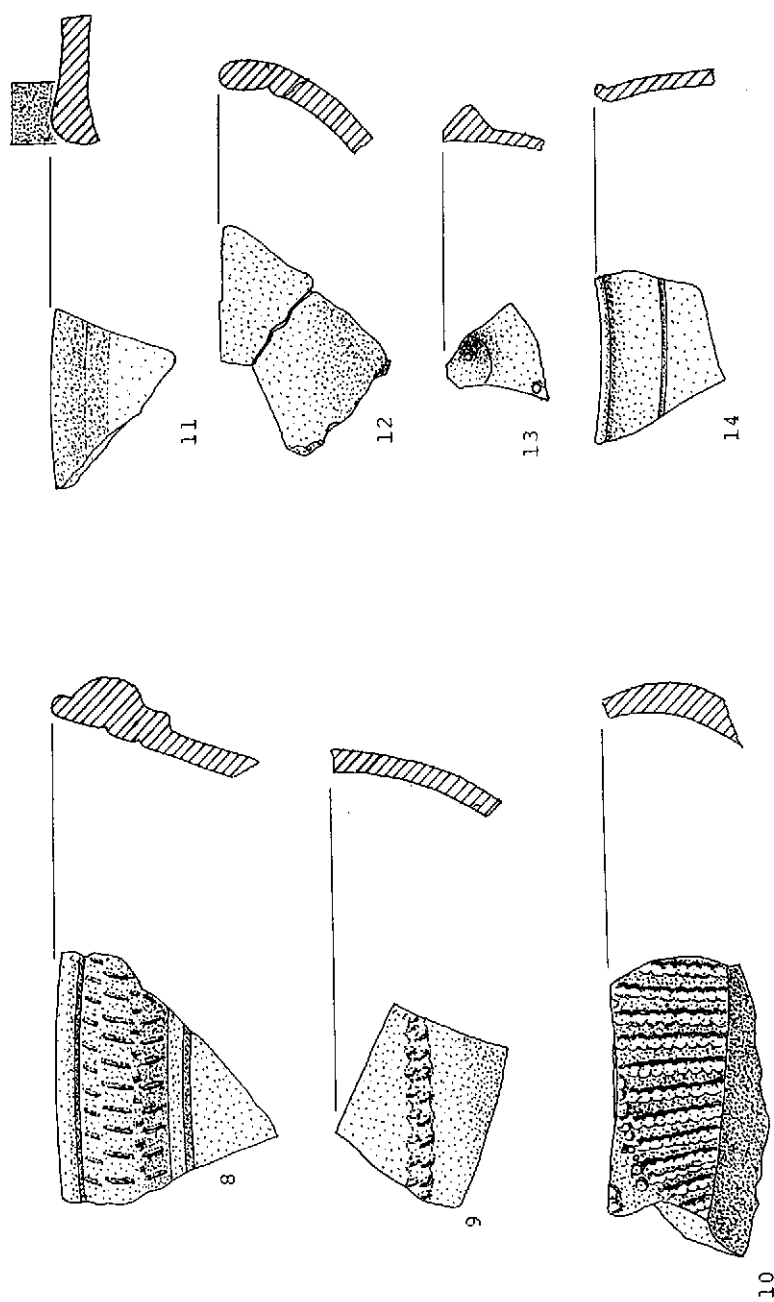
El año 1993 se realizó, por la arqueóloga doña María José Ruiz, un sondeo en cada una de las calles indicadas. Ambos proporcionaron escasa cerámica romana sin estratigrafía.

### **Los Arcos. Año 1994.**

Efectuada por el arqueólogo D. Manuel López Campuzano. Se abrieron unos cortes estratigráficos para tratar de fechar el conjunto arquitectónico de los tres acueductos superpuestos sobre la rambla de las Zorreras.

### **Los Arcos. Año 1994.**

Realizada por el catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Murcia D. Antonino González Blanco. Llevó a cabo una limpieza de tierras y escombros que cubrían los extremos sureste y suroeste del acueducto, para tratar de aclarar la compleja estructura del conjunto arquitectónico.



E 1:1

Huerto Las Canales Corte C U.E. 16

FIGURA 6. Huerto de las Canales: cerámicas de paredes finas y sigillatas sudgálicas y claras.

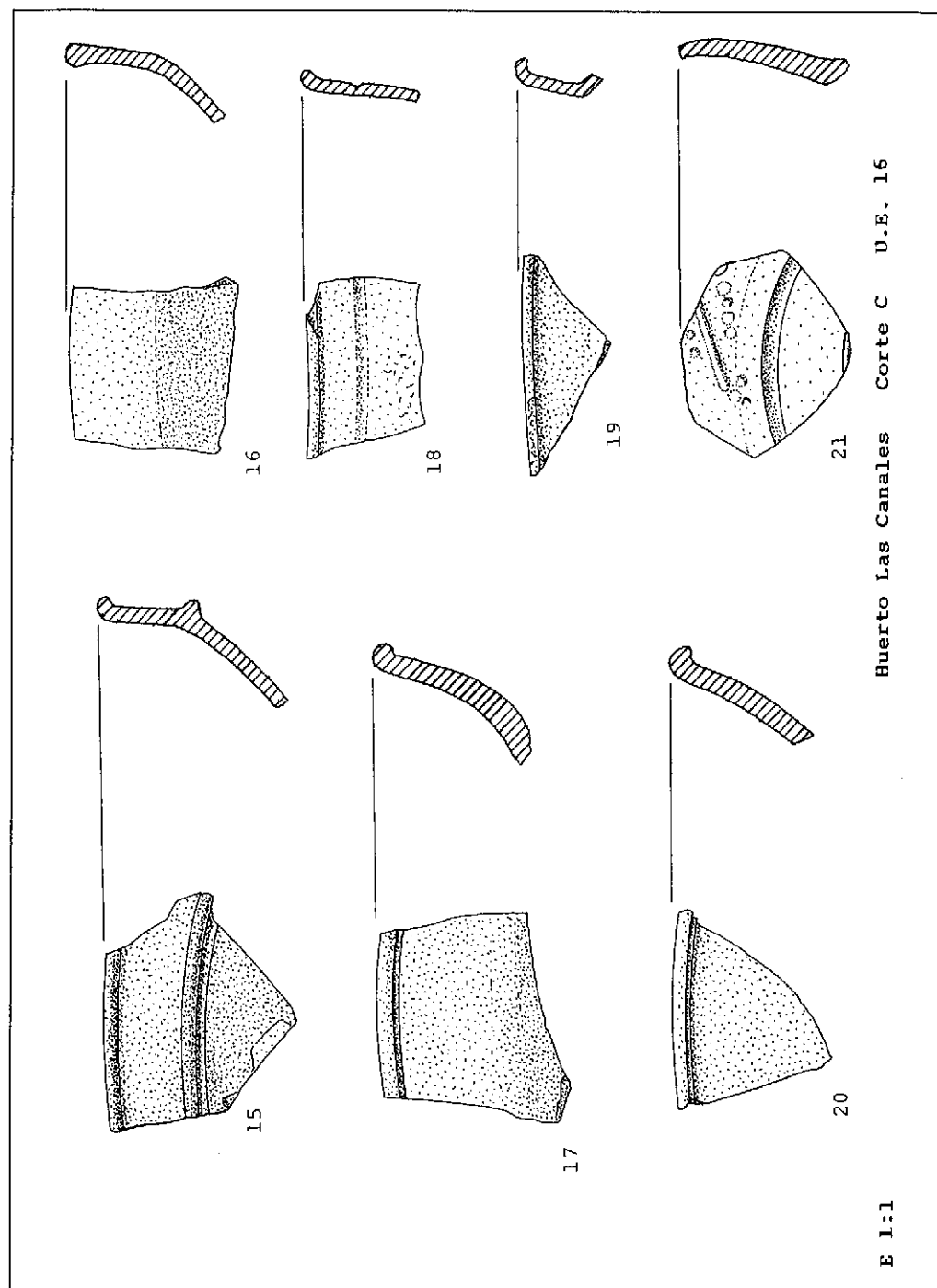
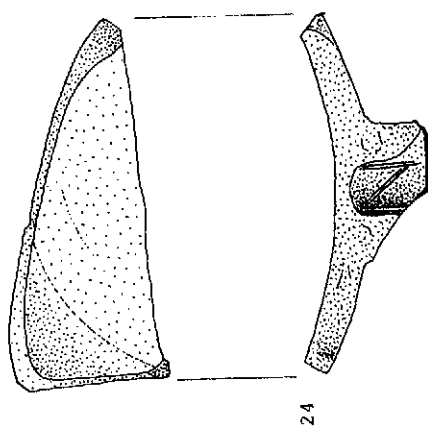
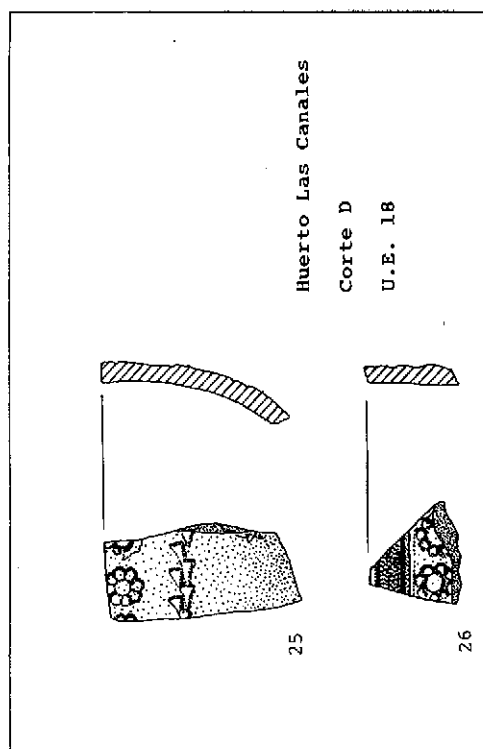
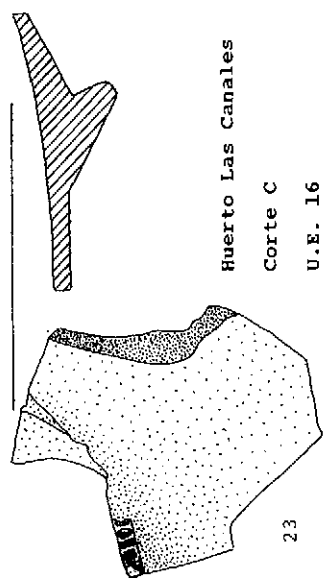


FIGURA 7. Huerto de las Canales: cerámica de paredes finas y sigillatas sudgálicas y claras.



E 1:1

FIGURA 8. Huerto de las Canales: sigillatas sudgálicas y claras.

## CONCLUSIÓN

En el mapa de la fig. 1 se aprecian dos núcleos de ocupación del territorio. Uno se sitúa al norte de la localidad y lo integran los yacimientos nºs 2, 21 y 26. Con él podían relacionarse los nºs 1, 3 y 22, situados en sus cercanías. El otro se ubica en la parte sur de Alcantarilla y comprende los yacimientos nºs 7 a 18, 20 y 23 a 25. Cerca de ellos se encuentra el 27.

El primer núcleo comprende el Cabezo del Agua Salada y sus alrededores. Sus condiciones de habitabilidad son buenas. Su altura permite divisar el entorno y serviría de protección de las inundaciones del río Segura, que discurre a escasos metros de su ladera norte.

El otro, situado al sur, parece presentar peores ventajas, al estar en una zona llana, inundable por los desbordamientos del río Guadalentín, como se aprecia en los depósitos aluviales que se han podido ver en las remociones de tierra. También hay testimonios de personas que recuerdan la llegada de las aguas del río hasta las proximidades de los yacimientos.

En las dos zonas hubo una importante ocupación indígena anterior<sup>13</sup>, que se romanizó tempranamente, en época Republicana, como indicaría la cerámica campaniense.

Posiblemente la presencia de restos de ánforas ibéricas de boca plana, entre los materiales romanos de los yacimientos nºs 23 a 25, se deba a la superposición de ambas culturas.

Los asentamientos del norte estuvieron habitados durante la época romana, aunque con distinta intensidad, según se deduce de los materiales obtenidos en prospecciones y excavaciones ya mencionadas. El Cabezo del Agua Salada pudo estar casi despoblado en los siglos I y II d.C., dada la escasez de restos de ese momento, para ocuparse a finales del siglo IV d.C., tras una reestructuración demográfica<sup>14</sup>.

En el núcleo sur la inmensa mayoría de materiales corresponden a los siglos I y II d.C., que al parecer serían los de mayor auge, para perder importancia a partir del siglo III y posteriores. En el yacimiento de la Casa de la Inquisición el material es de gran calidad y variedad, lo que podía ser indicio de que allí estuviera situada la parte más destacada de la zona. En el de la Casa Alemán se recogieron numerosos fragmentos de «dolum», por lo que pudo dedicarse a lugar de almacenamiento.

El final de la romanización, para los dos núcleos, lo marcaría la presencia de cerámica paleocristiana, de los siglos V-VI d.C.

Posiblemente la población romana de Alcantarilla se dedicase a la agricultura, tanto de secano como de regadío. En relación con la molienda de cereales estarían los abundantes restos de piezas de molino ibéricas, que se encuentran en el Cabezo del Agua Salada. Creemos que esta actividad debió continuar durante el período romano.

La proximidad del río permitiría que existieran zonas dedicadas a cultivos de regadío. Se ha señalado la posibilidad de que los puentes sobre la rambla de la Zorreras y otras canalizaciones, fuesen de origen romano. Esto sería de gran importancia, en caso de que pudiera ser confirma-

---

13 JORGE ARAGONESES, M.: «El oinokoe griego de Alcantarilla (Murcia)», *Idealidad*, Alicante-Murcia, 1964 y «Dos nuevas necrópolis ibéricas en la provincia de Murcia», *Anales de la Universidad*, XXIII, 1-2, Murcia, 1965, 79-90. TRIAS, G.: *Cerámicas griegas de la Península Ibérica*, Valencia, 1967, 393-394. GARCÍA, J.M. e INIESTA, A.: *art. cit.* GARCÍA CANO, J.M.: *Cerámicas griegas de la Región de Murcia*, Murcia, 1982, 49-52 y 89-91. SERRANO, D.: *art. cit.* y LILLO CARPIO, P.A. y SERRANO VÁREZ, D.: «Los fragmentos escultóricos del Agua Salada. Alcantarilla (Murcia)», *Archivo de Prehistoria Levantina* nº XIX, Valencia, 1989, 77-90.

14 LÓPEZ, M.: *art. cit.*, 127.

do, pues supondría que los inicios de la Huerta de Murcia estarían en este lugar y serían anteriores a los árabes.

La agricultura cubriría las necesidades de la población y sus excedentes se dedicarían al comercio, que en su mayor parte estaría dedicado al abastecimiento de Cartagena. Con esta ciudad se ha relacionado la actividad agraria en la mayoría de los núcleos romanos de Murcia<sup>15</sup>.

Entre los productos que se recibirían a cambio de excedentes estarían los salazones, que por las ánforas que los contenían, encontradas en el Cabezo del Agua Salada, podían provenir de Cartagena, Mazarrón o Águilas<sup>16</sup>. Otras importaciones serían las cerámicas campanienses y las sigillatas itálicas, sudgálicas, claras y paleocristianas, procedentes del comercio a larga distancia. Su adquisición se haría a través de los mercados locales o comarcales<sup>17</sup>.

Los intercambios comerciales se verían favorecidos por el paso por la localidad o sus cercanías de vías romanas, pues Alcantarilla ha sido una encrucijada de caminos hasta la actualidad. Una ruta natural que debió ser muy utilizada sería el curso del río Segura, ya que remontando su cauce se llega desde la costa mediterránea hasta la Alta Andalucía.

Lozano, en el siglo XVIII, hacía referencia al paso por Alcantarilla de una vía romana que unía *Carthago Nova* con *Saltigi* para dirigirse a *Complutum*<sup>18</sup>. Estas noticias fueron recogidas por autores posteriores y los recientes estudios parecen confirmarlas<sup>19</sup>. Esta vía se cruzaría con otra secundaria o «actus», que uniría *Ilice* con Lorca, bien en Alcantarilla<sup>20</sup> o en sus proximidades<sup>21</sup>.

---

15 RAMALLO ASENSIO, S.: «La villa romana de la Quintilla (Lorca): Una aproximación a su proyecto arquitectónico y al programa ornamental», *Poblamiento rural romana en el Sureste de España*, Murcia, 1995, 49-79.

16 GARCÍA, J.M. e INIESTA, A.: *art. cit.*, 151-152.

17 LÓPEZ, M.: *art. cit.*, 130-132.

18 LOZANO, J.: *op. cit.*, nota 1, 16-86.

19 SILLIERES, P.: «Une grande route menant à Cartagène: la voie Saltigi-Carthago Nova», *Madrider Mitteilungen*, 23, Mainz, 1982, 247-248. RABAL SAURA, G.: «La vía romana de Cartagena a Alcantarilla por el puerto de la Cadena», *Vías romanas del sureste*, Murcia, 1988, 49-51. BROTONS YAGÜE, F. y RAMALLO ASENSIO, S.: «La red viaria romana en Murcia», *Caminos de la región de Murcia*, Murcia, 1989, 113.

20 POCKLINGTON, R.: *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia*, Murcia, 1990, 136-137.

21 BROTONS, F. y RAMALLO, S.: *art. cit.* 109 y 116.

## MOLDE PARA LA FABRICACIÓN DE MANGOS DE CAZO CON LA REPRESENTACIÓN CIBELES-ATTIS HALLADO EN LOS ALFARES DE VAREA (LA RIOJA)

PILAR PASCUAL MAYORAL  
JOSÉ LUIS CINCA MARTÍNEZ  
ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

### I. INTRODUCCIÓN

Damos a conocer aquí el hallazgo de un molde de mango de cazo, producto de prospecciones de superficie habido en el área riojana del Ebro medio, concretamente en los alfares de una mansión de la vía 1 del Itinerario de Antonino: *Vareia*<sup>1</sup> (Lám. 1-Fig. 1).

El ámbito territorial de la ciudad pertenecía a la división administrativa altoimperial del *conventus caesaraugustanus* de la provincia Hispania Citerior.

La pieza ha sido hallada en la zona alfarera de Varea, hasta ahora poco conocida, donde existieron una serie de *offinatores* cuyos talleres exportaron TSH, cerámica común, etc., y dentro de ese conjunto de materiales destaca un molde de mango de cazo con la representación del mito Cibeles-Attis, cuyo estudio exponemos a continuación.

---

1 It. Ant. 393, 2.

## II. NÚCLEO ALFARERO DE VAREA

La primera noticia sobre la existencia de moldes en Varea procede de J.M. Pascual Fernández en 1979<sup>2</sup>. Después, varios trabajos sobre la existencia de posibles alfares en Varea fueron sucediéndose<sup>3</sup>.

En la excavación que se realizó, dentro del casco urbano de Varea, en 1990, dirigida por U. Espinosa<sup>4</sup>, se localizó la zona del vertedero de la *officina* si bien desmantelado tras su formación<sup>5</sup>.

La zona industrial del *municipium de Vareia* abarca una amplia extensión de terreno, por lo que podemos hablar de centros alfareros y no de talleres aislados, como sucede también en Calahorra<sup>6</sup> y Tricio<sup>7</sup>. Se extendían en una zona amplia que abarca desde el oeste del casco urbano hacia el sur y sureste, en lo que hoy se denomina Portalada I y Portalada II<sup>8</sup>. (Lám. 1-Fig. 2).

El hallazgo de moldes, fallos de horno, restos de escorias, adobes quemados, fragmentos de plaquetas de arcilla cocida (el hallazgo de la propia estructura del alfar) se van acumulando en zonas, permitiéndonos localizar los talleres en tres zonas. No incluimos los datos sobre alfares de alguna *uillae* de la comarca cuya producción se limitaría a las necesidades de la propia villa o de los alrededores.

**ZONA I.** En el actual barrio de Varea, en el término Las Eras, al norte de la calzada. En esta zona hemos encontrado fragmentos de molde, fragmentos de plaquetas circulares de barro cocido, barros de alfarero y un «carrete» o soporte para hornar.

**ZONA II.** Situado en el polígono industrial Portalada II. Aparecen vertidos procedentes de las labores de limpieza del río. De esta zona proceden fragmentos de barro cocido, de cerámica pasada de coción sin barniz, soportes para hornar y tres piezas circulares, de barro cocido, con la marca FAB FAB<sup>9</sup>. (Lámina 2).

---

2 Tesis de Licenciatura que fue publicada posteriormente. PASCUAL FERNÁNDEZ, J.M.: *Origen de la ciudad de Logroño. Historia Antigua del municipio logroñés*. Logroño, 1991.

3 VALLALTA MARTÍNEZ, P.: «El molde cerámico del Ayuntamiento de Logroño», *XVII CAN*, Zaragoza, 1985, pp. 787-791.

LUEZAS PASCUAL, R.A.; ANDRÉS VALERO, S.: «Un posible alfar de cerámica romana en Varea (Logroño. Rioja)», *Cuadernos de Investigación Histórica. Brocar*, 15, Logroño, 1989, pp. 151-166.

LUEZAS PASCUAL, R.A.; ANDRÉS VALERO, S.: «Nuevos datos sobre un posible alfar de cerámica romana en Varea (Logroño. La Rioja)», *Berceo*, 124, Logroño, 1993, pp. 73-88.

4 HISTORIA DE LA CIUDAD DE LOGROÑO, ed. Ibercaja, 1994, nota 230. El sector recibió la sigla V90-Sector I.

5 IBÍDEM, pp. 212 y 217.

6 El alfar de La Maja (Pradejón) dista 5 km. del municipio de Calahorra. Para la bibliografía ver los artículos publicados en la *Rev. Estrato*, 1, 3, 4, 5 y 6, y en *Kalakoñkòs* 2, 1997, 9-21. El otro alfar detectado en la zona de Calahorra, Valroyo, se encuentra a 3 km. del casco urbano: CINCA MARTÍNEZ, J.L.: «Un nuevo alfar de TSH encontrado en la zona de Calahorra», en *Actas del II Coloquio de Historia de La Rioja*, pp. 143-153. Logroño 1984.

7 GARABITO, T.: *Los alfares romanos riojanos. Producción y comercialización*. BPH XVI. 1978.

8 La localización efectuada por parte de nuestro equipo de arqueología, resultó compleja debido a que gran parte de las *officina* vareyenses, se encontraban ubicadas en lo que hoy es el polígono industrial de La Portalada.

9 Las piezas miden 9 cm. de diámetro y 2,8 a 3 cm. de grosor, llevan una perforación de 1 cm. de diámetro.



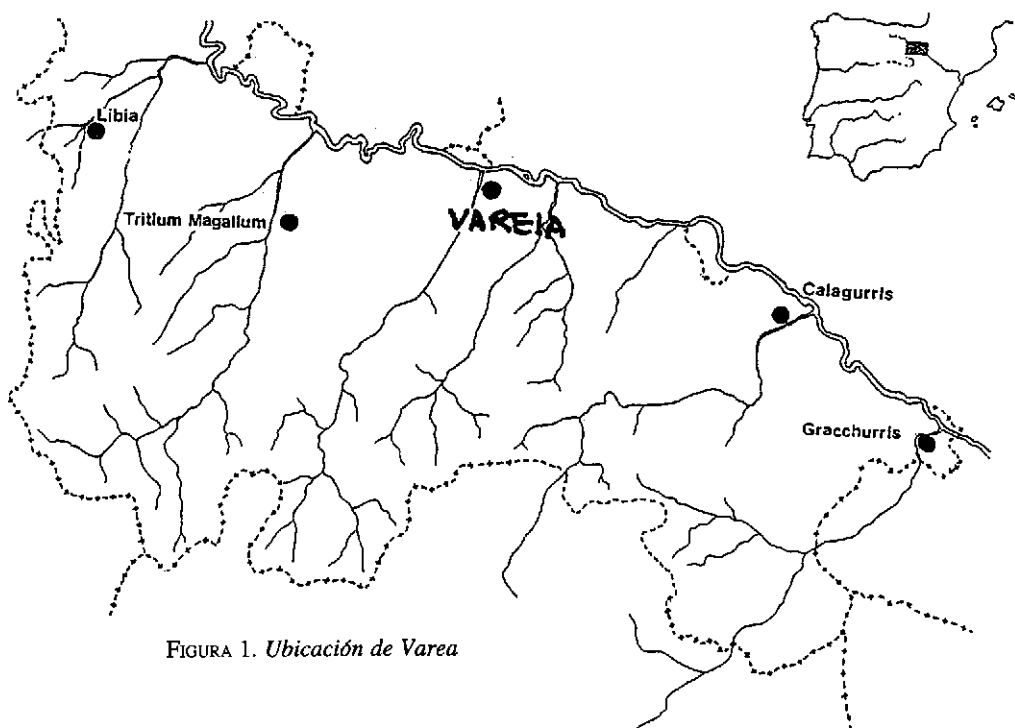


FIGURA 1. Ubicación de Varea

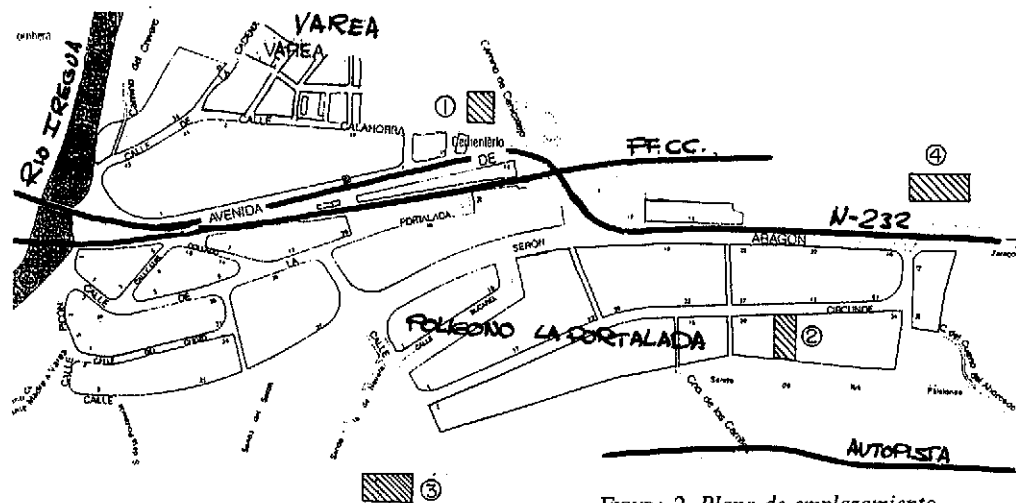


FIGURA 2. Plano de emplazamiento.

#### NÚCLEO ALFARERO DE VAREA (LA RIOJA)

1. Barros, moldes, adobes, cerámica, téglulas
2. Moldes, estructura, sigillatas, téglulas
3. Moldes, restos de alfar, téglulas
4. Escombrera

ZONA III. Situada al sureste del polígono la Portalada I.

Respecto a la existencia de un horno en este punto no existe la menor duda por haber encontrado parte de la estructura del mismo.

## II.1. Horno

El sistema constructivo que se empleó para su construcción se deduce por encontrarse seccionado transversalmente. Se vació el terreno natural de zahorra para construir la cámara de fuego. Sus medidas son: 180 cm. de largo x 60 cm. de alto. En cuanto a su estructura está formada por dos paredes laterales de 40 cm. de ancho construidas con adobes. (Lámina 3)<sup>10</sup>.

Sobre la cámara de cocción observamos un estrato fértil (no sabemos si conserva la parrilla) en donde aparecen fragmentos de sigillata, cerámica común y moldes para la fabricación de sigillata decorada; entre ellos, el molde de mango de cazo con la representación Cibeles-Attis.

## II.2. Moldes

Recogimos varios fragmentos de moldes decorados, algunos pertenecientes a la misma vasija, en esta zona del alfar.

Pudimos reconstruir el borde y la pared de un molde en la forma 37, de 24 cm. de diámetro y 6,5 cm. de largo, grosor: 0,6 cm. La decoración dividida en dos zonas por dos molduras, consiste en una serie de círculos segmentados. El motivo circular aparece idéntico en Arenzana<sup>11</sup> y Bezares<sup>12</sup>. (Lámina 5, nº 1).

El segundo fragmento corresponde al borde y pared de vasija. La decoración repite motivos circulares, muy frecuentes en los alfares de Varea. Las pastas en ambos ejemplares son de características semejantes. (Lám. 5, nº 2).

## II.3. Otros materiales

A pesar de que son varios los materiales que pudieron servir como precedente originario, los *offinatores* de Vareia expresaron su capacidad creativa de una forma determinada. Elaboraron vasos de *terra sigillata* decorados a molde en los que incluyeron imprints monetales, siendo seis vasos que con seguridad han salido de un taller local; las piezas llevan la marca intradecorativa MA<sup>13</sup>. Un fragmento está decorado con una moneda de Marco Aurelio y tres con aplique de moneda de Lucio Vero y otros dos con moneda indeterminada.

Los vasos vareyenses con imprints monetales poseen un interés especial teniendo en cuenta los escasos paralelos conocidos<sup>14</sup>. También aparecen sigillatas con imprints de entalles y colgantes<sup>15</sup>. Un molde con impresión de colgante y dado, el colgante decorado con un busto

10 Nuestro agradecimiento a D. Manuel del Val que realizó la lámina.

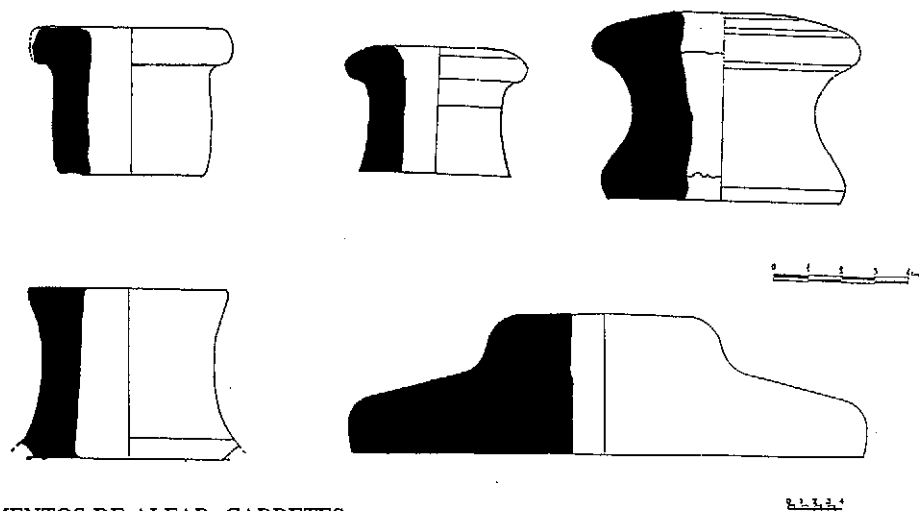
11 GARABITO, 1978, 22, 11, molde de Arenzana nº 45.

12 GARABITO, 1978, formas decoradas de Bezares nº 122.

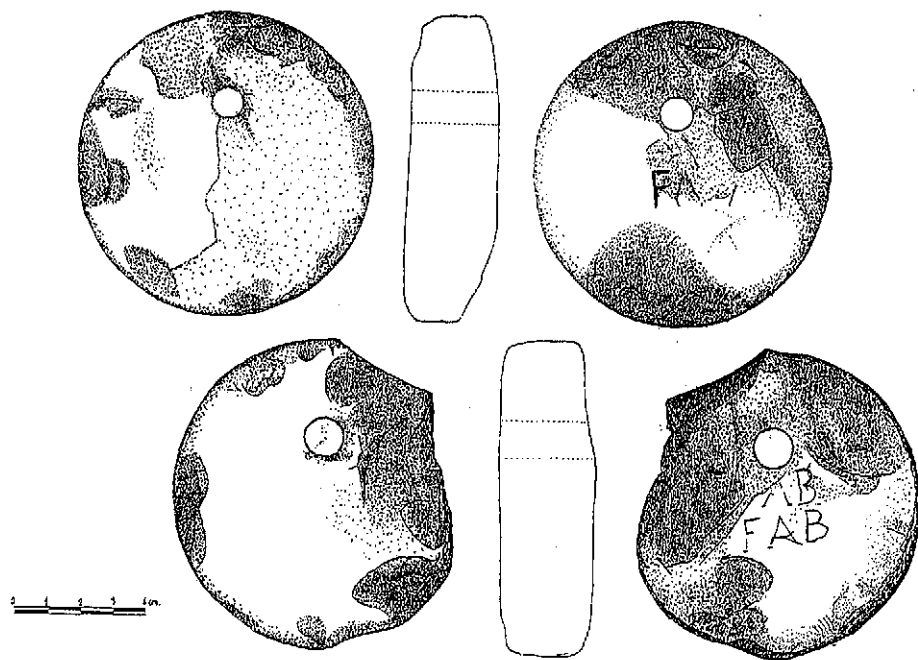
13 HISTORIA DE LA CIUDAD DE LOGROÑO. Logroño. Ibercaja, 1994, pp. 214-215.

14 MATTINGLY, H.: *Coins of the Roman Empire in the British Museum IV*, nº 1038-1041, sin reproducción fotográfica.

15 SOTOMAYOR, M.: «Fondos de sigillata de Andalucía con marcas interiores de entalles». *Anexos Gerión I Hom. a García y Bellido V*, Madrid, 1988, pp. 252-265 con la bibliografía anterior.



ELEMENTOS DE ALFAR: CARRETES



DISCOS CON LAS MARCAS «FAB / FAB»

humano, por sus rasgos estéticos sería datable en época antoniniana. Con el dado se han impreso las caras del nº 5 (dos veces), el 2, el 1 y el 6<sup>16</sup>.

Así mismo aparecen impresiones efectuadas con entalle de anillo sobre fragmento de placa circular (triple impronta)<sup>17</sup>.

## II.4. Mangos de cazo de terra sigillata gala e hispánica

H. Vertet elaboró un catálogo en el que recoge 38 mangos de cazo provenientes de los talleres de Lezoux, Vichy y Toulon-sur-Allier<sup>18</sup>, posteriormente se han publicado mangos de cazo en la zona de los grandes talleres del sur de la Galia: Montans y la Graufesenque<sup>19</sup>.

Recientemente M.V. Carnicero ha recogido todos los ejemplares conocidos hasta ahora en TSH en España y ha documentado los de Numancia<sup>20</sup>, aunque no cita el aparecido en los talleres de Tricio<sup>21</sup>. Abásole Álvarez y Pérez González<sup>22</sup> publican un catálogo de mangos de cazo en TSH con la representación de Cibeles-Attis. Se conocen tres ejemplares con esta representación mitológica. Uno procede de Herrera del Pisuerga (Palencia), el segundo procede de Carrión de los Condes (Palencia) y el tercero de Cástulo (Jaén)<sup>23</sup>, este ejemplar fue estudiado por Blanco Freijeiro y se conserva en el Museo Arqueológico de Linares.

### II.4.1. Descripción del molde de mango de cazo

Fragmento muy desgastado de molde para la elaboración de mangos de cazo. Mide 93 x 78 x 26 mm. Color ocre; pasta rojo anaranjado muy porosa. Fractura quebrada y en algunos puntos escamosa. Desgrasante no apreciable, excepto pequeños puntitos brillantes. (Lám. 4).

### II.4.2. Iconografía

A pesar del estado de conservación del fragmento queda muy bien reflejada la escena representada, que hemos de poner en relación con el mito Cibeles-Attis.

En el positivo realizado a partir del molde, observamos en la parte superior un busto femenino (CIBELES). En la cabeza lleva corona mural y trenzas que caen a ambos lados. Con el brazo izquierdo sujeta la cornucopia o cuerno de la abundancia y con el derecho parte de la

---

16 HISTORIA DE LA CIUDAD... *op. cit.*, p. 216.

17 IBÍDEM, p. 216.

18 VERTET, H.: *Manches de patères ornés en céramique de Lezoux*. Gallia, 30-31, 1972, pp. 5-40.

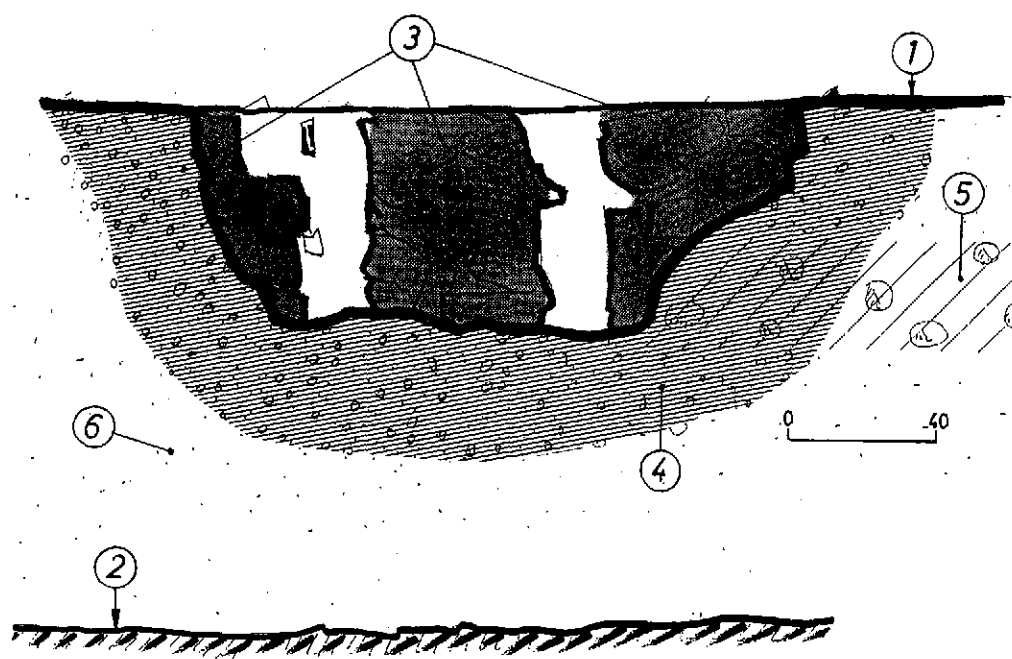
19 LABROUSSE, M.: *Céramiques et potiers de Montans. Les Dossiers de L'Archeologie*, 9, 1975, p. 66. LAUXEROIS, R.; VERNHET, A.: *Patères à manche orné en céramique de la Graufesenque*. En *Figlina*, 2. Lyon 1977, pp. 13-17.

20 ROMERO CARNICERO, M.V.: *Aspectos formales de la sigillata hispánica*. BSAA, XLIX. Valladolid, 1983, pp. 105-134.

21 PASCUAL GONZÁLEZ, H. et alii: «Un colgante de cerámica procedente de la zona de Tricio» en *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 793-795. Zaragoza 1985. En el artículo, los autores lo identifican erróneamente como un colgante, tratándose sin duda de un mango de cazo en TSH.

22 ABÁSOLE ÁLVAREZ, J.A.; PÉREZ GONZÁLEZ, C.: «Mangos de cazo en Terra Sigillata Hispánica con la representación de Cibeles-Attis». *Sautuola*, 4, pp. 183-195.

23 BLANCO FREIJEIRO, M.: «Un interesante fragmento cerámico en el Museo Arqueológico de Linares». *Oretania*, 8-9, 1961, pp. 93-95.



1. Rasante actual nivel superior
2. Rasante actual nivel inferior
3. Estructura visible del horno
4. Gravas calcinadas junto a la estructura del horno
5. Estrato de arena
6. Terreno natural

LÁMINA 3. *Restos del horno.*

túnica. En la mano derecha puede sostener algo pero dado el estado del molde no se identifica con nada concreto. En la parte inferior del positivo logrado, representación masculina (ATTIS) con coraza y túnica alrededor de la cintura y sobre el hombro izquierdo.

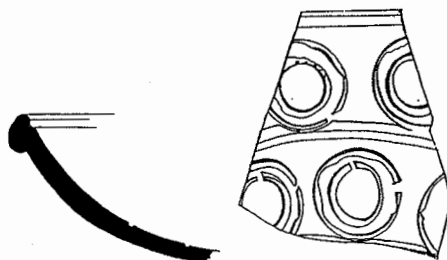
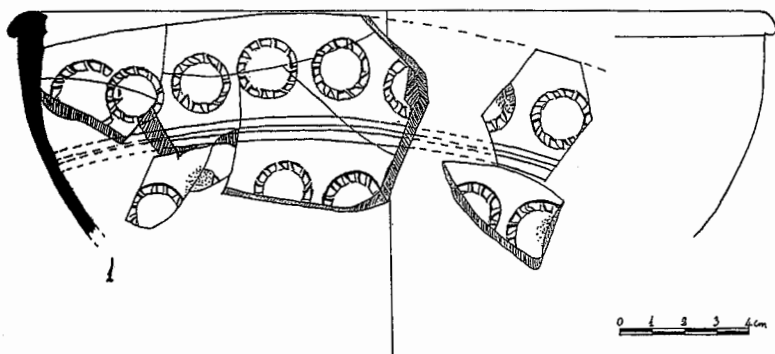
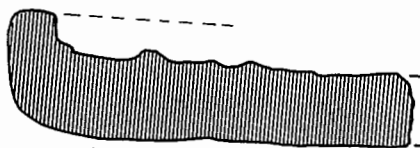
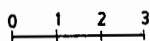
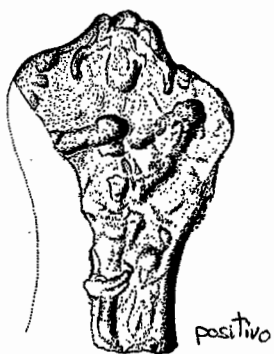
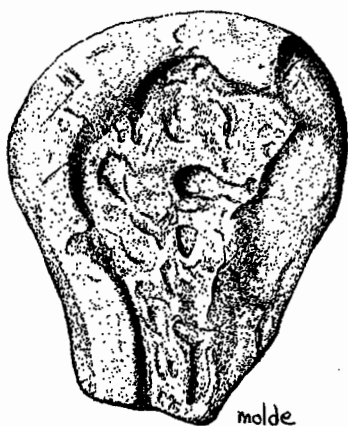
En la parte superior, a la derecha de la cabeza, se aprecia motivo indeterminado por el desgaste sufrido, pero que bien pudiera pertenecer a la cabeza de una cabra tal y como aparece en el ejemplar de Cástulo<sup>24</sup>.

El resto de la composición representada en el molde, está perdida.

#### II.4.3. *Cronología*

Al tratarse de un hallazgo en superficie, poco podemos precisar y hemos de guiarnos por los materiales que aparecieron junto a él. Los fragmentos de moldes con diferentes tipos de círculos

24 ABÁSOLO ÁLVAREZ, J.A.; PÉREZ GONZÁLEZ, C.: «Mangos de cazo... op. cit., p. 187.



2

LÁMINA 4

nos llevan a una cronología del s. II, pero mientras no se realice una intervención arqueológica en el lugar, tal cronología planteada no deja de ser una aproximación.

#### IV. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos podido resolver la incógnita de si los cazos con mango eran imitación directa del metal, o existen moldes como si de formas cerámicas se tratara<sup>25</sup>. Conocemos el molde y el horno de procedencia. Sabemos que los talleres de Varea abastecieron de estas piezas, lugares tan dispersos como Palencia o Jaén.

Pero el precedente originario, modelo sobre el cual se ejecuta el molde, siguiendo la técnica de impresión, pudo proceder de la orfebrería contemporánea<sup>26</sup>, de hueso<sup>27</sup> de marfil<sup>28</sup>, de madera<sup>29</sup> o un modelo cerámico anterior.

Los alfareros de Varea desarrollaron su espontánea capacidad para buscar recursos ornamentales entre numerosos elementos metálicos a su alcance, por lo que nos inclinamos en favor de un modelo originario sacado de la orfebrería.

Mediante la técnica de impresión elaboraron los moldes que después se utilizaron para la fabricación de cazos de TSH.

Desconocemos qué razones existieron para que en los talleres de Varea, se elaborasen mangos de cazo con la representación de Cibeles y Attis, si fueron simplemente comerciales, y si también el culto estuvo arraigado en nuestra zona<sup>30</sup>.

No obstante sería importante la excavación de este horno dado el interés de los materiales encontrados y de su estado de conservación, sin olvidar que la industria alfarera de la ciudad de Varea es prácticamente inédita.

---

25 ABÁSOLO, J.A.; PÉREZ GONZÁLEZ, C.: «Mangos de cazo...» *op. cit.*, p. 190.

26 BONIS, E.G.: *Das Töpferviertel am Kurucdomb von Brigetio. Folia Arch.* 28, 1977, pp. 105-142.

27 En el Museo de Soria están expuestos punzones de hueso usados para la fabricación de cerámica prerromana.

28 Hemos encontrado marfil en la zona de los hornos.

29 MEZQUIRIZ, M.A.: *Terra Sigillata Hispánica*. Valencia 1961, pp. 27-34.

30 En la población de Santa Marina (La Rioja), en un asentamiento tipo «villa» tuvo lugar el hallazgo de un aplique representando a Attis. Sáenz Preciado, J.C.- Sáenz Preciado, M.P.: «Hallazgo de un aplique de bronce representando a Attis, en Santa Marina (La Rioja)» en *Berceo* 131, Logroño 1996, pp. 309-315.

## UN ASENTAMIENTO BIZANTINO EN LA ZONA DE QARA QUZAAQ

GONZALO MATILLA SÉQUER

La última intervención realizada en el entorno de Qara Quzaq durante 1996 se hizo en una pequeña loma que se usa en la actualidad como era y que se sitúa en el extremo oriental de la Necrópolis Baja.





Al abrir este año unos agujeros para fijar con hierro y cemento unos puntos de referencia taquimétricos, apareció una losa de cerámica. Interesados tanto por el poblamiento romano como por el del Bronce en el llano y mucho más interesados por aclarar cualquier punto relativo a la Necrópolis Baja, ese mismo día se realizó una intervención de urgencia a cargo de Dina Bakkur, delegada de la Dirección General de Antigüedades y Museos, con el fin de evaluar la naturaleza e importancia de los restos.

El resultado ha sido interesante no para la necrópolis ni para el conocimiento del Bronce, pero sí para tener otro punto de referencia del mundo romano tardío en la cuenca del Eufrates.

Se documentó un suelo enlosado con baldosas cerámicas de 40 cm. de lado, restos de un muro asociado a ese suelo y un pequeño amontonamiento de *tegulae* muy fragmentadas al otro lado del muro.

Los Materiales cerámicos han sido muy escasos pero en una primera evaluación se pueden fechar como posteriores al siglo IV d.C.

La poca entidad de los restos no desmerece la significación de los mismos. Hasta ahora conocíamos una importante densidad de poblamiento romano posterior a Trajano en la franja costera que va de Qara Quzaq a Yamaia y en la que hay que incluir ambas poblaciones<sup>1</sup>. Los sondeos realizados y las prospecciones hechas así lo atestiguan<sup>2</sup>. Conocíamos también la escueta descripción que hizo a principios de siglo G. Bell<sup>3</sup> acerca de lo que ella interpretaba como un monasterio bizantino en el lugar que ocupa la moderna aldea de Qara Quzaq, y conocíamos un importante mundo funerario romano tardío y bizantino manifestado por la abundancia de cuevas sepulcrales artificiales, una de las cuales tuvimos oportunidad de excavar en 1993.

Lo que nos faltaba era la constancia física del poblamiento rural, y el hallazgo de este año junto a la Necrópolis parece que es el comienzo de la luz que puede arrojar sobre el tema.

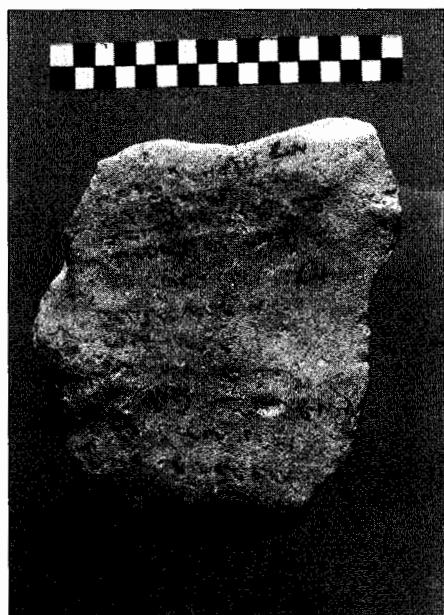
## OTROS HALLAZGOS

Un veterinario de Serrín se puso en contacto con el guarda de Qara Quzaq para informarle de que tenía en su poder unas piedras con letras. Cuando tuvimos constancia del hecho nos trasladamos lo visitamos acompañados de la delegada de la Dirección General de Antigüedades y Museos. Pudiendo comprobar que efectivamente se trataba de restos con escritura, comenzamos las gestiones para la reintegración de las inscripciones al patrimonio cultural común.

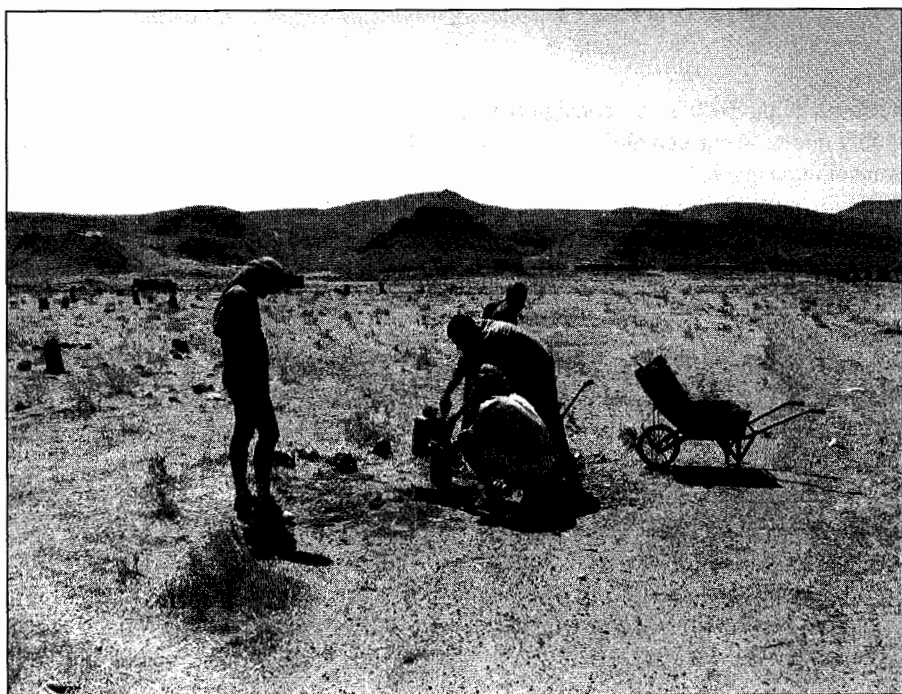
1 SANLAVILLE, P. (ed.): *Holocene Settlement in North Syria*, BAR International Series N° 1, 1985. También McCLELLAN, T.L. & PORTER, A.: *(Archaeological Surveys of the Tishreen Dam Flood Zone*, edición no venal) con motivo de la construcción de la presa de Tishrin realizaron durante 1987, 1988 y 1989 unas prospecciones (excesivamente rápidas) en las que vuelven a destacar los asentamientos romano-bizantinos.

2 GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SEÍQUER, G.: «Qara Qûzâq en el contexto de la romanización del Eufrates Medio», DEL OLMO LETE, G. ed.: *Qara Qûzâq-I. Campañas I-III (1989-1991)* (Aula Orientalis Supplementa 4), Sabadell (Barcelona) 1994, pp. 251-267. ARANA CASTILLO, R.: «Estudio mineralógico de teselas romanas de Qara Qûzâq», *Op. cit.*, pp. 269-275. MAROT SALAS, T.: «Monedas halladas en Qara Qûzâq», *Op. cit.*, pp. 277-285. GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SEÍQUER, G.: «El poblamiento rupestre del Alto Eufrates, en el norte de Siria desde la frontera de Turquía hasta Qalat Najm», *Antigüedad y Cristianismo X*, Murcia 1993, MATILLA SEÍQUER, G. y GONZÁLEZ BLANCO, A.: «El conjunto funerario bizantino de Tell Magara (Siria)», *Antigüedad y Cristianismo XI*, Murcia 1994.

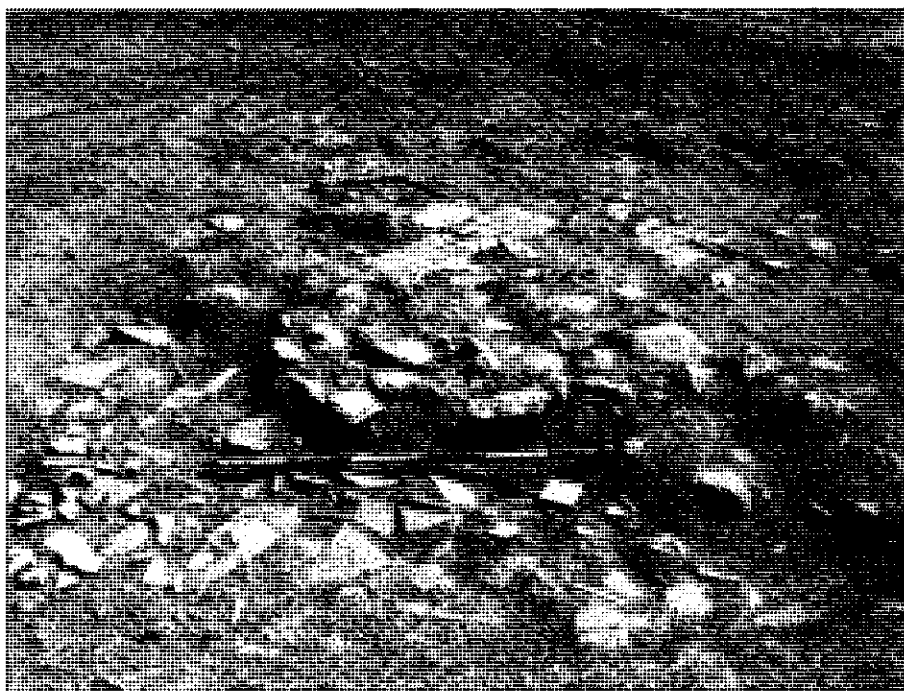
3 BELL, G.L.: *Amurath to Amurath*, London 1924, p. 30.



*Uno de los «ostraca» de Serrin.*



*Lugar en el que está el asentamiento bizantino.*



*Detalle de la habitación enlosada y las tejas caídas en el exterior.*

Gracias a Dina Bakkur se consiguió una carta de Wahid Khayyata que oficializaba la donación y que se le entregó al donante junto a 1.500 libras que puso la misión como premio a la buena voluntad que había mostrado la persona que hizo el hallazgo, (la necesidad de entregarle dinero e incluso la cifra a donar se nos planteó desde la Dirección General de Antigüedades de Alepo con el argumento de que era costumbre premiar a los donantes de patrimonio; es de suponer que esa medida intenta luchar contra la desidia frente a los hallazgos fortuitos de particulares).

Faltaban sólo dos días para concluir la estancia en Qara Quzaq cuando las piedras llegaron a la sede de la Misión. Se trata de tres *ostraca* de caliza blanca de tamaño algo mayor al de una cuartilla que tienen por ambas caras inscripciones en siríaco realizadas con pincel y un pigmento rojo. De las tres piedras dos están completas, pero sólo las inscripciones de una de ellas presentan un aceptable estado de conservación.

Un primer acercamiento a las inscripciones trajo la certeza de que se trataba de una escritura vertical (al menos en la mejor conservada).

No quedaba mucho tiempo para trabajar con ellas, pero sí el suficiente para que Dina Bakkur, especialista en restauración de pinturas, practicara unas catas de limpieza. El resultado fue comprobar como bajo las inscripciones en rojo, había otras más antiguas realizadas con un pigmento negro.

JEAN-MICHEL BILLIOUD: *Histoire des chrétiens d'Orient*, París, 1995, ISBN 2-7384-3116-X, 251 pp.

Dentro de la colección genérica que bajo el título *Comprendre le Moyen-Orient* abarca varias obras relacionados con la problemática actual del Oriente Medio, se publicó este título con la intención de trazar una visión panorámica de los diferentes credos cristianos que hoy día sobreviven en los países islámicos. La obra comienza desde la época de las primeras predicaciones apostólicas y termina con la problemática observable a fines del siglo XX.

La inusitada fuerza y brillo de las comunidades romano-bizantinas, pese a las querellas heréticas, hasta época de la conquista musulmana es puesta de relieve por el autor, así como los diferentes avatares por los que las confesiones cristianas autóctonas tuvieron que pasar bajo dominio islámico; se expone la factibilidad de una adaptación a la nueva situación derivada de la conquista, incluyendo la permanencia de ciertos privilegios, lo que denota continuidad y no una ruptura manifiesta con la llegada de las nuevas autoridades musulmanas, no obstante los períodos de intolerancia y las leyes discriminatorias que convertían a los cristianos orientales en ciudadanos de categoría inferior, existentes hasta las reformas modernizadoras de los últimos años del Imperio Turco. Se abordan también en este libro las distintas iglesias cristianas, no autóctonas, consecuencia de las misiones evangelizadoras occidentales (católicas o protestantes) que hicieron acto de presencia en el Medio Oriente desde la Edad Media, así como la situación de la población cristiana que actualmente vive en los países islámicos, relativamente alta en Egipto o Siria, y para la que el autor expresa sus deseos de una mayor reconocimiento en un próximo futuro por parte de las autoridades musulmanas, en función de la carga histórica que les asiste. Para el autor todas las comunidades cristianas del Oriente tienen a su favor la aureola de antigüedad histórica de cada una de ellas; el hecho de las diferencias litúrgicas y de origen no sería más que una leve distinción de matiz, la cual no ocultaría el hecho de un trasfondo común. El autor no pretende en ningún momento tratar aisladamente y de manera monográfica ninguna cuestión puntual, por el contrario traza una visión general que arranca desde la Antigüedad cristiana. Su intención es desde luego poner de relieve el cristianismo oriental, sobre todo para que la civilización cristiana occidental repare en ello, y en el posible protagonismo que tendría en un hipotético gobierno musulmán tolerante con las minorías históricas, asentadas en el país desde los tiempos del Imperio Romano, mucho antes de la conquista musulmana. La bibliografía citada es orientativa, pero no es exhaustiva. Se ofrecen datos estadísticos y mapas que reportan utilidad, aunque se echa en falta un mayor aparato crítico.

JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ

PETER BROWN: *Authority and the sacred. Aspects of the christianisation of the Roman World*, Cambridge University Press, First Published 1995, reprinted 1996, 91 pp.

En este librito de apenas 91 páginas aborda el profesor Peter Brown, uno de los máximos estudiosos de la Antigüedad Tardía, la problemática no por muy expuesta demasiado aclarada del proceso de cristianización del Imperio Romano. Como el propio Brown indica, este ensayo deriva directamente de unas conferencias desarrolladas en Cambridge los días 22, 23 y 24 de noviembre de 1993, pero también de su dilatada experiencia como investigador de este período (como atestiguan sus artículos y monografías, algunas traducidas al español), período que fue clave y de extremada trascendencia para comprender las raíces religiosas de la Europa medieval y moderna. Brown no trata de hacer un ensayo descriptivo, meramente narrativo, sino que trata de esbozar aquellos aspectos determinantes que se traslucen durante el proceso histórico que encumbró el cristianismo como única religión lícita del Imperio Romano.

Precisamente en el primer capítulo (*Chapter 1, Christianization* pp. 2–26) Brown expone el trasfondo histórico del que tanto participaban cristianos como paganos, trasfondo marcado por la creciente sacralización y ritualización del poder, perfectamente admitida por todos. La imagen del poder y del mundo era compartida por cristianos y paganos, como integrantes de la misma sociedad. Los cristianos admitían sin dudar que el mundo estaba dominado transitoriamente por los *daemones*, además ni los símbolos ni la mayor parte de los aspectos del mundo propiamente romano habían desaparecido y actuaban todavía. Por otra parte, el reinado del propio Constantino era una *reperatio saeculi*, algo genuinamente romano. Estamos hablando de una representación colectiva del mundo, algo que iba más allá de las diferencias que podrían marcar los distintos credos, se trata de la participación en una misma tradición histórica que envuelve y pertrecha ideológicamente.

El capítulo segundo (*Chapter 2, The limits of intolerance* pp. 27–54) trata la cuestión de la tolerancia o intolerancia religiosa durante la Baja Antigüedad. El problema de comprender lo que es tolerancia y lo que no lo es se complica si se vierten categorías modernas. Para el mundo bajo-imperial es en lo esencial una cuestión de *paideia* («*Paideia, not philosophy, set the limits of intolerance*», p. 40). Las élites socialmente competentes practicaban una *paideia*, de lo socialmente digno, del *decorum*, las mentes cultivadas de las aristocracias imperiales (cristianas o paganas) se veían más próximas entre sí mismas que del resto de las masas populares, mero exponente de lo rústico, lo inferior. Se trata de preservar un orden social estable e inmovible, ésta es la concepción poco tolerante que del poder se encuentra en las élites imperiales, progresivamente asumida por el cristianismo universal al mismo tiempo que el imperio universal se disgrega. Tanto el imperio como el cristianismo forman un horizonte inamovible, según palabras el propio Brown («*immovable horizon*», p. 53) basado en su propia autoridad.

El capítulo tercero (*Chapter 3, Arbiters of the holy*, pp. 56–78) trata un tema muy querido de Brown, la figura del *holy man*, del obispo cristiano como verdadero hombre carismático, cosa abordada inicialmente por el propio Brown en 1971 para su artículo en *The Journal of the Roman Studies* de ese año. Se trata de uno de los aspectos más llamativos de los orígenes del cristianismo; la presencia de un hombre taumatúrgico, con poderes carismáticos, único intermediario legítimo entre los hombres y Dios, y que nace precisamente en los años de la Antigüedad Tardía. La tradición literaria propicia múltiples ejemplos, que para Brown coadyuvaron a la culminación del cristianismo como única religión verdadera hasta la llegada del Islam.

JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ

BLÁZQUEZ, J.M.: *Mosaicos romanos de España*, Cátedra, Madrid 1993, 720 páginas y 91 figuras.

Reúne J.M. Blázquez en este libro una serie de artículos, actualizados, publicados en revistas españolas y extranjeras, lo que es ya un acierto, pues algunas revistas son difíciles de encontrar en las bibliotecas, por lo que creemos que es un buen resultado la reunión de todos los trabajos del autor sobre mosaicos en un solo volumen, que reúne 46. El autor no se ha contentado con la publicación de los mosaicos españoles y portugueses, algunos publicados en compañía del equipo de colaboradores del *Corpus de Mosaicos de España*, sino que ha incorporado también otros estudios sobre mosaicos romanos, bizantinos y las pinturas helenísticas de Qusayr 'Amra.

La bibliografía que maneja el autor es exhaustiva, tanto la de dentro, como de fuera de España. Algunas veces se repite en diferentes trabajos, como lo referente al influjo africano en mosaicos hispanos del Bajo Imperio. Quizás hubiera sido mejor dejarla en un solo trabajo; así, como el estudio de este influjo.

Algunas ilustraciones son flojas, como varias del mosaico de Torre de Palma.

Queda muy claro en el volumen la gran abundancia de mosaicos hispanos, muchos de ellos de gran calidad, mal conocidos o completamente ignorados en el extranjero frecuentemente. Abundan los mosaicos mitológicos, algunos de ellos representados una vez, como el Juicio de París (Casariche) y las bodas de los semidioses en compañía de los dioses olímpicos de La Malena, y los de Carranque.

Los mosaicos hispanos arrojan datos interesantes sobre la técnica de fabricación de los pavimentos, como la inscripción de Carranque, que demuestra que un artesano hacía el dibujo y otro u otros el mosaico. En algunos mosaicos las diferentes composiciones están agrupadas sin una gran unidad, como en el pavimento de la Gran Caza de Pedrosa de la Vega.

El autor es partidario de la existencia de *copy-books*, aunque no descarta que a artesanos orientales se deban los mosaicos con letreros en griego (Mérida y Cabezón de Pisuerga).

El libro de J.M. Blázquez es útil por el número elevado de mosaicos que estudia, por los problemas de técnica de fabricación que plantea y por el estudio de las relaciones artísticas de estos mosaicos hispanos con los del resto del Imperio Romano.

J. CARRETERO

BLÁZQUEZ, J.M.: *Nuevos estudios sobre la Romanización*, Istmo, Madrid, 1989, 641 páginas + mapas.

*Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio*, Istmo, Madrid, 1990, 247 páginas + mapas.

*Urbanismo y sociedad en Hispania*, Istmo, Madrid, 1991, 432 páginas + mapas.

*Religiones en la España Antigua*, Cátedra, Madrid, 1991, 444 páginas + figuras.

A lo largo de toda su vida el profesor Blázquez ha publicado con regularidad numerosos trabajos sobre la Hispania Romana. En los últimos años ha creído necesario reunir estos trabajos en volúmenes independientes bajo una temática común. Es el caso de los cuatro libros que nos ocupan en este momento, en ellos se recogen una serie de artículos que han sido puestos al día y actualizados en la bibliografía.

En el primero, *Nuevos estudios sobre la romanización*, se recogen un total de catorce trabajos. En términos generales le parece evidente que el siglo IV no fue malo para Hispania, y se apoya en las intensas relaciones que Hispania mantuvo con Italia y con el Oriente como queda patente en los mosaicos hispanos que reciben el influjo de las últimas modas y corrientes artísticas. Por lo que se refiere a la existencia de un *Limes* contra los pueblos del norte de Hispania, Blázquez no lo descarta completamente y señala que es posible que existieran asentamientos de *laeti* o de *gentiles*, al igual que en otras provincias europeas. Aunque también podría tratarse de defensas privadas.

Una de las novedades más importantes es que el autor no es partidario de usar el término romanización, dado que éste es un concepto poco apropiado que surge en el siglo XIX como consecuencia de la colonización europea, y en su opinión sería más adecuado el empleo de términos como asimilación o aculturación. Otra idea interesante es que no cree posible que en el siglo IV determinados pueblos hispanos rechazaran la cultura romana, sino que lo que debió suceder es que la presión que Roma había ejercido hasta ese momento fue disminuyendo.

En el segundo libro *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, el profesor Blázquez recoge seis trabajos en los que analiza las intensas relaciones que Hispania establece con Oriente, África e Italia, por lo que rechaza la idea de que la Península Ibérica fuera una zona marginal dentro del Imperio Romano. Un aspecto interesante es la opinión que posee de Prisciliano, al que no considera ni hereje ni cabecilla de un movimiento socio-económico, sino simplemente un asceta. En el último trabajo el profesor Blázquez estudia los aspectos sociales y económicos reflejados en la obra de Salviano de *Gubernatione Dei*, concluyendo que el cáncer del Bajo Imperio eran las contribuciones que pesaban sobre las partes más débiles de la sociedad aplastándola de deudas.

En el tercer libro, *Urbanismo y sociedad en Hispania*, el autor recoge nueve artículos que tienen como denominador común las relaciones entre el urbanismo y la sociedad, que quedan patentes en el cuarto trabajo dedicado al urbanismo de los Astures. De gran interés con el sexto y octavo trabajos dedicados a la administración de aguas, tema del que se posee una abundante documentación tanto arqueológica como jurídica, y siempre referida a la Hispania antigua. También de gran interés creemos es el capítulo séptimo que estudia una ciudad ibero-romana, tomando como modelo Cástulo, ciudad en la que el autor viene excavando desde hace muchos años, y cuya evolución es similar a la de otras ciudades que se asientan a orillas del Betis. El último trabajo está dedicado a las transformaciones sociourbanísticas que la generalización de las villas produce en el Alto Duero en época Bajo Imperial.

El cuarto y último volumen, *Religiones en la España Antigua*, recoge una veintena de trabajos agrupados en cuatro grandes bloques: Dioses y rituales; Necrópolis, rituales y creencias funerarias; Religión y urbanismo; Cristianismo. El primero, Dioses y rituales, es el más extenso y en él queda patente el fuerte sincretismo entre las religiones hispanas y las de los pueblos colonizadores. Es destacable el continuo aumento de teónimos indígenas, así como el hecho de que Hispania es la provincia del Imperio que ha dado un mayor número de teónimos, superando a la Galia y a Britania. Por último, el profesor Blázquez opina que no son el cambio de mentalidad religiosa o las luchas de carácter social las causantes de la destrucción de la escultura ibérica; y las causas habría que buscarlas en las continuas luchas de unas tribus contra otras. Por último queremos señalar la originalidad del tercero de los apartados dedicado a la religión y el urbanismo, ya que su estudio conjunto presenta una serie de perspectivas de gran interés.

Finalmente queremos destacar una serie de deficiencias como son la carencia de índices analíticos, que son siempre de un gran interés, dado que su carencia hace que la búsqueda de un determinado dato presente innumerables problemas. La calidad gráfica de gran número de mapas es escasa hasta el punto de que su consulta a veces se hace imposible. Queremos sugerir también que habría sido interesante la inclusión en cada volumen de una nota señalando la procedencia de cada uno de los trabajos, nota que tan sólo ha sido incluida en el último de los libros.

JAVIER CABRERO



## **FRANZ JOSEPH DOELGER, HISTORIADOR DE LA RELIGIÓN, DE LA CULTURA Y DE LA IGLESIA**

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

### **I. VIDA**

Nacido en Sulzbach el 18-10-1879.

**1902.**— Ordenado sacerdote.

Se interesa primeramente en la historia del dogma.

Un viaje a Italia cambia su orientación hacia el estudio histórico-religioso y cultural de las instituciones, términos y costumbres de la antigüedad cristiana, así como de las fuentes y monumentos no cristianos.

**1906.**— Privatdozent en Würzburg.

Permanece en Roma desde 1908-1913 por razón de estudios.

**1911.**— Profesor de Historia general de la Religión y de Arqueología cristiana en Münster.

**1926.**— Profesor de Historia de la Iglesia en Breslau.

**1929.**— Profesor en Bonn.

Muerto en Schweinfurt 17-10-1940.

## II. FORMACIÓN

Le toca estudiar en los tiempos en los que fermenta el modernismo.

No estudió filología. ¿Cómo consiguió su penetración en la lectura de los textos de los Padres y de los demás textos griegos y latinos?

Hizo la tesis con Friedrich Philipp ABERT, que luego sería arzobispo de Bamberg, hombre muy conservador; pero ello se debió a que éste había creado un premio de la Facultad para el año 1901/2, que obtuvo Doelger. Éste pudo ser promovido en base a la disertación premiada, cosa que ocurrió en 1904. Entretanto Doelger se ordenó sacerdote el 3 de agosto de 1902. La disertación se publicó en 1906: *Das Sacrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt*.

El joven Doelger pronto fue tachado de «revolucionario» y como «católico reformista» por sus colegas y por las autoridades eclesiásticas. En tal coyuntura un estipendio de 1440 DM para viajar, obtenido de la fundación para estudios de Aschafendorff, le ofreció la posibilidad de pasar en Roma el invierno de 1904/5 y visitar además Ravena, Pompeya, Sicilia y el Norte de África.

Al marchar a Roma hizo un rodeo para visitar en Strasburgo a Albert EHRHARD, el cual le dijo una frase que luego Doelger reproduciría en una de sus publicaciones: «Si Vd. trae de Roma una clara noción de cómo se confrontó el primitivo cristianismo con las antiguas culturas, entonces la estancia en Roma habrá valido la pena para Vd.». Y algo parecido significó para él el que en Roma VINCENT SCHWEIZER le hiciera caer en la cuenta de los trabajos de la escuela alemana de la historia de las religiones. El contacto con estos estudios hizo entender a Doelger que en el surgimiento de las instituciones, usos culturales e ideas cristianas probablemente tuvieran mucho que ver y contribuyeran mucho a tal formación usos, ritos y opiniones del circundante mundo pagano. Esto le abrió el camino hacia un nuevo quehacer: ya no quiso seguir empeñado en estudiar el desarrollo de los usos eclesiásticos limitándose únicamente al estudio del desarrollo del dogma, de los principios éticos, de los ritos y de las costumbres eclesiásticas; él quiso descubrir la relación que debió tener el origen de todas estas cosas con la cultura pagana circundante.

Al volver de su viaje, en 1905, se le encomendó la tarea de predicador de corte en Kiessingen, lo que le dio tiempo libre para poder leer y escribir. Ya en 1906 pudo Doelger presentar ante la Facultad de Würzburg el primer fruto de su nueva orientación investigadora como trabajo de habilitación. Llevaba el título de *Der Taufexorcismus im christlichen Altertum*, que al publicarse recibió el subtítulo de *Eine religionsgeschichtliche Studie* (publicado en 1909). La habilitación le fue concedida por obra de las palabras de defensa de MERKLE y con ella la *venia legendi* en el ámbito de la Historia de los Dogmas; pero lo que él había escrito en su trabajo era ciertamente un tipo de Historia del dogma muy diferente de lo que habitualmente se entendía por tal en el ambiente de entonces en Würzburg. En ese escrito el joven investigador, para horror de los teólogos conservadores, trataba de exponer sin el menor pudor el tipo de fe crasa en demonios que se ocultaba bajo numerosos ritos de bautismo del primitivo cristianismo. Lo mal que sentó a algunos hombres de Iglesia la nueva dirección emprendida por el investigador se puede colegir de las palabras del entonces profesor de Antiguo Testamento en Strasburgo, antes Privatdozent en Würzburg, y más tarde arzobispo de München, Cardenal Faulhaber, que afirmó: «En tanto en cuanto yo tenga influencia, Doelger no llegará nunca a profesor». Cuando luego llegó a profesor, Doelger fijó este dicho junto con el retrato de su autor en el armario que él mismo diseñó e hizo construir y tallar en Spessart y en el que guardaba los manuscritos, producto de su trabajo incansable.

El libro sobre los exorcismos del bautismo no provocó temporales quizá porque hubo una recensión de A. FRANZ, hombre preparado por sus estudios de usos y costumbres populares medievales, que hizo de abogado defensor del escrito.

Como Privatdozent podía Doelger orientar su investigación, pero el camino emprendido no era fácil. Hubo suerte y ANTON DE WAALS, el hombre en cuya casa se había hospedado en Roma y que abriría la casa de Campo Santo para estudiosos alemanes en Roma le ofreció allí una capellanía. Serían cinco años preciosos que el joven investigador sólo rompería para hacer algunos viajes por Hungría, Istria, Dalmacia, Norte de África y Grecia. Así pudo sin impedimento de otras obligaciones recoger materiales para estudiar lo tocante a la cultura cristiana de los primeros cinco o seis siglos.

En 1909 dio a la imprenta su primer volumen sobre el símbolo del pez. La modernidad de sus puntos de vista y la complejidad de la exposición sin duda resultaban novedosos a los eventuales lectores provenientes del ámbito de la Teología; y fueron los historiadores de la Religión y del arte los que leyeron con pasión el volumen y lo valoraron.

Dos años más tarde siguió una investigación sobre la designación, en el primitivo cristianismo, del Bautismo como *Sphragis*. El libro fue tan ponderado en su forma y tan convincente en sus resultados que incluso sus mismos enemigos hubieron de darle la razón.

Seguía la edición del volumen de celebración del centenario y jubileo constantiniano, que a la vez celebraba las bodas de oro sacerdotales de ANTON DE WAALS, volumen que fue preparado por Doelger y para el que escribió un largo trabajo sobre el bautismo de Constantino.

Y antes de que el volumen estuviera publicado, la vida de Doelger dio un giro inesperado. A instigación de JOSEPH GREVINGS se creó en Münster, y para Doelger, un EXTRAORDINARIADO, cuya misión era explicar Historia y Ciencia de la Religión. No fue el camino que a Doelger le hubiera gustado, pero fue lo que en aquel momento sus amigos pudieron hacer.

Doelger no estaba dispuesto a enseñar «historia de la religión en general» o «ciencia comparada de las religiones». Lo que él quería estudiar y enseñar era «una historia cultural del primitivo cristianismo, con especial atención a sus relaciones con el mundo circundante». Y cuando a los dos años de enseñar en Münster su extraordinariado fue convertido en ordinariado, él procuró que la historia de la Iglesia y la arqueología cristiana entraran también en su trabajo docente.

Su modo de enseñar era poner los documentos y monumentos al alcance de los alumnos, lo que significa que no podía explicar toda la materia sino sólo unos pocos ejemplos en los que se viera bien lo que quería decir. El comienzo de su docencia le ocasionó un parón en las publicaciones, pero ya en 1918 estaba en la brecha con un estudio sobre las promesas del bautismo cuyo título original era *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*. Y dos años más tarde ofrecía un brillante estudio sobre oración y canto en la antigüedad cristiana que llevó el título de *Sol salutis* y que ya en 1925 tuvo una segunda edición. Otra vez dos años más tarde siguió el segundo volumen de su estudio sobre el símbolo del pez, al que en el mismo año siguió un volumen de láminas. Las partes del 2 vol., que trataban de la eucaristía tuvieron tal eco que a instancias de ADOLF DONDERS se publicaron en volumen aparte.

Entretanto Doelger había sido reconocido como un investigador que abría caminos nuevos, prometedores de futuro. Incluso la universidad católica de Nymega, muy conservadora, le ofreció una cátedra, que Doelger no aceptó por pensar que en Münster tenía más posibilidades para el estudio.

En 1926 se vio obligado a aceptar la llamada de Breslau para substituir a su compañero de Roma JOSEF WITTIG. Tres años más tarde fue llamado a Bonn para substituir a ALBERT EHRHARDS.

En Bonn se asentó en la Kaiserstrasse 27. Tuvo la ayuda de MARIA FREY, que le sirvió de secretaria. Doelger vivió como un solitario.

En rigor Doelger no escribió grandes obras, fuera de la dedicada al pez, las demás son pequeñas. Y ésta está más bien poco firmemente construida. Lo que él entrevió era tan complicado que una persona sólo era demasiado débil para llevarlo a cabo. Por eso ya pronto en su vida pensó en la idea de elaborar un léxico que abarcara toda la amplitud de la vida cultural del primitivo cristianismo de una manera más directa que en muchas monografías. Pensó primero en una obra de un sólo volumen a la manera del *Reallexikon* de LÜBKER. Sólo a partir de 1934 algunos miembros del seminario de Doelger se mostraron dispuestos a participar en el atrevido plan, para el que también se habían ganado el interés de H. Lietzmann. Doelger había tomado parte en la planificación, pero no se sintió con fuerzas para participar en la elaboración. Sólo un año después de la muerte de Doelger apareció el primer cuadernillo del *Reallexikon für Antike und Christentum*, que por vez primera contuvo trabajos de Doelger publicados fuera de la editorial Aschendorff de Münster, en la que Doelger había publicado toda su obra desde 1918. En 1968 se preveían 20 volúmenes, pero parecen pocos en el estado actual de la obra pues hay publicados 17 y el léxico avanza por la letra I. Para llevar a cabo esta obra, la Universidad de Bonn creó un instituto propio al que dió el nombre de «FRANZ JOSEPH DOELGER Institut zur Erforschung der Spätantike». Este Instituto siguió la tradición de Doelger en su publicación *Antike und Christentum* y publica un *Jahrbuch für Antike und Christentum* que ya va por los 40 volúmenes, amén de otros 21 de *Ergänzungsband* (suplementos).

¿Fue Doelger un historiador? SIN DUDA ALGUNA. Y seguramente que uno de los de más alcance y más fecundos del siglo XX. Él ha hecho cambiar la historia. En definitiva ¿qué es un historiador?: el que crea una imagen del tiempo del que se ocupa o abre el camino a una imagen que él ve y que comienza a abrir. La fuerza evocadora de Doelger fue tal que de él salió el *Lexikon* y de sus papeles salió el *Jahrbuch*, de forma que nada de lo que se ha hecho tras él se ha hecho sin él. Es curioso pensar que de hombres como Renan o Loisy no ha quedado apenas nada y de Doelger ha quedado todo.

Es provocativo preguntarse ¿qué pensaba Doelger en su interior? ¿Qué síntesis personal hacía él de la historia del primitivo cristianismo? Él, que trató los mismos temas que los modernistas. ¿A que conclusión llegó en sus cosmovisiones? ¿Fue un católico convencido y ortodoxo? Nada hay que haga pensar lo contrario o algo diferente. Y es que la fuerza de la TRADICIÓN le ayudó a entender y distinguir entre TRADICIÓN y TRADICIONES. Y su obra histórica fue purificar estas, para respetar aquella. DOELGER HA SIDO EL HISTORIADOR CAPAZ DE MODIFICAR EL CURSO DE LA HISTORIA MANTENIENDO LA TRADICIÓN ETERNA<sup>1</sup>. Es probable que el éxito de Doelger haya estribado precisamente en esto, en

---

1 Es una cuestión de notable interés, pensar que todo el que vive en un mundo diferente del que vieron sus padres ha de cambiar su filosofía. ¿Por qué? Los avatares de la investigación en los siglos XIX y XX ha hecho profundizar mucho en este sentido y los problemas de la fe han sido analizados con particular acribia en nuestra generación (*Augustin ou le maître est-là*). Doelger ha mostrado con su vida que se pueden estudiar los objetos sin que ello obligue a cambiar la filosofía.

querer saber sin mostrarse como sabio y en plantear a la ciencia los problemas que cualquier persona con sentido común le plantearía si a ello se dedicara. Doelger hizo verdad las coplas de M. Machado:

Hasta que el pueblo las canta  
las coplas coplas no son  
y cuando las canta el pueblo  
ya nadie sabe su autor.  
Haz que tus coplas, Guillén,  
vayan al pueblo a parar  
aunque dejen de ser tuyas  
para ser de los demás  
Que al fundir el corazón  
con el alma popular  
Lo que se pierde de nombre  
se gana de eternidad

Klauser en su biografía insiste mucho en las dificultades por las que tuvo que pasar Doelger; pero el curso de la carrera de Doelger da la impresión de que tales dificultades no fueron demasiado graves. Probablemente porque Doelger supo definir muy claramente, desde el principio, lo que pensaba y estaba dispuesto a hacer: su trabajo era estudiar los «realia» de la historia del Cristianismo. Nunca quiso dedicarse a estudiar ideologías ni mucho menos formulaciones dogmáticas. Él nunca puso en cuestión la antropología cristiana tradicional; se limitó a cambiar las «vestiduras» de la historia de Cristianismo, haciéndolas mucho más razonables, comprensibles y humanas. Por ello se captó la gratitud general y la admiración de todos. Es difícil poner un paralelo en la historia de la investigación, porque tampoco hizo arqueología en sentido estricto. Fue mucho más allá.

Su fecundidad literaria fue única. Aunque en Doelger, el anticuario supera al historiador, Doelger comprendió claramente su eminente misión histórica: La ilustración del crecimiento común del cristianismo con las culturas antiguas. Esta misión la pudo llevar a cabo a través de la ascética de su vida científica y de sus indestructibles esfuerzos por hallar la verdad, a través de la formación de numerosos discípulos, a los que hizo cristalizar en el rigor de los métodos más perfectos. (Th Klauser LTHK, 3, col. 474).

La significación histórico-científica de Doelger se puede describir así: Él es primer historiador que ha captado con claridad en toda su significación el problema de cómo la cultura antigua pagana poco a poco se ha convertido en la cultura cristiana tardoantigua y a través de su actividad docente e investigadora, a través de sus publicaciones y de los proyectos promovidos por él lo ha hecho presente en el mundo científico. Después de él todo el mundo ha entendido qué es lo que significa y la importancia que tiene el contenido de la fórmula acuñada por Doelger y mil veces repetida de la «confrontación (e interacción = Auseinandersetzung) pagano-cristiana».

### III. BIBLOGRAFÍA DE DOELGER

#### 1904

1. Recensión de: E. SAUERMAN (Ed.), Die Mittelalterlichen Taufsteine der Provinz Scheswig-Holstein (1904), *Römische Quartalschrift* 18, 1904, pp. 322-325.

2. Recensión de: Theodoreti Graecarum affectionum curatio ad codices optimos denuo collatos rec. J. RAEDER (1904), *Römische Quartalschrift* 18, p. 325.

#### 1905

3. «Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums», *Römische Quartalschrift* 19, pp. 1-41.

#### 1906

4. *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt. Von der theologischen Fakultät in Würzburg gekrönte Preisschrift*, en la serie Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, ed. por A. Ehrhard y F.M. Schindler, Heft 15, Viena 1906 (fue su tesis doctoral).

5. *Der Taufexorzismus im christlichen Altertum*, Würzburg 1906 (fue su trabajo de habilitación, publicado en parte).

#### 1907

6. Recensión de: J. JERN, De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus (1907), *Theologische Revue* 6, 551/555.

#### 1909

7. *Der Exorcismus im altchristliche Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie* (en Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft editados por E. DRERUP, H. GRIMME, J. P. KIRSCH, Vol. III, Cuaderno 1/2), Paderborn 1909 (reprint Nueva York 1967).

8. «ΙΧΘΥΣ I. Das altchristliche Fischsymbol in religionsgeschichtlicher Beleuchtung», *Römische Quartalschrift* 23, pp. 3-112 y 145-182.

#### 1910

9. «ΙΧΘΥΣ II. ΙΧΘΥΣ als Kürzung. Das Fischsymbol und der Kaiserkult. Paläographische Untersuchung», *Römische Quartalschrift* 24, 1910, pp. 51-89.

10. «Der hl. Fisch im Kulte der Atargatis-Tanit und der Fisch als altchristliches Sinnbild der Eucharistie. Religionsgeschichtliche Ergebnisse einer archäologischen Studienreise nach Tunis und Algier»: 3 *Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft* 1910, pp. 83-93.

11. Recensión de: R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1 Bd, 2ª edición (1908), *Theologische Revue* 9, 1910, pp. 400-405.

12. Recensión de: F. CUMONT, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (1910), *Römische Quartalschrift* 24, 1910, 181-183.

13. Recensión de: R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen (1910), *Römische Quartalschrift* 24, 1910, pp. 183-185.

14. ΙΧΘΥΣ. *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. Bd.I: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentenlehre (79 Textabbildungen, 3 Tafeln)* = XVII Supplementheft der *Römische Quartalschrift*, Roma 1910.

## 1911

15. Recensión de: W. BRANDT, Die Jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judentums (1910); W. BRANDT, Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien (1910), *Theologische Revue* 10, 1911, pp. 140-142.

16. Recensión de: L. JALABERT, Épigraphie. Extrait du Dictionnaire apologétique de la Foi catholique I, 1911, col. 1404-1457, *Römische Quartalschrift* 25, 1911, pp. 89-91.

17. Recensión de: Das Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin. Königliche Museen zu Berlin. Beschreibung der Bildwerke der christlichen Epochen, 2 Aufl. III Band: Altchristliche und Mittelalterliche, byzantinische und italienische Bildwerke, bearbeitet von O. WULFF, *Römische Quartalschrift* 25, 1911, pp. 91-99.

18. «Spielmarken in Fischform aus einem Römergrab bei St. Matthias in Trier», *Römisch-germanischen Korrespondenzblatt* 4, 1911, pp. 26-29.

19. *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, en la serie Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft hrsg. von E. DRERUP, H. GRIMME, J.P. KIRSCH, Bd. V, Heft 3/4, Paderborn (reprint New York 1967).

## 1912

20. «Signaculum fidei»: *Theologische Revue* 11, 1912, pp. 61-62.

21. «Die Phönixsage», *Theologische Revue* 11, 1912, p. 191.

22. Recensión de: J. BEHM, Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichen Zusammenhang untersucht (1911), *Theologische Revue* 11, 1912, pp. 303-306.

23. Recensión de: F. ZIMMERMANN, Der Dämonenglaube im Totenkult. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte», *Theologische Quartalschrift* 94, 1912, pp. 279-286; *Theologische Revue* 11, 1912, pp. 383-384.

## 1913

24. «Kreuz und Labarum (Vortragsauszug)», *Jahresbericht der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr 1912*, Köln, pp. 25-26.

25. «Zur Chronologie des Fischsymbols auf altchristlichen Grabinschriften. Eine neugefun-

dene Inschrift vom Jahre 392 n. Chr. Zur Technik der Wiedergabe», *Römische Quartalschrift* 27, 1913, pp. 93-102.

26. Editor del volumen: *Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr Dr. A. de Waal* = XIX Supplementheft der *Römische Quartalschrift*, Freiburg im Br. 1913.

27. «Die Taufe Konstantins und ihre Probleme», en *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, ed. por F. J. Dölger, Freiburg im Br. 1913, pp. 377-447.

## 1914

28. «Zum altchristlichen Fischsymbol», *Theologische Revue* 13, 1914, pp. 21-22.

29. «Pileatus oder die Attisfeier bei Augustin», *Theologische Revue* 13, 1914, pp. 181-182.

30. «Konstantin der Grosse nach neueren Forschungen I: *Theologische Revue* 13, 1914, pp. 353-359 [se hace recensión y discusión de J.B. AUFHAUSER, Konstantins Kreuzesvision in ausgewählten Texten (1912); y H. SCHRÖRS, Konstantins des Grossen Kreuzerscheinung (1913)].

31. «Konstantin der Grosse nach neueren Forschungen II» *Theologische Revue* 13, 1914, pp. 385-390 [se hace recensión de J. WILPERT «Vision und Labarum Konstantins d. Gr. im Licht der Geschichte und Archäologie. Vortrag vor der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Aschaffenburg. 3 Vereinesschrift für 1913, pp. 5-17; A DE WAAL, Constantins des Grossen Kirchenbauten in Rom (1913); H. KOCH, Konstantin der Grosse und das Christentum (1913)].

## 1915

32. Recensión de: E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae* 4 (1913); E. DIEHL, *Lateinische christliche Inschriften*. Mit einem Anhang jüdischer Inschriften (2ª ed., 1913), *Theologische Revue* 14, 1915, pp. 406-408.

33. Recensión de: E. SCHWARTZ, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche* (1913); V. SESAN, *Kirche und Staat im röm.-byzant. Reiche seit Konstantin der Grosse und bis zum Falle Konstantinopels*. Bd. I: *Die Religionspolitik der christl.-röm. Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (31-380)* (1911), *Oriens christianus*, N.S., 4, 1915, pp. 145-152.

## 1916

34. Recensión de: S. EITREM, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer = Viden-skapsselskapets Skrifter*, II. Hist.—Filos. Kl. 1914, No 1 (Kristiania 1915), *Theologische Revue* 15, 1916, pp. 298-299.

35. «Mysterienwesen und Urchristentum, I: Die Mysterien und der erste Petrusbrief», *Theologische Revue* 15, 1916, pp. 385-393 [es una recensión de: R. PERDELWITZ, *Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrusbriefes* (1911)].

36. «Mysterienwesen und Urchristentum, II. Paulus und die antiken Mysterienreligionen. III. Zur Methode der Forschung», *Theologische Revue* 15, 1916, pp. 433-438 [son recensiones de: H. BÖHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften* (1913); C. CLEMEN, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* (1913)].



## 1918

37. Comienza a editar, junto con otros editores (Mohlberg y Rücker), la serie *Liturgiegeschichtlichen Forschungen*, Münster (hasta el cuaderno 10 (1927); serán escritos por él los cuadernos 2, y 4/5).

38. Recensión de: F. ZIMMERMANN, *Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler*, en la serie *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* Bd V, Heft 5/6 (1912)», *Theologische Revue* 17, 1918, pp. 6-9.

39. Recensión de: C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Bibliographie*. Jahrgang 1 und II (1917), *Theologische Revue* 17, 1918, p. 105.

40. Recensión de H. L. HELD, *Deutsche Bibliographie des Buddhismus* (1916), *Theologische Revue* 17, 1918, p. 106.

41. *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelobnis*, en la serie *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, Heft 2, Münster (reeditado con adiciones dejadas por el autor en 1971; reimpresión en 1979).

## 1920

42. Recensión de: Th. SHERMANN, *Spätgriechische Zauber— und Volksgebete* (Diss. München 1919), *Theologische Revue* 19, 1920, pp. 176-180.

43. «Die IXΘΥΣ-Formel in einem griechischen Papyrus des Jahres 570 und das Apsis-Mosaik von S. Apollinare in Classe zu Ravenna», *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 1, 1920, pp. 40-47.

44. *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, en la serie *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, Heft 4/5, Münster, 1920.

## 1922

45. IXΘΥΣ. Bd II: *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*. Textband, Münster 1922.

46. Se publica una parte del vol. II de IXΘΥΣ, que acabamos de recoger con el título de: *Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit*, Münster 1922.

47. IXΘΥΣ. Bd. III: *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Urchristentum*. Tafelband (Tafeln 1-104), Münster 1922.

## 1925

48. *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage, Münster (3ª ed. ampliada con notas en 1972).

## 1926

49. «Gladiatorenblut und Martyrerblut. Eine Szene der Passio Perpetuae in Kultur— und religionsgeschichtlicher Beleuchtung»: *Vorträge der Bibliothek Warburg 1923/1924*, 1926, pp. 196-214.

50. Recensión del vol. II de *Forschungen in Salona: Der altchristliche Friedhof Manastirine*, nach dem Materiale von Fr. BULIC bearbeitet von R. EGGER (Wien 1926)», *Gnomon* 2, 1926, pp. 224-231.

## 1927

51. *ΙΧΘΥΣ Bd. IV: Die Fisch-Denkmäler in der Frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. Tafelband (Tafeln 105-293)*, Münster 1927.

## 1928

52. *ΙΧΘΥΣ Bd. I: Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit. ΙΧΘΥΣ als Kürzung der Namen ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΟΤΗΡ*. Zweite, durch neue Funde vermehrte Auflage, Münster 1928.

## 1929

Publica *Antike und Christentum. Kultur— und religionsgeschichtliche Studien* Bd. I (mit 16 Tafeln), Münster 1929 (reprint 1974). En este volumen se contienen los siguientes trabajos:

53. «Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen. Zur Geschichte des Hostienstempels; 1. Antike Brotstempel mit religiösen Zeichen; 2. Antike und christliche Weibrotstempel? Heidnische Hygieia und christliche Eulogie; 3. Die Siegelung eines Opferplätzchens mit dem Bilde der Göttin Hekate; 4. Heidnische religiöse Siegelung des Brotes nach den Bonosusakten; 5. Ein frühchristlicher Brotstempel mit dem Christusmonogramm aus Eisenberg in der Pfalz; 6. Ein christlicher Brotstempel aus Karthago?; 7. Eucharistischer Hostienstempel; 8. *Panis quadratus*. Das kreuzgekerbte Brot der Antike als Grundlage des christlichen Hostienstempels; 9. Das Eulogienbrot des Paulinus von Nola als *panis trifidus*» pp. 1-46.

54. «Der Stempel mit Pentagramm, O und ΥΤΙΕΙΑ im Historischen Museum zu Basel, kein heidnischer oder christlicher Weibrotstempel, sondern der Stempel eines antiken Arztes», pp. 47-53.

55. «Kaiser Theodosius der Grosse, und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Messliturgie. Vorbemerkung. 1. Kulturgeschichtliche Einleitung; 2. Der Bericht der Auseinandersetzung bei Ambrosius und Paulinus; 3. Die Exedra der Basilika als Standort des Bischofs bei der Predigt; 4. Der Platz des Kaisers im Schiff der Kirche vor den Stufen des Presbyteriums; 5. Ein wichtiges Zeugnis für agere im Sinne von 'die Messliturgie begehen', 'die Eucharistie feiern'; 6. Die Eucharistiefeier als Besiegelung eines feierlichen Versprechens», pp. 54-63.

56. «Die religiöse Brandmarkung in der Kybele-Attis-Mysterien nach einem Texte des christlichen Dichter Prudentius», pp. 66-72.

57. «Die Sphragis als religiöse Brandmarkung im Einweihungsakt der gnostischen Karpokratianer», pp. 73-78.

58. «'Nihil innovetur nisi quod traditum est'. Ein Grundsatz der Kultradtition in der römischen Kirche», pp. 79-80. Aquí acaba el primer cuaderno del volumen.

59. «Ein Zeugnis Zwinglis über das Fortleben der Feuertaufe oder Brandmarkung bei den Christen 'in India'», pp. 83-87.

60. «Die Sphragis der Mithrasmysterien. Eine Erläuterung zu Tertullian *De praescriptione haereticorum* 40», pp. 88-91.

61. «Die Himmelskönigin von Karthago. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zu den Schriften Tertullians», pp. 92-106.

62. «Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien. 1. Der Bericht; 2. Name und Heimat der Sekte; 3. Das Gegenbeispiel zur Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer bei Montanisten des IV Jahrhunderts; 4. Dogmengeschichtliche Unterlagen; 5. Das Marienopfer der Kollyridianer nach seinen religionsgeschichtlichen Grundlagen; 6. Das Kultgerät der Kollyridianer. Kouírikos; 7. Das Kultgebäck der Kollyridianer. Kollyris; 8. Die religiöse Wertung des Kultgebäckes bei den Philomarianiten. Ein Ausschnitt aus dem Kampf um die Eucharistie bei Katholiken und Nestorianer; 9. Der Marienfeiertag der Philomarianiten», pp. 107-142.

63. «Tertullian kein Zeuge für eine Taufe in den Mysterien von Eleusis. Zur Textgeschichte von Tertullian *De baptismo* 5», pp. 143-149.

64. «Die Apollinarischen Spiele und das Fest Pelusia. Zu Tertullian *De baptismo* 5», pp. 150-155.

65. «Die 'Taufe' an den Apollinarischen und Pelusischen Spielen. Zu Tertullian *De baptismo* 5», pp. 156-159.

66. «Die Marianitensekte nach Abu l'Barakat», p. 160. Aquí acaba el fascículo nº 2.

67. «Die Kaiservergötterung bei Martial und 'Die heiligen Fische Domitians'», pp. 163-173.

68. «Esietus. 'Der Ertrunkene oder der zum Osiris Gewordene'. Ein sprachgeschichtlicher Beitrag zu Tertullian *De baptismo* 5», pp. 174-183.

69. «'Die gellende Klingel'. I Kor 13,1 in kultur— und religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Der Bacchant mit dem Schellengürt», pp. 184-185.

70. «Der Kuss im Tauf— und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom», pp. 186-196.

71. «Die religiöse Tätowierung im palästinensischen Judentum und bei den heidnischen Nachbarstämmen», pp. 197-201.

72. «Die Kreuz-Tätowierung im christlichen Altertum», pp. 202-211.

73. «Der heilige Hilarion und der heidnische Rennfahrer aus Gaza», pp. 212-214.

74. «Ein christlicher Rennstallbesitzer aus Maiuma beim heiligen Hilarion», pp. 215-220.

75. «Segenswasser als religiöse Sicherung der Rennpferde gegen den Schadenzauber beim Zirkusrennen», pp. 221-228.

76. «Der Rennfahrer Liber mit der Kreutztätowierung auf einem Goldglas aus der Kallistkatakombe», pp. 229-235.

77. «Zu den Zeremonien der Messliturgie. 1. Dextro pede. Das Betretender ersten Stufe des Altars mit dem rechten Fusse», pp. 236-240. Aquí acaba el tercer fascículo del volumen.

78. «Der Flammentod des Martyrers Porphyrios in Caesarea Maritima. Die Verkürzung der Qualen durch Einatmen des Rauches», pp. 243-253.

79. «Der Feuertod ohne die Liebe. Antike Selbstverbrennung und christlicher Martyrium-Enthusiasmus. Ein Beitrag zu I Korinther 13,3; 1. Der Erklärungsversuch von E. Preuschen durch die Sklavenbrandmarkung; 2. Der Feuertod als Martyrium. Christlicher Martyrium-Enthusiasmus; 3. Die freiwillige Selbstverbrennung als Beispiel der Tapferkeit im Rühme der griechisch-römischen Antike; 4. Indische Selbstverbrennung im Ruhme des Altertums», pp. 254-270.

80. «Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logos-theologie des christlichen Altertums», pp. 271-290.

81. «Zum zweiten Salomonischen Psalm. Der versiegelte Halsriemen der Kriegsgefangenen», pp. 291-294.

82. «Ein Fischdenkmal aus Chammünster in der Oberpfalz», pp. 295-298.

83. «Eine christliche Grabschrift vom Jahre 363 mit exorzistischen Zeichen als Zeilensicherung», pp. 209-315.

84. «Echo aus Antike und Christentum. 1. Chrysostomus über das Kreuzzeichen bei der Feier der Eucharistie. 2. Ein bisher unverständlicher Text bei Ambrosius *De sacramentis* VI, 5 párrafo 26. 3. Zu stragitidas bei Prudentius. Vgl. Antike und Christentum I, 1929, 66 ss. 4. Zu der Feuertaufe im Pseudo-Tertullianischen Gedicht *Adversus Marcionem* I, 162. 5. Zur sprachlichen Formulierung des *Nihil innovetur nisi quod traditum est*. 6. Nero als Rennfahrer», pp. 316-320.

(Termina el volumen con un índice de pasajes citados, otro de palabras y realia, y un tercero de autores citados en el volumen, elaborados por C.J.M.J. van Beek, pp. 321-367)

## 1930

Aparece el volumen segundo de *Antike und Christentum. Kultur— und religionsgeschichtliche Studien* (con 16 Láminas), Münster 1930 (reprint en 1974) y en el mismo se contienen los siguientes trabajos:

85. «Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der *Passio Perpetuae*. 1. Römische Jenseitsverstellung nach der Grabschrift des Julius Faustus aus dem ersten Jahrhundert n. Ch. 2. Der heidnische Glaube an die Wirkungskraft des Fürbittgebetes für die vorzeitig Gestorbenen nach den Theklaakten. 3. Die Visionen der Bekennerin Perpetua vom Jenseitszustand ihres Bruders Dinocrates nach der Textüberlieferung. 4. Die eschatologische Bewertung der 'Dinocratesvision' durch Vincentius Victor und Augustinus. 5. Die Wunde im Hades. 6. Der Leidenszustand der gewaltsam Getöteten und vorzeitig Gestorbenen nach antiken inschriften und literarischen Texten. 7. Der Leidenszustand des Dinocrates im Lichte der antiken und christlichen Eschatologie», pp. 1-40.

86. «'Unsere Taube Haus' Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian. Textkritik und Kommentar zu Tertullian *Adversus Valentinianos*», pp. 41-56.

87. «Die Bedeutung von 'Baptisthesthai' in einem Papyrustext des Jahres 152/151 v. Chr. Der Text kein Zeugnis für eine ägyptische Taufe», pp. 57-62.

88. «Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe. Zum Oxyrhynchos-Papyrus Nr 840», pp. 63-69.

89. «Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe», pp. 70-79.

90. Luego viene el noticiario. «Echo aus Antike und Christentum». 7. Blindheit als Gottesstrafe für Verbrechen gegen das Heilige. 8 Sonnenscheibe und Palme als Sinnbilder des Sol

Invictus», realizado por Doelger en su totalidad, p. 80 y aquí acaba el primer fascículo de este segundo volumen.

91. «Darstellung einer Totenspende mit Fisch auf einer christlichen Grabverschlussplatte aus der Katakomben Pietro e Marcellino in Rom», pp. 81-99.

92. «Die Gottesweihe durch Brandmarkung oder Tätowierung im ägyptischen Dionysoskult der Ptolemäerzeit», pp. 100-106.

93. «Zur Frage der religiösen Tätowierung im thrakischen Dionysoskult 'Bromio signatae mystides' in einer Grabinschrift des dritten Jahrhunderts n. Chr.», pp. 107-116.

94. «Tertullian über die Bluttaufe. Tertullian *De baptismo* 16. 1. Feststellung des Textes und Übersetzung. Sachliche Erläuterung», pp. 117-141.

95. «Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder. Ein Beitrag zu Tertullian *De baptismo* 20», pp. 142-155.

96. «Der Kuss der Kirchenschwelle», pp. 156-158.

97. Se reconocen los ecos que la revista viene suscitando: «Echo aus Antike und Christentum. 9. Der erste Friedenskuss der Täuflinge im Kreise der Gläubigen. 10. Christliche Kreuztätowierung in der Herzegowina» pp. 159-160 y aquí acaba el segundo fascículo de este volumen 2.

98. «Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum. 1. Die Heiligung des Altars. 2. Die Begründung für die Heiligkeit des Altares im christlichen Altertum», pp. 161-183.

99. «'Öl der Eucharistie'. Zum Schreiben der Synode von Karthago im Frühjahr 255», pp. 184-189.

100. «Zu den Zeremonien der Messliturgie. II. Der Altarkuss. 1. Die Feststellung des Tatbestandes. Der Altarkuss im Ritual der römischen Kirche und der morgenländischen Kirchengemeinschaften. 2. Die ältesten Zeugnisse für den Altarkuss. 3. *Osculum Domini*. Symbolik des Altarkusses. 4. Altarkuss und Grabbuss. 5. Altarkuss und Tischkuss. 6. Der christliche Altarkuss und der Kuss des Götterbildes und des Altars in der heidnischen Antike», pp. 190-221.

101. «Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit. Ein Beitrag zu Tertullian *De baptismo* 1», pp. 222-229.

102. «Christus im Bilde des Skarabäus. Der Text *scarabaeus de ligno* in Habakuk 2,11 nach der Auslegung von Ambrosius und Hieronymus», pp. 230-240.

Y aquí acaba el tercer cuaderno de este volumen II de Antike und Christentum.

103. «Vorbeter und Zeremoniar. Zu *monitor* und *praeire*. Ein Beitrag zu Tertullians *Apologeticum* XXX, 4», pp. 241-251.

104. «Die Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fonte an der Lateranensischen Basilika aus der Zeit Xystus' III (432-440) und die Symbolik des Taufbrunnens bei Leo dem Grossen», pp. 252-257.

105. «Die Taufe des Novatian. Die Beurteilung der klinischen Taufe im Fieber nach Kirchenrecht und Pastoral des christlichen Altertums», pp. 258-267.

106. «*Sacramentum militiae*. Das Kennmal der Soldaten. Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur», pp. 268-280.

107. «Die antiken Köpfe mit dem stehenden und liegenden Kreuz. 1. Der Drususkopf des Britischen Museums. 2. Der Feldherr auf dem Sarkophag mit der Barbarenschlacht in der Ludovisiabteilung des Thermenmuseums. 3. Der Marmorkopf mit dem liegenden Kreuz auf der Stirne im Taubensaal des Kapitولينischen Museums. 4. Das Kopfgefäß aus El-Aouja in Tunis. 5. Köpfe von Isispriestern mit der Kreuznarbe. Religiöse Versiegelung der Isispriester?», pp. 281-296.

108. «Religiöse Tätowierung im Atargatiskult von Hierapolis in Syrien», pp. 297-300.

109. «Konstantin der Grosse und der Manichäismus. Sonne und Christus im Manichäismus», pp. 301-314.

110. Se recogen los ecos que la revista viene suscitando en: «Echo aus Antike und Christentum. 11. Zur Fastenpraxis des heiligen Hilarion. 12. Der Kuss des Neupriesters durch Bishop und Priester nach seiner Ausdeutung durch den Neuplatonismus. 13. Das Horn als Trauerinstrument. 14. Hadesfahrt Jesu in Epheserbrief 4,9? 15. Der Jordan als Sinnbild des Taufbrunnens bei Ambrosius. 16. Die Handbewegung zum Rufe 'Nimm'! 17. Der Altar als Sinnbild des Grabes Christi. 18. Der Altarkuss und die Begrüssung des Volkes mit dem *Dominus vobiscum*. 19. Ein weiteres Zeugnis für die freiwillige Selbstverbrennung als Ruhmestitel der Antike. 20. Wein als Totenspende bei Armeniern und Griechen in Anatolien», pp. 315-320.

(Y termina el volumen II con los índices de pasajes literarios, palabras, realia e investigadores compuesto por H. Kruse, pp. 321-370).

## 1932

Se publica *Antike und Christentum. Kultur— und religionsgeschichtliche Studien* Bd. 3 (con 16 Láminas), Münster 1932 (reprint 1975). En este volumen se contienen:

111. «Die Münze im Taufbecken und die Münzen-Funde in Heilquellen der Antike. Kultur— und Religionsgeschichtliches zum Kanon 48 der Synode von Elvira in Spanien», pp. 1-24.

112. «Profane und religiöse Brandmarkung der Tiere in der heidnischen und christlichen Antike. 1. Die Tierbrandmarkung als Rassezeichen und Eigentumsmarke. 2. Brandmarkung der Opfertiere mit religiösen Sinnbildern und die kultische Siegelung der Opfertiere. 3. Die Brandzeichen auf dem Stier der Berliner Pflügergruppe (Tafel 1 und 2). 4. Brandzeichen von Pferden. Eigentumsmarken, Rassezeichen und exorzistische Schutzzeichen von Rennpferden. 5. Das Hakenkreuz als Pferde-Brandmarken auf dem Handgriff einer Bronzelampe im Museum des Deutschen Campo Santo in Rom (Tafel 3-5). 6. Das Rad als Pferde-Brandmarke und das vermeintliche Rad-Kreuz. 7. Das Christus-Monogramm und das christliche Kreuz als Pferde-Brandzeichen. 8. Zum Amulettcharakter vieler Tierbrandmarkungen (Tafeln 6-8)», pp. 25-61.

113. «Der erste Schreib-Unterricht in Trier nach einer Jugend-Erinnerung des Bischofs Ambrosius von Mailand», pp. 62-72.

114. (Sigue como final del cuaderno una serie de noticias con el título de «Echo aus Antike und Christentum. 21. Zu dem Mosaik der *Mater Ecclesia* von Thabraka. 22. Sonnenkranz oder Sonnenscheibe? 23. Vorsagen und Wiederholen der Heiligen Formel. 24. Die Begrüssung der Kirche im christlichen Altertum. 25. Zu Wilperts Deutung von Katakombenbildern. 26. Ostung beim Gebet. 27. Die Ostung beim Sterben. 28. Beerdigung mit dem Gesicht nach Osten. 29. Der Kuss als Symbol einer religiösen Bruderschaft. 30. «Dogma? bei Tertullian», pp. 73-80).

115. «Das Anhängerkreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des 4 Jahrhunderts nach der *Vita Macrinae* des Gregor von Nyssa. 1. Das Anhängerkreuzchen als Phylakterion (Tafel 9). 2. Der eiserne Fingerring mit der Kreuzpartikel (Tafel 10)», pp. 81-116.

116. «Zur Antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden», pp. 117-127.

117. «'Herrschergewalt hat Gottes Mächte'. Ein antikes Sprichwort bei Artemidoros von Daldis», pp. 128-131.

118. «*Ne quis adulter!* Christliche und heidnische Ächtung des Ehebruchs in der Kultsatzung. Zum Verständnis der scharfen Kritik Tertullians an dem Bussedikt des christlichen '*Pontifex Maximus*'», pp. 132-148.

119. (Como final del cuaderno nº 2 sigue el noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 31. Der Hubertus-Schlüssel bei der Hunde-Brandmarkung. 32. Münzen in einem Baptisterium der Halbinsel Krim. 33. Der Münzenfund in der Mineralquelle von Roisdorf bei Bonn und weitere antike Beispiele. 34. Gottesdienstlicher Kampf», pp. 149-152).

120. «'Teufels Grossmutter'. *Magna Mater Deum* und *Magna Mater Daemonum*. Die Umwertung der Heidengötter im christlichen Dämonenglauben», pp. 153-176.

121. «Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel», pp. 177-188.

122. «Drei Theta als Schatzsicherung und ihre Deutung durch den Bischof Theophil von Alexandrien. Eine Szene aus dem Kampfe gegen die Heidentempel», pp. 189-191.

123. «Heidnische Begrüssung und christliche Verhöhnung der Heidentempel. *Despuere* und *exsufflare* in der Dämonenbeschwörung. Kultur— und religionsgeschichtliche Bemerkungen zu Tertullian *De Idololatria* 11», pp. 192-203.

124. «Religiöser oder profaner Charakter der Stammestätowierung?», pp. 204-209.

125. «Eine griechische Grabinschrift mit Anker und Delphin», pp. 210-211.

126. «Die Auspeitschung einer Frau auf einer Reliefplatte der Prätextatkatcombe in Rom. Zum Buss-Recht des heidnischen *Pontifex Maximus*», pp. 212-215.

127. Sigue el noticiario, con el que se acaba el cuaderno 3, «Echo aus Antike und Christentum. 35. Zur Bezeichnung der Priesterschaft im Kultkollegium der Salier. 36. Kreuzzeichen und Verneigung als Begrüssung der Kirche. 37. Zwei neue Textteilungsversuche zu Tertullian *De baptismo* 16,2. 38. Cena pura. 39. Der Militäreid als Mysterium. 40. ΧΡΙΣΤΟΣ ΝΙΚΑ. 41. Thetatus = 'Der Krieg Gefallene'. 42. Das eucharistische Brot in der Form des täglichen Brotes. 43. Zu den Münzenfunden in antiken Heilquellen. 44. Der Ausschluss der Ehebrecher aus einem Privatheiligtum in Philadelphia in Lydien. 45. Der Eselsritt als Strafe der Ehebrecherin. 46. Zum Hubertusschlüssel», pp. 216-224.

128. «Amor und Christus nach Arnobius dem Jüngeren», pp. 225-230.

129. «Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie. Eine altchristliche Kommunionssitte», pp. 231-244.

130. «Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago. Reliquienkuss vor dem Kuss der Eucharistie. Martyrerreliquie als Schutzanhängsel», pp. 245-252.

131. «Eine Knaben-Bulla mit Christus-Monogramm auf einer Bronze des Provinzialmuseums in Trier», pp. 253-256.

132. «Der Sinn der sakralen Tätowierung und Brandmarkung in der antiken Kultur», pp. 257-259.

133. «Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung und Sicherung bei der Annahme zur Taufe. Die Zerstrümmerung eines Mithras-Heiligtums durch den Stadtpräfekten Gracchus und ähnliche Vorkommnisse in Kultgeschichtlicher Beleuchtung», pp. 260-277.

134. Sigue el noticiario, que cierra el cuarto cuaderno del año, «Echo aus Antike und Christentum. 47. Die SATOR-Forme einrichtiger Krebs. 48. Die vermeintliche Anbetung des Mondes durch die Juden. 49. Der Skarabäuskafer in der religiösen Symbolik des christlichen Altertums. Zur Physiologus-Frage. 50. 'Der Schwarze' als Benennung des Teufels. 51. Zum

Kuss der Tempelschwelle. 52. Der Fuss des Siegers auf dem Kopf des Besiegten; Die Siegels-tellung Amors.», pp. 278-284.

Y complementa el número el conjunto de índices de pasajes citados, palabras y realia, investigadores, de láminas, de trabajos anunciados y de trabajos proyectados, elaborado por H. Selhorst, pp. 285-320.

135. IXΘΥΣ. Bd. V: *Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst (Text)*, Lieferung I, Münster, 1932.

## 1934

(Aparece el volumen 4 de *Antike und Christentum. Kultur— und religionsgeschichtliche Studien* (con 16 láminas), Münster 1934 (reprint 1975).

136. Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike. 1. Die Kinderfreudigkeit der Germanen nach Tacitus. 2. Die Vernichtung des ungeborenen Kindes nach der Gesetzgebung des Alten Orients. 3. Die Vernichtung der Leibesfrucht nach der Beurteilung der Septuaginta und des Aristoteles. 4. Die Fruchtabtreibung im Strafrecht der Griechen. 5. Die Vernichtung des keimenden Lebens in der griechischen Kultsatzung. 6. Die Stellung des hellenistischen Judentums zur Fruchtabtreibung. 7. Der Schutz des werdenden Kindes durch das Christentum nach den griechischen christlichen Schriftstellern der ersten zwei Jahrhunderte. 8. Ein anonymer christlicher Platoniker des zweiten Jahrhunderts über die Beseelung des Embryo. 9. Die Beseelung des Embryo und die Fruchtabtreibung in der Beurteilung Tertullians. 10. Die Fruchtabtreibung als Menschenmord. Die Spannung zwischen der heidnisch-römischen und der christlichen Rechtsauffassung bei Tertullian und Hippolyt von Rom. 11. Tertullianus und Augustinus über die Erlaubtheit der medizinisch notwendigen Embryotomie. 12. Die Bewertung der Fruchtabtreibung im christl. Jenseitsglauben. 13. Die Ahndung der Fruchtabtreibung im kirchlichen Recht», pp. 1-61.

137. «Hakenkreuz und Kreuzstern auf dem Mithrasdenkmal von Ghighen (Oescus an der Donau)», pp. 62-66.

138. «Das Apollobildchen von Delphi als Kriegsamulett des Sulla. Götterbildchen als Reiseumulette», pp. 67-72.

139. «Christophoros als Ehrentitel für Martyrer und Heilige im Christlichen Altertum», pp. 73-80.

Así acaba el primer cuaderno de este volumen.

140. «Die Blutsalbung des Soldaten mit der Lanze im Passionsspiel *Christus patiens*. (Zugleich ein Beitrag zur Longinus-Legende)», pp. 81-94.

141. «Der Einfluss des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht im christlichen Altertum», pp. 95-109.

142. «Der Ausschluss der Besessenen (Epileptiker) von Oblation und Kommunion nach der Synode von Elvira», pp. 110-129.

143. «Der Ausschluss der Besessenen von Oblation und Kommunion nach seinen kultur— und religionsgeschichtlichen Grundlagen untersucht», pp. 130-137.

144. «Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians (Zu Tertullian *De baptismo* 2,1)», pp. 138-146.



145. Sigue el noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 53. Die Ächtung des Ehebruchs in der Vogellegende bei Älian und Porphyrios. 54. 'Herkulëss noch emoll!'. 55. Zur Übertragung der Tempelbegrüssung auf das profane Haus», pp. 147-152. Y acaba el cuaderno n° 2 de este volumen.

146. «Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses. I. Das Oktagon und die Symbolik der Achtzahl. Die Inschrift des hl. Ambrosius im Baptisterium der Theklakirche von Mailand. 1. Die Inschrift im Baptisterium des Theklakirche von Mailand im Einklang mit der Theologie des Ambrosius. 2. Die Symbolik der Achtzahl in den Schriften des Ambrosius. 3. Die Symbolik der Achtzahl in der sonstigen Literatur des christlichen Altertums. 4. Das Achtchörige Taufhaus und oktagonale Taufbecken der Theklakirche von Mailand verglichen mit ähnlichen Kultbauten des christlichen Altertums.», pp. 153-167.

147. «*'Sacramentum infanticidii'*. Die Schlachtung eines Kindes und der Genuss seines Fleisches und Blutes als vermeintlicher Einweihungsakt im ältestem Christentum. 1. Der Tatbestand des Vorwurfs nach der Überlieferung des Altertums mit besonderer Berücksichtigung Tertullians. 2. Der Ursprung des Vorwurfs nach den bisherigen Lösungsversuchen. 3. Die gegen die Juden erhobene Anklage der Menschenschlachtung und der entsprechende Vorwurf gegen die Christen. 4. Das Blutbündnis im griechisch-römischen Verschwörungseid. 5. Menschenopfer und rituelle Kindertötung im heidnischen Zauber. 6. Die Anklagen gegen christliche Sekten der frühzeit und ihre Ausdehnung auf das Gesamtchristentum. 7. Die Missverständene Eucharistie. 8. Zusammenfassung», pp. 188-228.

148. Sigue el noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 56. Sibilati = 'die Ausgezeichneten'. 57. Der Kaisername als Handtätowierung für die Rekruten nach einem Zeugnis des Theodor von Mopsuestia. 58. Theodor von Mopsuestia über zwei Zeremonien vor dem Genuss des eucharistischen Brotes. 59. Der Taufbürge nach Theodor von Mopsuestia» y termina este fascículo 3 del volumen 4.

149. «Die Glöckchen am Gewande des jüdischen Hohenpriesters nach der Auslegung jüdischer, heidnischer und frühchristlicher Schriftsteller», pp. 233-242.

150. «Glöckchen im Ritual der Arvalbrüder?», pp. 243-244.

151. «Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten», pp. 245-265.

152. «Der Kelch der Dämonen. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu I Cor 10,21», pp. 266-270.

153. «*Missa* als militärische Fachausdruck bei dem christlichen Dichter Commodianus», pp. 271-275.

154. «Eine griechische Grabinschrift mit dem Bilde eines Fisches. Ein neuer Fund aus den Grabanlagen von S. Sebastiano in Rom», p. 276.

155. Sigue el noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 60. Demeter— und Dionysos-Figürchen als Glückanhänger nach einer Mahnpredigt des Apollonius von Tyana. 61. 'Einem alternden Pferde brenne kleinere Räder auf!'. 62. Zu sphragidsesthai Rom 15,28. 63. Prooimion — Praefatio. 64. Zur antiken Embryotomie. Ihre moralische Bewertung durch Eusebius von Caesarea. 65. Tertullians Beurteilung der Machenschaften gegen das keimende Leben. 66. Bukephalas. 67. Zur Trierer Knabenbulls mit dem Christusmonogramm. 68. Zur religiösen Brandmarkung bei den Äthiopiern. 69. Origenes über Beurteilung des Ehebruchs in der Stoischen Philosophie. 70. *Pura integra incorrupta vox* als Liturgieforderung. 71. Zum Oktagon des

altchristlichen Taufhauses. 72. *Virgo Caelestis pluviarum pollicitatrix*. Die Himmelskönigin von Karthago auf dem Löwen, pp. 277-278.

Los índices de pasajes, palabras y realia, e investigadores, elaborados los K. Baus, terminan el volumen: pp. 289-318.

## 1936

Aparece el volumen V de *Antike und Christentum. Kultur— und religionsgeschichtliche Studien* Bd. V (con 16 láminas), Münster 1936 (reprint 1976).

156. «Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum. Die *Deo gratias*-Lampen von Selinunt in Sizilien und Cuicul in Numidien. 1. *Xaire philon phos* als abendliche Begrüssung des Lichts. 2. *Phos agathon* als heidnischer Lichtseggen der Griechen. 3. Christus als Licht ohne Abend. Der Gruss *Khaire phos anesperon*. 4. Der christliche Abendhymnus *Phos ilaron* und die Licht-Danksagung der Kappadokier. 5. Der christliche Licht-Segen im Abendland. 6. *Lumen Christi — Deo Gratias*. Der feierliche Licht-Ruf in der römischen und mozarabischen Liturgie und die Deo-Gratias-Lampen von Selinunt und Cuicul», pp. 1-43.

157. «Nonna. Ein Kapitel über christliche Volksfrömmigkeit der vierten Jahrhunderts. 1. Der Bericht des Bischofs Gregor von Nazianz. 2. Das heilige Schweigen und andere Rücksicht auf den heiligen Raum der Kirche. 3. Vereigerung von Kuss, Händedruck und Salzgemeinschaft aus Gewissensbedenken. 4. Das Verhalten gegen Tempel und Mythen der Heiden. 5. Die Träne unvereinbar mit der Eucharistie. — Segnung der Augen. 6. Unterbrechung der Trauer am Sonntag. Festtagskleid statt Trauerkleid», pp. 44-75.

158. El noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 73. Der Colossus von Rom als Kultobjekt. 74. Das Fest *Purificatio Mariae* und die römische Lupercalien-Feier. 75. Die Kinderpuppe als Grab-Beigabe. 76. Pecus als Bezeichnung für das ungeborene Kind. 77. Christophorus als Ehrentitel des Asketen Paphnutius», pp. 76-80. Se cierra el cuaderno 1 de este volumen 5.

159. «Die IXΘΥΣ-Formel in den neuentdeckten Fussboden-Mosaik der Konstantinischen Basilika von Bethlehem. IXΘΥΣ Nr. 98», pp. 81-86.

160. «Das Lösen der Schuhriemen in der Taufsymbolik des Klemens von Alexandrien», pp. 87-94.

161. «Das Schuh-Ausziehen in der altchristlichen Taufliturgie. Der Lederschuh in der antiken und christlichen Kultsymbolik», pp. 95-108.

162. «Das Verbot des Barfussgehens und der kultisch reine Schuh der Täuflinge in der Oktav nach der Taufe», pp. 109-115.

163. «Das Niedersitzen nach dem Gebet. Eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum in häuslichen und liturgischen Gebetsbrauch. Ein Kommentar zu Tertullians *De oratione* 16», pp. 116-137.

164. «Die Sonne der Gerechtigkeit auf einer griechischer Inschrift von Salamis auf Cypern», pp. 138-140.

165. El noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 78. Das Kreuzzeichen als Kirchenbegrüssung nach einer griechischen Inschrift aus Gerasa. 79. Zur Ächtung des Ehebruchs bei Epiktet und Hermas. 80. Die Herrschergewalt von Gottes Gnaden im Aufnahme-Eid der Essener. 81. Salz der Freundschaft. 82. Zum abendlichen Lichtspruch. 83. Das Ansehen der heidnischen Tempel und Götterbilder als Zeichen religiöser Verehrung. 84. Christen verweigern Hei-

den den Kuss. Ein Volksbrauch in Kappadokien nach der Georgslegende. 85. Totenritual der Jakobiten nach Rinaldo da Monte-Croce. 86. *Militiae sacramenta* bei Petrus Chrysologus. 87. Die christliche IXΘΥΣ-Formel in der antiken Tierheilkunde? 88. Zum Theotokos-Namen», pp. 141-152, cierra el cuaderno 2 de este volumen 5.

166. «Nilwasser und Taufwasser. Eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen einem Isisverehrer und einem Christen des vierten Jahrhunderts nach Firmicus Maternus. 1. Die Wasserverehrung der Ägypter nach Firmicus Maternus und anderen antiken Texten. 2. Das heilige Nilwasser in der Isis-Prozession nach Texten und Bildern. 3. Das heilige Nilwasser bei der liturgischen Feier im Tempelvorhof nach einem Fresko von Herculaneum. 4. Die ägyptische Volksmeinung von Nutzen des heiligen Wassers für Leib und Seele. 5. *Aqua ignita* Wärmung und Weihe des Taufwassers. 6. Der Vogel Ibis als Wasserprüfer und als Bürge des kultisch reinen Wassers», pp. 153-187.

167. «*Anulus pronubus*. Der eiserne und goldene Verlobungsring nach Plinius und Tertullianus», pp. 188-200.

168. «'Unser tägliches Brot'. Das eine Brot als Tagesbedarf und das halbe Brot des Einsiedlers Paulus», pp. 210-210.

169. «*Domina Mater Ecclesia* und die 'Herrin' im zweiten Johannesbrief», pp. 211-217.

170. «ΘΕΟΥ ΦΩΝΕ. Die 'Gottes-Stimme' bei Ignatius von Antiochien, Kelsos und Origenes», pp. 218-23.

171. Con el noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 89. Zur Beseelung des Embryo nach der Lehre der patristischen Zeit», p. 224 termina este tercer cuaderno del volumen 5.

172. «Die erste Nahrungsaufnahme des klein Kindes als Begründung seines Lebensrechtes nach Brauch und Satzung der alten Germanen und nach der Volksmeinung der Antike», pp. 225-231.

173. «Die Eucharistie als Reiseschutz. Die Eucharistie in der Händen der Leien. Volkskundliches aus der Rede des hl. Ambrosius auf den Tod seines Bruders Satyrus», pp. 232-247.

174. «Ein Türsegen mit der 'Blut-Christi-Formel' und eine 'Blut Jesu Christi'-Litanei. Zwei Papyrusblätter der Sammlung des Erzherzog Rainer», pp. 248-254.

175. «Beschwörungen bei «Leib und Blut Christi» auf einem Bleitäfelchen und einem Papyrus-Amulett», pp. 255-261.

176. «Bewertung von Mitleid und Barmherzigkeit bei Tertullianus. Vermeintliche Beziehungen zur stoischen Philosophie», pp. 262-271.

177. «Der Rhetor Phosphorus von Karthago und seine Stilübung über den tapferen Mann. Zu Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 8», pp. 272-274.

178. A continuación viene el noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 90. Die Signierung des eucharistischen Brotes mit dem eucharistischen Wein bei den syrischen Marcioniten und in der syrischen Liturgie des vierten Jahrhunderts nach einem Zeugnis Ephräms des Syrers. 91. Ein Taufwasser-Weihegebet bei Optatus von Mileve? 92. Das Wort osios im griechischen Mediziner-Eid gegen die Fruchtabtreibung. 93. Die IXΘΥΣ-Formel in einer Grabanlage zu Tipasa in Mauretanien. IXΘΥΣ nr. 100. 94. Kultische Rücksicht auf den gottesdienstlichen Raum. 95. Ein Brot als Tagesbedarf. 96. Die Bedeutung des neu entdeckten Mithrasheiligtums von Dura-Europos für die handschriftliche Überlieferung der heidnischen Mysteriensprache bei Firmicus Maternus und Hieronymus. 97. Die Sphragis des Theognis und Timotheus und die 'Koronis' des Homerpapyrus Brit. Mus. 136. 98. Unterbrechung der Trauer am Festtag. 99. Das Abendlicht als Abwehr nächtlicher Schrecken. 100. *Vox divina*. 101. Das Kreuz bei der

Mönchsweihe. 102. Speisung der Toten in christlicher Zeit nach den Funden im Coemeterium zu Tarragona. 103. Der Kölner Taufalter und die Münze im Taufbecken. 104. Zur Achtzahl als Sinnbild des geistigen Kosmos. 105. Die Achtzahl im Bau der altchristlichen Tauf-Pisze von Vega del Mar und Nantes. 106. Ploumbetidsein = 'mit der Bleigeißel schlagen' in der griechischen Londinus-Legende. 107. 'Herrin und Tochter' in der *Passio Perpetuae*. 108 Die Bildliche Verwendung der beweglichen Gliederpuppe», pp. 275-296.

Y, finalmente, con los índices de pasajes citados o aludidos, palabras y realia e investigadores, elaborados por P. J. Barbel C.Ss.R, pp. 297-326 termina este volumen 5.

MUERTE DE DOELGER (17-10-40).

## 1943

*ΙΧΘΥΣ, Bd. V: Die Fisch-Denkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst (mit Tafeln 294-333 und 9 Textabbildungen), Münster.* [los nn. 178-183 estaban ya impresos en los años 1932-1940. El n. 184 fue redactado por F. SÜHLING y Th. KLAUSER, y estuvo listo por primera vez en 1943. No se pudo imprimir por culpa de la guerra y finalmente por la destrucción de la imprenta de Münster. Para la edición final del cuadernillo y de todo el volumen en el año 1957, ver n. 205].

179. I. Fischdenkmäler in der Kleinkunst der Heidnischen und christlichen Antike, pp. 1-326.

180. II. Antik-heidnische und antik-christliche Mahlszenen mit dem Fisch in Plastik und Malerei, Miniatur— und Mosaikkunst und in der Elfenbeinschnitzerei, pp. 329-540.

181. III. Die Nachwirkung des antiken Fischmahl-Typus in den Abendmahlsbilderndes späten Altertums und des Frühen Mittelalters, pp. 543-610.

182. IV. Der Fisch auf christlichen Sarkophagen und Mosaikgräbern ausserhalb der Fischmahl— und Fischfang-Szenen, pp. 613-638.

183. V. Fischfang-Szenen in der sepulkralen Kunst des christlichen Altertums, pp. 641-673.

184. VI. Der Fisch im Figurenschmuck der christlichen Basiliken und Baptisterien, pp. 677-688.

185. VII. Der Fisch auf Grabverschlussplatten des christlichen Altertums, pp. 691-736.

[Register: pp. 737-795].

## 1950

Se publica el vol. 6 de *Antike und Christentum. Kultur— und religionsgeschichtliche Studien* Bd. 6 (mit 8 Tafeln), Münster, [pp. 1-160 las había enviado Doelger mismo a la imprenta; pp. 161-240 estaban listas para la imprenta a su muerte; las pp. 241-322 fueron recogidas de sus papeles, pp. 322-327 fueron de su herencia, pero ordenadas por Th. Klauser] (reprint 1976).

186. «Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne. 1. Text und übersetzung. 2. Christus als wahre Sonne. 3. Christus als ewige Sonne. 4. *Natalis Solis Invicti* und das christliche Weihnachtsfest. Der Sonnengeburtstag und der Geburtstag Christi am 25 Dezember nach Weihnachtspredigten des vierten und fünften Jahrhunderts. 5. Die Apostel als Strahlen der Sonne Jesu. 6. Die 12 Apostel als *Corona duodecim radiorum* und die Zwölfstrahlenkrone des Sonnengottes. 7. Der Sonnenwagen und seine Begleitung in christlicher Symbolik», pp. 1-56.

187. «Das Ei im Heilzauber nach einer Predigt des hl. Augustinus», pp. 57-50.

188. «Zum Oikiskos des Novatianus. Klausnerhäuschen oder Versteck?», pp. 61-64.

189. Con el noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 109. Hat Jesus Schuhe getragen? 110. Die Verkürzung des Flammentodes durch die Einatmung des Rauches. 111. 'Mein Herr und Sohn!'. 112. *Panis trifidus*. 113. Noch ein Beleg für ein Brot als Tagesration. 114. Emailplatte mit Darstellung eines Aales in der Katakomben der Priscilla. 115. Zur Türsegen *Signum salutis* am Kastell von Oviedo. 116. Die Ehrfurchtsbezeugung beim Durchgang zwischen heidnischem Altar und christlicher Kirche. Arianische Gewissensbetäubung in der Spätantike. 117. *Iuppiter omnipotens* — Allmächtiger Gott! 118. IXΘΥΣ Nr. 102. 119. Cybele als 'Mutter der Dämonen'. 120. Zum Anhängerkreuzchen. 121. Eine altchristliche Gussform für Anhängerkreuzchen. 122. Religiöse Waschung als Sühne für 'Meineid'. 123. Sonnenscheibe und Sonnenstrahl in der Logos— und Geisttheologie des Gregorios Thaumaturgos. 124. Zur Begründung der Kuss-Verweigerung gegenüber den Heiden. 125. Das Nachsprechen der Formel beim Militärgebet am Jahresanfang. Zu Tertullianus, *De corona* 12. 126. Der Bacchant mit dem Schellengürt. 127. Ein Stempel mit dem Namen Soterichos in der Frühchristlichen Abteilung der Vatikanischen Museen. 128. Zum liturgischen Begriff *Statio*». Se cierra el cuaderno 1 de este volumen 6, pp. 65-80.

190. «Zu den Zeremonien der Messliturgie. III. *Ite, missa est* in kultur— und sprachgeschichtlicher Beleuchtung. 1. Die Erklärung von *missa* bei Isidor von Sevilla und Florus von Lyon. 2. *Missa* im Sinne von 'Entlassung' in der antiken Volks— und Militärsprache. 3. *Missa* in der kirchlichen und profanen Entlassungsformel bei Avitus von Vienne. 4. *Missa* im Sinne von Entlassung aus Audienz und Sitzung im byzantinischen Hofzeremoniell. 5. Die ältesten literarischen Zeugnisse für das *Ite, missa est* der Messliturgie. 6. Die sprachgeschichtliche Entwicklung von *missa* = 'Entlassung' zu *missa* = 'Messe'. 7. Das ungefähre Alter des *Ite, missa est*. Zu *dominica sollemnia* bei Tertullianus. 8. Die Hypothese von der Entstehung des *Ite, missa est* aus dem Heroldruf der antiken Ekklesia. 9. *Ite, missa est* und *Ilicet*. 10. *Ite, missa est* und der Schlussruf bei der Isisfeier der Ploiaphesia nach Apuleius von Madaura. 11. *Ite, missa est* und *Itote Iguvini*. 12. Zum Sington des *Ite, missa est*», pp. 81-132.

191. «Die Heilige Krankheit als Hindernis des Priestertums. Eine Besessenheitsprobe im Dienste des Kirchenrechts. Zu einer Anweisung des Papstes Gelasius I», pp. 133-146.

192. «XAΙΠΕ 'EPON ΦΩΣ als antike Lichtbegrüßung bei Nikarchos und Jesus als Heiliges Licht bei Klemens von Alexandrien», pp. 147-151.

193. «Ein Jaspis mit den aufgelösten Namen der IXΘΥΣ-Formel im Nationalmuseum zu Kopenhagen. IXΘΥΣ nr. [103]», pp. 152-156.

194. «Wenn der Tiber in die Stadtmauern steigt... dann heisst es: 'die Christen vor den Löwen'. Zu Tertullianus, *Apologeticum* 40,2», pp. 157-159.

195. Con el noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 129. Zum Tischkuss» se cierra el segundo cuaderno de este volumen 6, p. 160.

196. «'Kirche' als Name für den christlichen Kultbau. Sprach— und Kulturgeschichtliches zu den Bezeichnungen 'kuriakon', 'oikos' 'kuriakos', dominicum, basilica. 1. Die ältesten Belege für *kyriakon*. 2. Die ältesten Belege für *basilica*. 3. Belege für *dominicum*. 4. Belege für *oikos kyriakos*. 5. Das Verhältnis von *oikos kyriakos* und *kyriakon*. 6. Zum Gedankeninhalt der Bezeichnungen 'Haus Gottes', *kyriakon* und *dominicum*. 7. Sprachliches zu den beiden Wörtern *kyriakos* und *dominicum*», pp. 161-195.

197. «*Ante absidem*. Der Platz des Büssers beim Akte der Rekonkiliation», pp. 196-201.

198. «Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag. 1. Der neugefundene Wochentagskalender von Trier. 2. Die Wochengötterdarstellungen als

vermeintliche Zeugnisse der mit dem Sonntag beginnenden Wochentagsreihe. 3. Die Bevorzugung des Sonntagsplaneten im Mithraskult. 4. Der Sonntag als Feiertag und Wochenanfang bei den Christen in vorkonstantinischen Zeit. 5. Kaiser Konstantin und der Sonntag», pp. 202-238.

199. Con el noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 130. Eine Vorschrift für die Hochlage der griechischen Tempel nach Sokrates und Xenophon. 131. Die Oktav als Sinnbild des ewigen Lebens und der Gnade», se cierra este tercer cuaderno del volumen 6, pp. 239-240.

200. «Der Heiland. 1. Christus und 'der Heiler' Asklepios bei Justinus. 2. Die Vergottung des Asklepios. 3. Asklepios als Gegensatz zu Christus bei Kelsos. 4. *HO soter*. 5. *Aesculapius dator salutis, dator sanitatis, conservator*. 6. *Christus sospitator*. 7. *Christus salutificator*. 8. *Jesus Savor* bei Lactantius und *Christus Salvator* bei Konstantin dem Grossen», pp. 141-272.

201. «Christus als himmlischer Eros und Seelenbräutigam bei Origenes», pp. 273-275.

202. «'Dioskuroi'. Das Reiseschiff des Apostels Paulus und seine Schutzgötter. Kult— und Kulturgeschichtliches zu Apg 28,11", pp. 276-285.

203. «Das Karsamstags-Feuer aus der Kristall-Linse», pp. 286-296.

204. «Christliche Grundbesitzer und heidnische Landsarbeiter. Ein Ausschnitt aus der religiösen Auseinandersetzung des vierten und fünften Jahrhunderts», pp. 297-320.

205. El noticiario «Echo aus Antike und Christentum. 132. Ein Wahlspruch für wissenschaftlichen Redestreit bei Methodius von Philippi. 133. Zur Symbolik der römischen Grabdenkmäler. 134. Neues zum Monogramm PE», cierra esta parte del volumen 6, pp. 321-327. (De estas páginas, las 322-327, (es decir los nn. 132 y 133) las escribió Th. Klauser).

Los índices de pasajes literarios, de palabras y realia y de investigadores los compuso Herta Elisabeth KILLY, pp 329-359.

## 1957

206. *IXΘΥΣ*. Bd. V, Münster 1957 [reedición de la edición de 1943].

## 1958

207. *Lumen Christi*, París 1958. [Traducción al francés de *Antike und Christentum* 5, pp. 1-43].

208. «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens», [redactado de los papeles de F.J. Doelger, por Th. Klauser], *Jahrbuch für Antike und Christentum* I, 1958, pp. 1-19. Contiene 1. «Das Kreuzzeichen nach Tertullian», pp. 5-13; 2. «Die Väter über Hinweise auf das Kreuzzeichen im Alten Testament», pp. 13-19.

## 1959

209. «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens III», *JbAC* 2, 1959, pp. 15-29. Contiene:

3. Die Schreibweise des Taw (Tau) in vorchristlicher Zeit», pp. 15-20.

4. Das T als Lebenszeichen beim römischen Militär und die Formel *Mata Vita Tau* bei Petronius», pp. 20-22.

5. Das Kreuz als Glückssymbol vorderasiatischer Völker», pp. 22-29.

## 1960

210. «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens III», *JbAC* 2, 1960, 5-16. Contiene:  
6. Das stehende Kreuz als Kürzung des Namens Christus», pp. 5-14.  
7. Das Kreuz als Kürzung des Namens Jesus, pp. 14-16.

## 1961

211. «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens, *JbAC* 4, 1961, 5-17. Contiene:  
8. Das Kreuzzeichen in Katechese, Aufnahmeeritus und Leben der Christen, pp. 5-17.

## 1962

212. «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens V», *JbAC* 5, 1962, pp. 5-22. Contiene:  
9. Christusbekenntnis und Christusweihe durch Ausbreitung der Hände in Kreuzform, pp. 5-10.  
10. Das Kreuzzeichen im Taufritual», pp. 10-22.

## 1963

213. «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VI», *JbAC* 6, 7-34. Contiene:  
11. Tutela salutis. Das Kreuzzeichen als Schutzzeichen von Leib und Seele, pp. 7-18.  
12. Das Kreuzzeichen in den poetischen Beschwörungsgebeten Gregors von Nazianz, pp. 18-23.  
13. Das Kreuzzeichen in Verbindung mit der Teufelsabswörung in der privaten Frömmigkeitsübung, pp. 23-25.  
14. Das Kreuzzeichen im Kampf gegen Zauber und Zauberzeichen, pp. 25-30.  
15. Das Kreuzzeichen als Mittel in der Bekämpfung dämonischer Besessenheit, pp. 30-34.

## 1964

214. «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VII», *JbAC* 7, 1964, 5-38. Contiene:  
16. Das Kreuzzeichen in der Volksmedizin, pp. 3-12.  
17. Das Kreuzzeichen als Wunderzeichen in der volkstümlichen Erzählung, pp. 12-16.  
18. Das Kreuzzeichen bei der Feuerprobe und im herausgeforderten Gottesurteil, pp. 16-18.  
19. Das Kreuzzeichen vor dem Schlafengehen nach einem Abendhymnus des Prudentius. Zu den Formel 'Christus hic est', pp. 18-23.  
20. Das Kreuzzeichen als Schutz von Haus, Dorf, Feldmark usw. im syrischen Volksbrauch des Symeon Stylites, pp. 23-24.  
21. Das Kreuzzeichen als Schutz von Schiff und Seefahrt, pp. 34-38.

## 1965-1966

215. «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VIII», *JbAC* 8/9, 1965/66, pp. 7-52. Contiene:

22. Das Kreuzzeichen als Segensgestus in der Liturgie, pp. 7-13.
23. Das Kreuzzeichen vor der heiligen Lesung, vor Rede und Disputation, pp. 13-16.
24. Das Kreuzzeichen auf Stirne und Augen im Rom und die Zeremonie der privaten Verehrung von Genius und Juno als der Schutzgottheiten von Mann und Frau, pp. 17-20.
25. Das Kreuzzeichen mit dem angehauchten Finger. Ein altchristlicher Sonderbrauch nach Hippolytos von Rom und der sogenannten *Epistula Apostolorum*, pp. 20-27.
26. Das Kreuzzeichen in der täglichen Übung der Völsfrömmigkeit, pp. 28-31.
27. Die gewohnheitsmässige und oftmals gedankenlose Übung des Kreuzzeichens, pp. 31-34.
28. Das Kreuzzeichen an den Kleidern der Christen, pp. 34-42.
29. Die Segnung der Kinder mit dem Kreuzzeichen in der häuslichen Frömmigkeitsübung der christlichen Familie, pp. 42-45.
30. Das Kreuzzeichen auf der Stirne eines Kindes in der Darstellung des bethlehemitischen Kindermordes auf dem Mosaik von S. Maria Maggiore, pp. 45-47.
31. Das Kreuzzeichen Konstantins des Grossen, pp. 47-48.
32. Das Kreuzzeichen der christlichen Kaiser vor der Schlacht. Das Kreuzzeichen im byzantinischen Kaiserzeremoniel, pp. 48-52.

## 1967

216. «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens IX», *JbAC* 10, 1967, pp. 7-29. Contiene:
  33. Die Durchsuchung der Natur nach Sinnbildern des Kreuzes, pp. 7-11.
  34. Die Verklärung des Kreuzes und der Lobpreis des Kreuzes, pp. 11-16.
  35. Die Kreuzesmystik vom Baum des Lebens, pp. 16-21.
  36. Das Kreuz-Äon in der Gnosis des zweiten Jahrhunderts, pp. 21-23.
  37. Die kreuzförmige Ausbreitung des Logos im Weltall. Das Kreuz der Feldmesser und die Ausbreitung der Weltseele in Chi-Form, pp. 23-29.

Quizá para un lector que no esté avezado a la lectura del género que instituyera Doelger, más que hablar mucho sobre él lo interesante es acercarse a la lectura de su producción y por ello hemos creído que el elemento más relevante de esta semblanza es presentar aquí una traducción de alguno de sus trabajos, aunque sea breve. Y para ello hemos elegido el titulado «Segenswasser als religiöse Sicherung der Rennpferde gegen den Schadenzauber beim Zirkusrennen»<sup>2</sup>, cuya versión castellana ofrecemos a continuación:

Franz Joseph Doelger

### AGUA BENDITA COMO TALISMÁN SAGRADO PARA LOS CABALLOS DE CARRERAS CONTRA LOS ENCANTADORES MALIGNOS EN LAS CARRERAS DEL CIRCO

Singular es el medio estipulado entre el eremita Hilarion y el cristiano de Maiuma poseedor de una cuadra de caballos de carreras, para hacer inoperantes los encantamientos de los adversarios. El peticionario cristiano toma la copa llena de agua del eremita y rocía con ella la cuadra

---

2 Publicado en *Antike und Christentum*, vol. I, Münster, 2ª ed. 1974, pp. 221-228.



y los caballos, al auriga, el carro de carreras y a la barrera de la que arrancan las carreras en el hipódromo<sup>3</sup>. La prevención con la que Itálico piensa en todas estas cosas, está fundada en la práctica mágica pagana, que pronunciaba fórmulas de encantamiento sobre todas estas cosas. En el texto no se dice con claridad si Itálico mismo fue espontáneamente a pedir la copa del santo, o si fue Hilarion quien sugirió personalmente este modo de ayuda. Por tanto tenemos que tener ante los ojos ambas posibilidades si queremos aclarar el tema.

R. WÜNSCH, quien según sus aclaraciones parece haber considerado la Vida de Hilarion como algo imposible, nota en relación con nuestro pasaje: «El agua bendita juega un gran papel como instrumento mágico en los Evangelios apócrifos como p.e. el *Evangelium Infantiae Christi Arabicum* (Ed. Tischendorf passim)<sup>4</sup>. Sólo que esta nota no contribuye en nada a la aclaración del tema. El agua, que se emplea en este pasaje es el agua en la que se había bañado el niño Jesús. Compárense cap. 17, 27, 28, 31, 33<sup>5</sup>. El autor de estas narraciones pretendía con sus leyendas poner especialmente de relieve lo divino en Jesús y por ello se subrayan y resaltan tanto las narraciones del agua del baño que obran maravillas (curaciones). Tales noticias nada tienen que ver con el agua bendita o con el agua consagrada. Tales anotaciones generales sólo introducen trastornos en la historia de la religión y constituyen un trabajo innecesario del crítico.

Jerónimo sólo dice en su noticia que Hilarion llenó de agua la copa en la que solía beber y que entregó la copa al dueño de la cuadra de caballos de carreras. Ahora bien la literatura de monjes nos tiene acostumbrados a que un objeto usado por una persona de algún modo «santa» se considera como bendecido y consagrado. Así un trozo del vestido de un santo es tratado como Euloguía del mismo modo que la tierra sobre la que tenía construida su choza. Tal concepción es probablemente la que juega en el caso de Hilarion y en la razón por la que probablemente se desea su copa. Pero el pueblo quiere todavía más, a saber la bendición del santo. Para mí es absolutamente evidente que Hilarion pronunciaba su bendición y hacía la señal de la cruz sobre su copa y sobre el agua. Hilarion era tan piadoso, al menos como los soldados cristianos de aquel tiempo. Y por una nota que se contiene en las obras de Gregorio de Nazianzo sabemos que los soldados cristianos en tiempos de Juliano el Apóstata hacían la señal de la cruz sobre las copas, según una costumbre extendida bajo Constantino<sup>6</sup>. También los ejemplos contrarios, de los que hablaremos en seguida, hacen más que probable que Hilarion hacía la señal de la cruz sobre su copa, impartiéndole así su bendición<sup>7</sup>.

Usar agua bendita para alejar influjos perniciosos de habitaciones, objetos y personas comenzó a hacerse muy pronto en el Cristianismo, aunque no podamos establecer un momento temporal para la aparición de tal costumbre. Influjos locales pueden haber influido con fuerza

---

3 Así hay que traducir la fórmula *repagula carcerum*. Véase la aclaración en Varrón, *De lingua latina* V, párrafo 153, p. 61, línea 6 ss.: SPENGEL: *In circo primum unde mittuntur equi nunc dicuntur Carceres, Naevius Oppidum appellat. Carceres dicti, quod coercuntur equi, ne inde exeant antequam magistratus signum misit.*- Un manuscrito Vaticano buscó hallar el sentido de la fórmula añadiendo *currucarumque regulas*.

4 WÜNSCH, R.: *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig 1898, 75 nota 1.

5 Véase TISCHENDORF, C.: *Evangelia apocrypha* (2ª ed.), Leipzig 1876, 188, 194, 197, 199.

6 NAZIANZO, Gregorio de: *Adversus Julianum oratio* III (p. 85 de la edición de BILLIUS). Véanse sobre el tema Sozomeno *Historia de la Iglesia* V, 17 y Theodoret, *Historia de la Iglesia* III, 17, 1, p. 195, línea 21 s. de la edición de PARMENTIER.

7 Véase también MOSCHUS: *Prat. spirituale* 84 (MignePG 76,3, 2953), quien dice de Julián de Bostra que bendecía tres veces su cáliz con el dedo, es decir, que hacía sobre el mismo la señal de la cruz.

diversa en las diversas regiones. La crónica papal romana nos informará de que ya el papa Alejandro I (107-116?) atestigua la prescripción de «esparcir agua con sal para bendecir las casas de los hombres»<sup>8</sup>. El texto no es fiable, como ocurre con los pasajes del Liber Pontificalis que se refieren a los tiempos más antiguos. Por su contenido la prescripción antedicha corresponde a las oraciones de bendición sobre el agua, tal como se han conservado en el Sacramentario Gelasiano<sup>9</sup>. Éstas son, naturalmente, más antiguas que el Sacramentario Gelasiano, y la iglesia romana lo mismo que la griega ha tenido bendiciones para el agua en los siglos tercero y cuarto, prescindiendo por supuesto de la bendición del agua del bautismo. Un ejemplo espléndido de una bendición de agua privadamente hecha para purificar una casa de influjos perniciosos nos lo ofrecen las Actas de Pedro de un momento en torno al año 200. En ellas se nos describe, cómo el senador romano Marcello, tras la expulsión del mago Simón purifica su casa de las huellas de Simón. Marcello narra la purificación así:

Accepi enim aquam et invocans nomen Iesu Christi sanctum cum ceteris servis ipsius pertinentibus ad eum, adsparsi omnem domu(m) meam et omnia triclinia et omnem porticationem usque foris ad ianuam et dixi: «scio te, domine Iesu Christe, mundum et intactum esse ab omni immunditia, ut exfugetur hostis et inimicus meus a conspectu tuo»<sup>10</sup>.

«Tomé agua e invoqué el santo nombre de Jesucristo con todos los servidores que allí había y formaban parte de la casa. Rocié toda mi casa y sus comedores todos y todos los pórticos hasta la entrada de la casa y al hacerlo dije: «Yo se que tú, señor Jesuristo, eres puro e incólume de toda impureza, de modo que mi enemigo y adversario será expulsado de tu presencia».

El acontecimiento así descrito se hace comprensible por el uso paleocristiano que nos dan a conocer las Actas de Pedro de que el mago y encantador Simón estaba en estrecho contacto con el diablo y con los demonios.

Como nos informa el Eucologio de Serapion de Thmuis, en el siglo IV era muy usual, al igual que el aceite y el pan, también bendecir el agua, para que los que la usaran hallaran en ella un remedio «para expulsar cualquier enfermedad o debilidad, para que les resultara un antídoto contra cualquier demonio, para poder con ella expulsar a cualquier espíritu inmundo, para la proscripción de cualquier espíritu malvado, para la superación de cualquier calor de fiebre o de cualquier debilidad...»<sup>11</sup>. A partir de esta cosmovisión se hacen inteligibles las noticias que aparecen frecuentemente en la literatura monacal, y que nos cuentan que los eremitas bendecían el agua, la daban a beber a los enfermos para restituirles así la salud. A tal efecto puede recordarse lo que cuenta Theodoro de Ciro en su historia de los monjes: A Macedonio le trajeron una mujer que había caído en una increíble manía de comer, la cual algunos la consideraban obra de algún demonio, mientras que para otros se trataba de una enfermedad

8 Liber Pontificalis (I, 127, ed. de DUCHESNE): *Hic constituit aquam sparsionis cum sale benedicti in habitaculis hominum*

9 Véase WILSON, H.A.: *The Gelasian Sacramentary*, Oxford 1894, 285 ss. nr. 75 y 76.

10 *Actus Petri cum Simone* 19 = AAA I, 66, líneas 7-12 de la edición de Lipsius.

11 Véase sobre el tema DOELGER, F.J.: *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909, p. 91.

natural. Macedonio la curó bendiciendo agua con el signo de la cruz y dándosela a beber<sup>12</sup>. Otra mujer había perdido la razón. Las gentes decían que era obra del diablo, pero los médicos entendían que era debilitación del cerebro. Los médicos nada podían hacer. El marido de la enferma rogó a Macedonio que acudiera a su casa. Éste vino, tomó agua, la bendijo con la señal de la cruz y la dio a beber a la enferma, con lo que ésta quedó curada<sup>13</sup>. A la madre del mismo Teodoreto le dio Macedonio agua igualmente bendecida para preservarla de un aborto<sup>14</sup>. También a los animales enfermos se les administraba agua bendita. De Afraates se dice que curó de un cólico al caballo favorito del emperador Valente para lo cual hizo sacar agua de un pozo, bendijo el agua con la señal de la cruz y la dio al caballo a la vez que frotaba con aceite bendito el vientre del caballo<sup>15</sup>. Del mismo Afraates se cuenta que una vez protegió el campo de un hombre pobre frente a una plaga de langostas: «...hizo traer ante sí un jarro de agua. Cuando el peticionario hubo traído el jarro, el santo extendió su mano sobre el mismo y rogó a Dios que llenara el agua con su poder divino. Una vez que hubo acabado su oración ordenó rociar con el agua los límites de la tierra del campo. El campesino hizo lo que se le había encomendado. Y fue como si hubiera construido una muralla infranqueable e invulnerable para su campo. Las langostas, en efecto, se deslizaban hasta los mismos límites de la finca y revoloteaban alrededor como ante un campamento de un ejército hasta que finalmente retrocedían; ellas tenían la bendición impartida sobre el campo y quedaban como amarradas por una rienda e impedidas de avanzar más adelante»<sup>16</sup>. Aquí tenemos el uso del agua bendita en el sentido de defensa preventiva del mal. Y así se cuenta también del eremita Jacobo: «El agua bendecida por su diestra se convertía en un medio de salvación que alejaba los males» (*alexikakon pharmakon*)<sup>17</sup>.

El empleo del agua bendita como medio preventivo contra una plaga de langostas que amenazaba es muy instructivo para entender el comportamiento del cristiano que poseía una cuadra de caballos de carrera, si bien en su contenido no constituye un paralelo exacto ya que allí se trata de contener y alejar un poder de la naturaleza. En la historia de Hilarion-Itálico nos encontramos frente al aniquilamiento de un encantamiento que ya está en acción o dicho de otro modo: estamos en un caso de defensa frente a la acción amenazadora de un mago. Pero también para esto contamos con paralelos. Así se dice, p.e., en la traducción copta de la vida de Simeón Estilita que él a aquéllos que estaban expuestos a la «baskanía» (embruajamiento), los rociaba con agua<sup>18</sup>. En Paladio hay una singular noticia: una mujer cristiana, por obra de un mago, había sido convertida en la forma de una yegua. Macario el egipcio había diagnosticado que el encantamiento había ocurrido porque durante cinco semanas había estado alejada de los misterios de la Eucaristía; él había conseguido que ella volviera a aparecer ante los hombres en su figura natural y lo había realizado bendiciendo el agua que luego roció sobre ella<sup>19</sup>.

12 THEODORETO: *Historia religiosa* 13 (III, 1210 SCHULZE-NOESSELT).

13 THEODORETO: *Historia religiosa* 13 (III, 1212 NOESSELT).

14 THEODORETO: *Historia religiosa* 13 (III, 1215 NOESSELT).

15 THEODORETO: *Historia religiosa* 8 (III, 1183, NOESSELT).

16 THEODORETO: *Historia religiosa* 8 (III, 1185 NOESSELT).

17 THEODORETO: *Historia religiosa* 21 (III, 1242, NOESSELT).

18 CRUM, W.E.: «Die koptische Übersetzung des Lebens Symcons des Styliten», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 26, 1927, 125 párrafo 12.

19 PALLADIUS: *Histria Lausiaca* 17, p. 46, líneas 1-3 de la edición de BUTLER: KAI EULOGESAS UDOR KAI APO KORYPHES EPIKHEAS AUTE GYMNE EPEUKXSATO.

Aun cuando algunos de los textos aducidos son posteriores al año 400, sin embargo nos reflejan concepciones que son considerablemente más antiguas y alcanzan sin duda el tiempo de Hilarion. Ya en el siglo IV se usaba en círculos cristianos el agua bendecida con la señal de la cruz contra los demonios y la magia. Un ejemplo especialmente significativo de ello nos lo ofrece Theodoro en su *Historia de la Iglesia* para una fecha en torno al año 386. Se trata de la destrucción del templo de Zeus en Apamea. Al primer intento de destrucción por obra de los soldados imperiales se resistió el potente edificio merced a sus sillares sujetos con hierro y plomo. Un segundo intento de destrucción emprendido por encargo del obispo Marcelo, operó con un artefacto, para el que se utilizaron vigas de madera de olivo, que primero se sometieron al fuego. Y continúa la noticia:

«Sólo que apareció un demonio negro y no permitió que las vigas de madera fueran afectadas por el fuego de acuerdo con su naturaleza e impidió el poder del fuego. Y tras de haber repetido el mismo intento varias veces y haber reconocido el artefacto como inútil, se dio cuenta de ello al obispo, quien en aquel preciso momento se encontraba durmiendo la siesta. Éste se apresuró a ir al sagrado templo, hizo traerle agua en una vasija y colocó el agua bajo el sagrado altar. Él se postró con el rostro pegado a tierra y rogó al Dios amigo de los hombres que permitiera que la tiranía del demonio no tuviera poder por más largo tiempo, sino que hiciera ver la debilidad del mismo y mostrara su propio poder para que a los incrédulos no les surgiera un pretexto que les llevara a males mayores. Éstas y otras cosas similares dijo el obispo y trazó el signo de la cruz sobre el agua. Entonces dio él a su Equicio, distinguido con la dignidad de diácono, y hombre fuerte en fe y celo, la orden de tomar el agua, apresurarse, rociar con ella el artefacto con ciega confianza y ponerlo al fuego. Así se hizo. El demonio no pudo soportar el chorro de agua y escapó. El fuego, en cambio, recibió el agua que normalmente le resulta enemiga como si fuera aceite, prendió en la viga y la cauterizó en poco tiempo. Y como el apoyo estaba lejos, se hundieron las columnas unas contra otras y arrastraron en su caída a otras doce. Y también la pared lateral del templo que estaba trabada con las columnas, se hundió, arrastrada por la potencia y el peso de las mismas. El ruido fue tan ingente que se oyó en toda la ciudad y convocó a muchas personas al espectáculo. Y cuando supieron de la huida del demonio enemigo elevaron sus voces en alabanza de Dios, Señor de todas las cosas. Así destruyó aquel santo sumo pontífice también otros templos»<sup>20</sup>.

La consagración del agua aludida aquí no hay que entender que es la consagración litúrgica, aun cuando también aquí esté realizada por un obispo. Se diferencia de las otras bendiciones de agua aludidas más arriba por su gran solemnidad. A saber: el obispo coloca la vasija con el agua bajo el altar de su iglesia<sup>21</sup> y con ello pretende en virtud de la cercanía del altar consagrado hacer fluir la bendición desde el mismo hasta el agua. La oración y la señal de la cruz tienen la función de apoyar y fortalecer el poder de la bendición.

Una vez que sabemos del empleo de agua bendita para combatir a demonios y magia, se pueden descubrir un gran número de textos de esta índole. Fijémonos en un par de textos tomados de Epifanio. Epifanio se detiene, en su historia de los herejes, con una cierta preferencia, en la persona de Josefo de Tiberíades, el cual primeramente perteneció como Apóstol a la

---

20 THEODORETO: *Historia de la Iglesia* V, 21, párrafos 11-15, de la edición de Parmentier, p. 319, línea 10 a la p. 320, línea 9.

21 SEIDER, A.: en su traducción para la *Bibliothek der Kirchenväter* vol. 51, p. 302, equivocadamente sitúa toda la escena en el templo pagano.

secta de los ebionitas, pero que tras su conversión ya en tiempos de Constantino el Grande, y en papel de *comes* imperial hizo construir iglesias cristianas en Tiberíades, Diocesarea y Cafarnaúm. De la historia de la conversión de este personaje se menciona que repetidamente en sueños había sido requerido para que se convirtiera al Cristianismo, pero que tercamente se había negado por mucho tiempo. Finalmente se le apareció el Señor en sueños y le preguntó por qué él no quería hacerse creyente. Como él para fortalecimiento de su fe quisiera operar una señal divina, se le dijo que debería hacer una invocación y entonces obraría la señal. Y continúa la noticia:

«En la ciudad de Tiberíades vivía un loco, que solía ir desnudo por toda la ciudad; y cuando iba vestido rompía su vestido en dos como suele acaecer en gente así... Josefo lo tomó consigo y lo llevó a su casa, cerró la puerta, tomó agua en su mano, hizo la señal de la cruz sobre el agua y roció con ella al loco con las palabras: «En nombre de Jesús Nazareno, crucificado, sal de él, demonio, y él quedará sano». El hombre dio un fuerte grito, cayó al suelo, echó mucha espuma por la boca, desgarró sus miembros y luego permaneció largo tiempo inmóvil. Josefo imaginó que el hombre había muerto; pero tras una hora se frotó la cara y se puso en pie...<sup>22</sup>.

Una segunda noticia sobre Josefo nos acerca más a la escena de Maiuma-Gaza. Josefo quería construir una iglesia en Tiberíades. Para el suministro de materiales hizo construir fuera de la ciudad caleras y hornos de ladrillos. Los judíos intentaron mediante encantamientos apagar el fuego de tales establecimientos. Los obreros informaron de esto a Josefo. Él, encendido en santa ira, se apresuró a ir a las afueras de la ciudad. Y se añade:

«E hizo traer agua en una vasija, llamada KAPSAKE, y que las gentes del lugar denominan KAKUBION, Tomó la vasija a la vista de todos... Hizo con sus dedos la señal de la cruz sobre la vasija, pronunció en alta voz el nombre de Jesús y dijo así: 'En el nombre de Jesús Nazareno, que mis antepasados y los antepasados de todos los que me rodean crucificaron, que este agua obtenga el poder de aniquilar toda clase de encantamiento, que éstos lleven a cabo y que tenga el poder de inflamar el fuego para la realización de la casa del Señor'. Y tomó él el agua con su mano y roció con ella los distintos hornos. Y quedaron aniquilados los encantamientos y el fuego se inflamó con vehemencia a la vista de todos los circunstantes. La muchedumbre presente gritó: «Uno es Dios que es el que se manifiesta omnipotente ayudador de los cristianos'. Y todos se volvieron a sus casas»<sup>23</sup>.

No podemos ni imaginar un ejemplo más oportuno que este, que nos lleva a los últimos años del régimen de Constantino el Grande, es decir, a un momento en el que también debieron ocurrir los acontecimientos narrados en Maiuma-Gaza.

Hasta ahora hemos intentado hacer comprensible cómo Hilarion, partiendo de los usos cristianos de la época pudo llegar a emplear el agua bendita como defensa contra los encantamientos dañosos en el hipódromo. Pero no está excluido, que un uso más antiguo pueda haber actuado aquí de precedente. Jerónimo pone de relieve que Itálico había rociado a los caballos, que tenían que correr, con el agua bendita preparada por Hilarion. Un ejemplo contrario seguro de esto hasta ahora no lo he podido hallar en la cultura antigua. Es verdad que en el Digesto, en el capítulo sobre la infamia hay un fragmento perteneciente al comentario del jurista romano Ulpiano (+228), que a primera vista llama la atención cuando se acaba de leer el texto sobre Hilarion. En ese fragmento se habla de que los *agitatores*, es decir los cocheros, los aurigas de

22 EPIPHANIUS: *Panarion haer.* 30, 10 && 3-6 (I, 345 líneas 13-24 de la edición de Holl).

23 EPIPHANIUS: *Panarion haer.* 30,12 && 6-8 (I, 348, líneas 9-23 de la edición de Holl).

caballos, que en las «santas competiciones», es decir en las competiciones fundadas por los emperadores tomaren parte, no sean considerados como infames. E inmediatamente a seguido se exceptúan también de la infamia *qui aquam equis spargunt ceteraque eorum ministeria*<sup>24</sup>. A mí me parece que aquí no se está hablando de rociar a los caballos de carreras con agua como para impedir su encantamiento. En efecto en tal caso uno esperaría una frase así: *qui equos aqua spargunt*. Debe tratarse de los criados de la cuadra de los caballos de carreras «que dan agua a los caballos», es decir los que dan agua a los caballos cansados y sedientos. En cualquier caso y por el contexto tiene que tratarse de una actividad en el Circo con ocasión de las carreras de caballos. Pero un uso del agua para encantamientos útiles y de defensa, no se puede deducir del texto en modo alguno con seguridad.

Pero incluso sin este texto es para mí absolutamente claro que el paganismo del siglo IV empleó el agua para eliminar los encantamientos. Rociar las puertas con agua, según Ovidio, sirve para defender de cualquier desgracia, con la que los vampiros (striges) o «pájaros nocturnos» atormentan a los niños en la cuna y les chupan la sangre<sup>25</sup>. También habría que recordar aquí el agua de la lustración, con la que se purificaban templos, ciudades y campos, para librarlos de impurezas malignas. También en la zona sirio-palestina era frecuente el uso del agua para el alejamiento del peligro. Todo el hinterland semítico conocía el rociar con agua como un medio para alejar e impedir el encantamiento. Del abundante material existente recojo únicamente un texto muy significativo, que procede de la cultura babilonio-sumeria. Es una advertencia de Eas a su hijo Marduk. Dice así:

«Marduk  
hijo de Eas  
con agua limpia, radiante  
con agua brillante, esplendorosa  
siete veces, pero siete  
roció  
purificó  
depuró.  
Que el malvado Rabisu se aleje  
que se ponga de lado  
Que el buen Schedu, el buen Lamasu  
se afiancen en su cuerpo  
¡Que este conjuro valga en el cielo!  
¡Que este conjuro valga en la tierra!»<sup>26</sup>

Cuan fuertemente el ritual de encantamiento babilónico haya influido en la región sirio-palestina, lo vemos claro a través de los textos de encantamiento. Es absolutamente posible que el poseedor cristiano de una cuadra de caballos de carrera también viera entre los paganos el uso del agua para encantar en el hipódromo y que por lo mismo acudiera a Hilarion para obtener de

24 Digesto III, 2.4.

25 OVIDIO, *Fastorum* VI, 157: *Spargit aquis aditus - et aquae medicamen habebunt*.

26 Jastrow I, 324 n. 375 según Haupt, *Sum. Akkad. Keilschr.* T. S. 90 col., III, 1-13.

él una ayuda similar. Y entonces Hilarion intentara con la ayuda de su agua cristiana bendita vencer los encantamientos paganos.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE DOELGER:

- KLAUSER, Th. y RÜCKER, A. (Eds.) (1939): *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums Franz Joseph Doelger zum sechzigsten Geburtstage dargeboten, Verherern und Schülern*, Münster, Verlag Aschendorff, 1939. Se trata de un homenaje y en él no hay más alusiones personales a Doelger que una bibliografía suya hasta 1939, recogida por Karl Baus.
- BAUS, K. (1939): *Römische Quartalschrift* 47, 1939, 1, p. 8.
- KLAUSER, Th. (1940): *Historisches Jahrbuch* 61, 1940, pp. 455-460.
- MERCATI, S.G. (1942): *Rendiconti Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 18, 1941/42, pp. 15-27.
- RAHNER, H. (1945): *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1, 1945, 12-23.
- STOMMEL, E. (1956): *Aschaffenburg Jahrbuch für Geschichte, Landeskunde und Kunst des Untermaingebietes* 3, 1956, 412-414.
- WOLF, Ernst (1958): «Doelger», *Die Religion im Geschichte und Gegenwart*, vol. 2, col. 217, Tübingen 1958, (reprint 1986).
- KLAUSER, Th. (1959): «Doeger, Fanz Joseph», *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3, col. 473-474, Freiburg im Breisgau, Herder, 1959 (reprint 1986).
- KLAUSER, Th. (1959): «Doelger», *Neue Deutsche Biographie* 4, 1959, 19-20.
- KLAUSER, Th. (1960): *Fränkische Lebensläufe* 6, 1960, 128-137.
- KLAUSER, Th. (1968): *150 Jahre Universitäts Bonn 1818-1968, Bonner Gelehrte, Beiträge zur Geshichte der Wissenschaft in Bonn, Katholische Theologie*, Bonn 1968, pp. 123-130. (= Th. KLAUSER, *Gesammelte Arbeiten*, Münster 1974, pp. 405-412).
- KLAUSER, Th. (1980): *Franz Joseph Doelger (1879-1940). Sein Leben und sein und Forschungsprogram «Antike und Christentum»*. Dargestellt von Theodor Klauser, *Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband* 7, Münster im Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1980, (Con Bibliografía).